Viorel Panaite

Historia

RĂZBOI, PACE ȘI COMERȚ ÎN ISLAM

Țările române și dreptul otoman al popoarelor

POLIROM

Colecţia *Historia* este coordonată de Mihai-Răzvan Ungureanu.

VIOREL PANAITE (n. 1958) este profesor la Facultatea de Istorie a Universităţii din Bucureşti şi cercetător la Institutul de Studii Sud-Est Europene al Academiei Române. Reputat turcolog, a efectuat stagii de documentare în urma unor burse acordate de instituţii prestigioase din străinătate. A mai publicat: *Pace, război şi comerţ în Islam. Ţările române şi dreptul otoman al popoarelor* (ed. I, 1997), *Limbajul politico-juridic în Islamul otoman* (1998), *The Ottoman Law of War and Peace. The Ottoman Empire and Tribute Payers* (Boulder, New York, 2000), *Diplomaţie occidentală, comerţ şi drept otoman. Secolele XV-XVII* (2004), *Limbajul otoman al războiului şi păcii. Dicţionar de termeni şi expresii* (2007), *Dreptul păcii şi războiului în Islamul otoman. Glosar şi Bibliografie* (2008).

© 2013 by Editura POLIROM

Această carte este protejată prin copyright. Reproducerea integrală sau parţială, multiplicarea prin orice mijloace şi sub orice formă, cum ar fi xeroxarea, scanarea, transpunerea în format electronic sau audio, punerea la dispoziţia publică, inclusiv prin internet sau prin reţele de calculatoare, stocarea permanentă sau temporară pe dispozitive sau sisteme cu posibilitatea recuperării informaţiilor, cu scop comercial sau gratuit, precum şi alte fapte similare săvârşite fără permisiunea scrisă a deţinătorului copyrightului reprezintă o încălcare a legislaţiei cu privire la protecţia proprietăţii intelectuale şi se pedepsesc penal şi/sau civil în conformitate cu legile în vigoare.

Pe copertă: audienţă a sultanului Selim III în faţa Porţii fericirii, Palatul Topkapı, Istanbul

www.polirom.ro

Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Carol I nr. 4; P.O. BOX 266, 700506
Bucureşti, Splaiul Unirii nr. 6, bl. B3A, sc. 1, et. 1,
sector 4, 040031, O.P. 53, C.P. 15-728

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României:

PANAITE, VIOREL

Război, pace şi comerţ în Islam: Ţările române şi dreptul otoman al popoarelor /
Viorel Panaite. – Ed. a 2-a, rev. – Iaşi: Polirom, 2013
Bibliogr.
Index

ISBN print: 978-973-46-3274-3
ISBN ePUB: 978-973-46-3250-3
ISBN PDF: 978-973-46-3251-0

34(496):340.141(498)"14/16"
94(496:498)"14/16"

Printed in ROMANIA

Viorel Panaite

RĂZBOI, PACE ȘI COMERȚ ÎN ISLAM

Țările române și dreptul otoman al popoarelor

Ediția a II-a revăzută și adăugită

POLIROM
2013

Cuprins

Lista ilustrațiilor 8
Cuvânt înainte 9
Abrevieri 15
Transliterația termenilor turco-islamici 19

Capitolul 1. Surse juridice. Izvoare istorice 21
Scrieri juridico-religioase 21
Izvoare diplomatice și narative 29

Capitolul 2. Incursiune în literatura de specialitate 50
Studii despre doctrina și ideologia „războiului sfânt" 50
Studii despre dreptul păcii și regimul nemusulmanilor în Islam 54
Istoriografia relațiilor dintre țările române și Poarta otomană 58

Partea I
Război, pace și comerț în Islamul otoman

Capitolul 3. Dreptul otoman al popoarelor, între tradiție islamică și cutumă 71
Islamul și dreptul ginților 71
Dreptul islamic al popoarelor 75
Tradiția islamică, cutuma și dreptul otoman al popoarelor 82

Capitolul 4. Ideologia „războiului sfânt" la otomani 91
Dreptul războiului 91
Djihâd-ul în vremea lui Muhammad 93
O tipologie a *djihâd*-ului 95
Imperiul otoman, de la „război sfânt" la „pace sfântă" 101

Capitolul 5. Doctrina *djihâd*-ului minor. Particularități otomane 112
Disjuncțiile fundamentale. „Casa Islamului" *vs.* „Casa războiului" 112
Djihâd ca *bellum justum*. Conflictele dintre musulmani 118
Djihâd, de la obligație colectivă la obligație individuală 129
Stimulentele *djihâd*-ului: pradă, *gazî* și martiraj 135
Somația (*da'vet*) 146

Capitolul 6. Pacea în concepția islamică și otomană 154
Pax ottomanica 154
Dreptul otoman al păcii 157
Pacea permanentă. Convertirea la Islam 159

Pacea permanentă. Supunerea faţă de Islam (*djizya* şi *zimmet*) 162
Pacea temporară (*sulh*) 174

Capitolul 7. Înţelegerile de pace în teoria juridică şi practica diplomatică otomană 184

Iertare şi protecţie (*amân*) 185
Legământ (*'ahd*) 188
Cărţile imperiale de legământ (*'Ahdnâme-i hümayûn. Capitulaţii*) 192

Capitolul 8. *Pacta sunt servanda* în viziune islamic-otomană 211

Tradiţia islamică 212
Pacta sunt servanda şi raţiunea otomană de stat 215
Legitimarea încălcării legământului (*nakz-ı 'ahd*) 220

Capitolul 9. Negustorii occidentali în Imperiul otoman 230

„Comerţul fiind fructul păcii..." 230
Străinul în dreptul islamic (*müste'min*) 232
Regimul de reciprocitate 233
Regimul „clauzei naţiunii celei mai favorizate" 238
Regimul *Capitulaţiilor* 239

Partea a II-a
Ţările române şi dreptul otoman al popoarelor

Capitolul 10. „Dunărea, apă de gazii" 265

Dunărea, frontieră între „Casa războiului" şi „Casa Islamului" 265
Expediţii sfinte la nord de Dunăre 269
„Sau martir, sau învingător" 273

Capitolul 11. „S-au închinatu cu toată ţara la sultan" 277

Acceptarea plăţii tributului în sud-estul Europei 277
„Închinarea": terminologie, ceremonial şi semnificaţii 282
„Închinarea" faţă de Poarta otomană, între mit şi realitate 286

Capitolul 12. „Şi avea legământ cu sultanul" 298

Jurământul 299
„Legămintele", între oral şi scris 306
„Legămintele" şi protecţia temporară 310
De la „pace vremelnică" la „pace dăinuitoare" 311

Capitolul 13. „Ţineţi-vă legământul. Sunt răspunzători cei care îşi calcă legământul!" 315

Au respectat principii tributari „legămintele" cu turcii? 315
Au respectat turcii „legămintele" cu principii tributari? 320
Sancţiuni pentru încălcarea *'ahd*-ului 324

Capitolul 14. „Aşa cum s-a obişnuit din vechime" 329

„Obiceiuri" în relaţiile dintre Poartă şi principatele tributare 330
Practicile cutumiare: terminologie, tipologie şi mecanism de formare 334
O evoluţie a cutumei. De la „obiceiuri" la „Capitulaţii" 339

Capitolul 15. „Au fost cucerite şi cotropite cu sabia mea" 343

Reguli de încetare a ostilităţilor în Islam 343
Metode de cucerire: „cu forţa armelor" sau „de bunăvoie" 348
Süleyman Magnificul şi principatele tributare 353

Capitolul 16. „Domnia noastră este de la Turci" 361
Titulatura (*dominus, voyvoda, prince*) 361
Învestirea principilor tributari 364
Reconfirmări, maziliri, execuţii 375

Capitolul 17. „Purtători de trebile ţării la Poartă" 378
Numirea capuchehăilor (*kapu-kethudaları*) 381
Organizarea reprezentanţelor de la Curtea otomană 384
Funcţiile capuchehăilor 387

Capitolul 18. „Şi era plătitorul meu de tribut" 399
Plata la timp a tributului 400
„Să fii prieten prietenilor şi duşman duşmanilor mei" 405

Capitolul 19. „Sunt raialele mele tributare la fel ca alte raiale" 413
Supuşi şi „oameni protejaţi" (*zimmî*) 414
Protecţia vieţii, libertăţii şi avutului *re'âyâ*-lelor 417
Protecţia cultului religios 421
Călătorind în alte provincii otomane 423

Capitolul 20. „Fac parte din Ţările mele bine păzite" 431
Metode otomane de guvernare 433
Principatele tributare în sistemul *pax ottomanica* 435
Valahia, Moldova şi Transilvania ca principate tributar-protejate 444

Concluzii 453

Tabel de corespondenţă 463

Glosar de termeni şi expresii otomane 473

Facsimile 485

Bibliografie 501

Index 543

Abstract 557

Contents 563

Lista ilustraţiilor

1. *Turcicum Imperium* de Abraham Ortelius
2. *Estats de l'Empire des Tvrqs en Evrope; et Pays circomvoisins; entre lesquels sont Hongrie, Transilvanie, Valaqvie, Moldavie, Petite Tatarie. Sujets, ou tributaires des Turqs. Par N. Sanson d'Abbeuille, Geographe ordinaire du Roy*
3. Istanbul, Palatul Topkapı – Divanul Imperial (*Divân-ı hümayûn*)
4. Istanbul, *Rumeli hisar*
5. Istanbul, Cetatea celor Şapte Turnuri (*Yedi Kule*)
6. Istanbul, *Süleymaniye Camii*
7. Süleyman Kanunî („Legiuitorul")
8. Zenbilli Ali Efendi, mare muftiu (*şeyh ül-Islam*)
9. Dimitrie Cantemir
10. Oastea turcă condusă de Mehmed II Fatih – scenă din fresca dedicată asediului oraşului Constantinopol, Mănăstirea Moldoviţa
11. Asediul Rodosului de către otomani
12. Bătălia de la Lepanto

Cuvânt înainte

Au trecut cincisprezece ani de la prima ediţie a cărţii *Pace, război şi comerţ în Islam. Ţările române şi dreptul otoman al popoarelor (secolele XV-XVII)*, lucrare distinsă cu premiul „Nicolae Iorga" al Academiei Române pe anul 1997. Între timp, documentarea mea asupra acestei problematici s-a îmbogăţit şi odată cu ea interpretările au căpătat un contur mai clar, iar unele dileme au devenit certitudini. În această perioadă de timp am publicat *Ottoman Law of War and Peace. The Ottoman Empire and Tribute Payers*[1], iar mai multe studii dedicate statutului politico-juridic al Valahiei, Moldovei şi Transilvaniei faţă de Poartă au apărut în reviste de specialitate sau au fost incluse sub formă de capitole în volume de istorie otomană[2].

Se impunea deci o nouă ediţie a cărţii din 1997, dar una revizuită şi adăugită, sub un titlu mai adecvat succesiunii capitolelor şi fără limite cronologice: *Război, pace şi comerţ în Islam. Ţările române şi dreptul otoman al popoarelor*. În ediţia prezentă, cele mai multe modificări de conţinut a suferit partea a doua a lucrării, cea dedicată statutului politico-juridic al ţărilor române faţă de Poarta otomană. Modificările de structură au afectat însă întreaga lucrare. Pentru a da cursivitate textului, şi aşa mult prea tehnic, în primul rând am renunţat la folosirea cifrelor pentru marcarea subcapitolelor. Totodată, am împărţit textul în douăzeci de capitole şi le-am numerotat în ordine succesivă pentru o identificare mai uşoară a acestora.

Istoricii şi juriştii nu au studiat în mod particular dreptul otoman al păcii şi războiului, iar specialiştii care au scris despre dreptul islamic au ignorat, de regulă, cazul principilor tributari. Această carte, în special în prezenta ediţie revăzută şi adăugită, vine să îmbunătăţească sau să corecteze parţial aceste moduri de abordare. Pe de altă parte, istoriografia românească tradiţională a insistat şi insistă încă pe aspectele care au făcut diferenţa între ţările române şi restul imperiului, punând accentul în special pe statutul de autonomie al acestora. Pentru a marca însă impactul dreptului otoman asupra statutului juridic al ţărilor române, s-a impus scoaterea în relief a metodelor politice şi juridice de extensie a sistemului *pax ottomanica* în regiunile din nordul Dunării şi de integrare a acestora în imperiu începând cu domnia sultanului Süleyman Magnificul (1520-1566).

---

1. Viorel Panaite, *The Ottoman Law of War and Peace: The Ottoman Empire and Tribute Payers*, East European Monographs, no. DLXII, Boulder, distributed by Columbia University Press, New York, 2000.
2. Amintim aici: Viorel Panaite, „The Status of *Kharâj-güzârlar*. A Case Study: Wallachians, Moldavians and Transylvanians in the 15th-17th Centuries", în *The Great Ottoman-Turkish Civilisation*, vol. I: *Politics and Institutions*, ed. Kemal Çicek, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2000, pp. 227-238; Viorel Panaite, „Ottoman Expansion to the North of the Danube: Wallachia and Moldavia. 14th-16th Century", în *The Turks*, vol. 3: *The Ottomans*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2002, pp. 111-122; Viorel Panaite, „The Voivodes of the Danubian Principalities – As *Harâcgüzarlar* of the Ottoman Sultans" şi „The *Re'ayas* of Tributary-Protected Principalities: The Sixteenth through Eighteenth Centuries", în *Ottoman Borderlands: Issues, Personalities and Political Changes*, edited by Kemal H. Karpat and Robert W. Zens, The University of Wisconsin Press, Madison, 2003, pp. 59-104; Viorel Panaite, „Power Relationships in the Ottoman Empire: The Sultans and the Tribute-paying Princes of Wallachia and Moldavia from the Sixteenth to the Eighteenth Century", *International Journal of Turkish Studies* (University of Wisconsin, Madison), volume 7, nos. 1 & 2, Spring 2001, pp. 26-53.

Prima întrebare fundamentală care marchează cercetarea mea priveşte viziunea politică şi juridică oficială a otomanilor asupra războiului, păcii şi comerţului cu nemusulmanii, fie ei indivizi, comunităţi sau state.

Am încercat să răspund la această întrebare în prima parte a lucrării mele (intitulată acum „Război, pace şi comerţ în Islamul otoman"), unde au fost descifrate, definite şi analizate conceptele şi regulile privind războiul, pacea, tratatele, comerţul şi străinii în Islamul otoman. Aici au fost prezentate într-o formă sintetică următoarele problematici: dreptul otoman al popoarelor, ideologia „războiului sfânt" la otomani, doctrina *djihâd*-ului şi particularităţile ei otomane, pacea în viziune islamic-otomană, înţelegerile de pace şi comerţ, *pacta sunt servanda* la otomani şi regimul *Capitulaţiilor* în Imperiul otoman. Au rezultat în total şapte capitole distincte, mai scurte şi mai multe decât în prima ediţie, pentru o accentuare suplimentară a fiecărei problematici în parte.

Pentru a surprinde diferenţele dintre teorie şi practică, am căutat să identific şi să definesc invariabilele juridice, dar nu numai prin trimitere la textele abstracte de drept islamic-otoman, ci şi printr-o permanentă raportare la aspectele militare, politice şi diplomatice ale istoriei otomane, reflectate direct în izvoarele narative şi de cancelarie.

Dreptul este diferit – din perspectivă esenţial juridică – de etică, religie sau obiceiuri sociale. Încercând să răspundă la întrebarea „Ce este dreptul?", M. Keyhan sugera juriştilor ca în cercetările lor să evite „de raisonner dans l'abstrait" şi să adopte o viziune mai largă şi o metodă interdisciplinară, căci ei pot găsi „dans l'histoire, dans la sociologie, dans l'économie politique, dans la psychologie et dans d'autres sciences encore les éléments qui lui manquent"[3]. Aceste observaţii, venite din partea unui jurist, cred că pot să motiveze demersul oricărui istoric în domeniul dreptului păcii, războiului şi comerţului, mai ales în cazul în care cercetarea priveşte o perioadă anterioară secolului al XIX-lea (deci înainte de codificarea unui drept internaţional modern). În aceste condiţii, am căutat să urmez o altă observaţie pertinentă, venită de data aceasta din partea lui G. Pélissié du Rausas. După reputatul jurist, pentru a înţelege şi a interpreta regimul *Capitulaţiilor*, trebuie să facem abstracţie de concepţia modernă despre suveranitate. Dacă aplicăm ideile de la începutul secolului al XX-lea despre rolul şi drepturile statului la realităţile din veacurile precedente, *Capitulaţiile* ar fi devenit un nonsens, o absurditate, o anomalie inexplicabilă[4], ceea ce s-a şi întâmplat treptat. Prin aceasta, G. Pélissié du Rausas dorea să spună că regimul negustorilor străini nu trebuie rupt de condiţiile istorice care l-au creat şi în care s-a aplicat. Această observaţie poate fi extinsă la ansamblul dreptului islamic al popoarelor.

În consecinţă, am adoptat o distincţie clară între dreptul internaţional modern (public sau privat) şi dreptul islamic-otoman al popoarelor. Prin trimiterile la dreptul internaţional contemporan nu am urmărit o „actualizare" a dreptului islamic al păcii şi războiului, ci o comparaţie care să scoată în vedere deosebirile şi o conturare inteligibilă a conceptelor specifice unui drept oarecum „exotic" (precum, *djizya*, *amân*, *zimmet* etc.), care nu-şi găsesc decât în mică măsură sinonime în dreptul modern.

Metodologic, mai întâi m-am stabilit la nivelul *teoriei juridice* – mai precis, m-am raportat la modelul oferit de Islamul clasic în materie de drept, model pe care otomanii l-au preluat odată cu *şeri'at*-ul. Acesta mi-a oferit invariabilele dreptului islamic al popoarelor. În trăsăturile sale esenţiale, doctrina *djihâd*-ului nu se deosebeşte de la o şcoală juridică la alta, nici chiar de la o sectă la alta, în consecinţă fiind vorba de „specificităţi" shi'ite sau kharidjite, şi nu de doctrine distincte. Fără a neglija să marchez deosebirile acolo unde a fost cazul, am ales să merg – în trasarea structurii de bază – pe linia invariabilelor doctrinei sunnite, în variantă hanefită, pentru că otomanii au adoptat noţiunile şi regulile şcolii juridice hanefite (de la fondatorul său, Abu Hanifa) pentru a defini diverse aspecte ale dreptului războiului, păcii şi străinilor. Trebuie subliniat că la acest nivel teoretic un obstacol greu de surmontat a constat în faptul că dreptul islamic opera cu noţiuni şi reguli valabile atât pentru indivizi şi comunităţi, cât şi pentru state nemusulmane.

Textele juridice islamice ofereau un model teoretic pentru legitimarea războiului în Islam, pentru încheierea păcii cu statele nemusulmane sau pentru regimul comerţului şi străinilor. Dar

3. Keyhan, *Force-droit*, pp. 83-84.
4. Pélissié du Rausas, *Capitulations*, p. 18.

caracterul ambiguu, adeseori contradictoriu al acestor norme juridico-religioase m-a determinat să inversez termenii ecuaţiei şi să mă fixez la nivelul *practicii juridice*. Oare practica politico-militară şi diplomatică (reflectată direct în izvoarele narative şi de cancelarie) nu ne pune la dispoziţie, mai clar şi mai convingător, anumite *noţiuni şi reguli valabile* în domeniul păcii, războiului şi comerţului? În consecinţă, bazându-mă pe izvoare istorice (documente de cancelarie, tratate de pace şi comerţ, corespondenţă diplomatică, cronici etc.), am putut surprinde „obiceiuri" care erau considerate reguli cu valoare juridică în domeniul relaţiilor dintre musulmani şi nemusulmani. Analiza acestor izvoare a dovedit, pe de o parte, impactul – de altfel, neuniform de-a lungul secolelor XV-XVIII – pe care *şeri'at*-ul l-a avut asupra ideologiei politice otomane şi asupra dreptului otoman al popoarelor, dar mai ales a detectat măsura în care practica relaţiilor dintre otomani şi statele creştine şi-a impus propriile cutume.

Identificarea relaţiei dintre teorie şi practică se constituie într-o invariabilă a lucrării de faţă. Raportându-ne la textele *şeri'at*-ului, se poate spune că tratatele de pace şi comerţ (*'ahdnâme*) reprezentau nivelul practicii diplomatice. În schimb, pentru realitatea relaţiilor otomanilor cu nemusulmanii în domeniile păcii, războiului şi comerţului (o realitate diversă, consemnată într-o gamă largă de izvoare), atât regulile „legii sfinte", cât şi clauzele din *'ahdnâme*-le se situau la nivelul teoriei (juridice, respectiv diplomatice). Capitolele dedicate înţelegerilor de pace şi regimului *Capitulaţiilor* surprind măsura în care stipulaţiile juridico-religioase din tratatele de drept şi din consultaţiile juridice (*fetvâ*) se regăseau în *'ahdnâme*-le. Pe de altă parte, am subliniat – ori de câte ori a fost posibil – în ce măsură clauzele *'ahdnâme*-lelor şi alte acte emise de cancelaria otomană erau aplicate în practică de autorităţile şi supuşii otomani.

Partea a doua a acestei cărţi este – din perspectiva temei generale – un studiu de caz, în care atenţia s-a concentrat asupra relaţiilor dintre Poarta otomană şi principatele Valahia, Moldova şi Transilvania. Aici, am încercat să răspundem la o altă întrebare fundamentală a cărţii: cum poate fi definită poziţia politică, juridică şi administrativă a „tributarilor", fie ei voievozi, supuşi sau principate, în cadrul sistemului *pax ottomanica*?

În prezenta ediţie, această parte a suferit schimbări mai ample de structură şi conţinut, care au presupus eliminarea unor capitole, restructurarea şi adăugarea altora. Au rezultat în total unsprezece capitole.

Impactul „războiului sfânt" otoman asupra Valahiei şi Moldovei în secolele XIV-XVI este marcat în capitolul de început al părţii a doua, „Dunărea – apă de gazii", iar capitolul dedicat acceptării plăţii tributului de către principii munteni, moldoveni şi ardeleni vine cu lămuriri suplimentare şi este intitulat acum „S-au închinatu cu toată ţara la sultan".

Următoarele trei capitole („Şi avea legământ cu sultanul", „Ţineţi-vă legământul. Sunt răspunzători cei care îşi calcă legământul!" şi „Aşa cum s-a obişnuit din vechime") au suferit câteva schimbări de interpretare, dar au rămas dedicate prezentării surselor juridice care au stat la baza statutului ţărilor române faţă de Poartă. Am insistat mai mult asupra cutumei, adică asupra acelor „obiceiuri" care au ajuns să fie acceptate ca „lege" în relaţiile principilor tributari cu Poarta otomană. Totodată, pentru secolul al XV-lea şi prima jumătate a secolului al XVI-lea, am subliniat mai limpede caracterul temporar al „legămintelor" domnilor moldo-valahi cu sultanii şi inexistenţa în practica diplomatică otomană a unor „tratate" (aşa-numitele „Capitulaţii") care să fixeze pe termen lung statutul Valahiei sau Moldovei faţă de Poartă. Capitolele 3, 5 şi 9 din prima ediţie au fost fie complet eliminate, fie restructurate cu scopul de a redistribui o parte din informaţii şi interpretări într-un mod mai adecvat.

Astfel, a prins contur un capitol special („Au fost cucerite şi cotropite cu sabia mea") despre impactul epocii lui Süleyman Magnificul (1520-1566) asupra statutului politico-juridic al Valahiei, Moldovei sau Transilvaniei, care a dus practic la înglobarea celor trei principate în sistemul *pax ottomanica*. Mai mult, au fost adăugate două capitole noi, cărora le-am simţit lipsa încă de la prima ediţie. „Domnia noastră este de la Turci" este dedicat voievozilor tributari şi instituţiei *voyvodalık*-ului la nord de Dunăre, vorbind, printre altele, despre titulatură, modalităţi de urcare pe tron, ceremonialul învestirii şi mazilire. Iar capitolul „Purtători de trebile ţării la Poartă" identifică şi defineşte

atribuţiile administrative, diplomatice şi consulare ale capuchehăilor (tc. *kapu-kethudaları*), ca reprezentanţi ai principilor tributari la Curtea otomană.

Ultimele trei capitole („Şi era plătitorul meu de tribut"; „Sunt raialele mele tributare la fel ca alte raiale"; „Fac parte din Ţările mele bine păzite") creionează relaţiile de putere dintre voievozii tributari şi sultani, statutul juridic al muntenilor, moldovenilor şi ardelenilor ca supuşi ai padişahilor, precum şi locul principatelor de la nord de Dunăre în sistemul *pax ottomanica*, toate aşa cum au prins contur în vremea lui Süleyman Magnificul şi cum au evoluat în secolele următoare.

Adoptarea unei terminologii politice şi juridice pentru caracterizarea în mod obiectiv a statutului Valahiei, Moldovei şi Transilvaniei implică o atitudine critică atât faţă de conceptele utilizate în documentele oficiale şi cronici (otomane, europene sau moldo-valahe), cât şi faţă de noţiunile adoptate de istoricii şi juriştii moderni. Este de asemenea necesar să distingem între terminologia dreptului internaţional modern şi cea specifică dreptului ginţilor din secolele XV-XVIII, între terminologia juridică europeană şi cea islamică şi, în sfârşit, între terminologia juridică şi cea politică. Luându-l ca exemplu pe Dimitrie Cantemir, care critica tendinţa sultanilor de a denumi „tribut" orice sumă de bani primită de la principii creştini[5], printre scopurile investigaţiei prezente se numără şi identificarea abuzurilor terminologice, care pot fi găsite în mod constant în sursele istorice, şi corelarea teoriei politice şi juridice cu relaţiile de putere existente în practică. Termenii „tributar" (*kharâdj-güzar*) şi „protecţie" (*himâyet*) sunt de găsit şi în sursele otomane din secolul al XV-lea, iar unele elemente juridice ale acestor concepte au fost aplicate în relaţiile cu domnii munteni începând cu 1417 şi cu cei moldoveni din 1456. Totuşi, viziunea otomană despre poziţia juridică şi politică a principilor tributari, a supuşilor lor şi a teritoriilor de la nord de Dunăre faţă de Poartă a fost creionată complet şi inteligibil abia în vremea sultanului Süleyman Magnificul (1520-1566). În aceste condiţii, în opinia mea ar fi greşit să se folosească terminologia juridică otomană din textele scrise în secolele XVI-XVIII pentru a defini retroactiv relaţiile de putere dintre sultani şi principii moldo-valahi din secolul al XV-lea, aşa cum unii cronicari turci au procedat (şi îi amintim aici pe Idris Bitlisi şi Kemalpaşazade). Aceasta pentru că integrarea Valahiei şi Moldovei, precum şi a Transilvaniei în sistemul *pax ottomanica* în calitate de principate tributar-protejate a avut loc abia în deceniile patru şi cinci ale secolului al XVI-lea.

Pentru elucidarea unor aspecte ce privesc statutul politico-juridic al ţărilor române faţă de Poarta otomană, metoda comparativă este eficientă şi necesară, în condiţiile în care există multe goluri informative[6]. Pentru reuşita operaţiunii, termenii comparaţiei au fost aleşi dintre statele şi provinciile tributare, atât din perioada Islamului clasic (Nadjrân, Nubia, Armenia etc.), cât şi din sud-estul Europei (ţaratele bulgare de la sfârşitul secolului al XIV-lea, Serbia în 1372-1459, Bizanţul în secolele XIV-XV, Bosnia în 1389-1463, Albania în secolul al XV-lea, Ragusa, Hanatul Crimeei, Ucraina cazacilor zaporojeni din a doua jumătate a secolului al XVII-lea, Despotatul Moreea în secolul al XV-lea, o serie de insule din Marea Egee, precum Lesbos, Lemnos, Imbros, Chios în secolul al XV-lea şi Náxos, Andros în prima jumătate a secolului al XVI-lea).

De obicei, când istoricii vorbesc despre statele „vasale" sau tributare Imperiului otoman, dau ca exemple Valahia, Moldova, Transilvania, Ragusa şi Hanatul Crimeei. Însă trebuie să subliniez că existau particularităţi politice, militare şi financiare ale statutului lor faţă de Poartă. Aceste particularităţi îşi aveau originea în circumstanţele istorice care au dus la instaurarea unor relaţii de dependenţă, în poziţia geografică şi strategică, în avantajele economice şi comerciale sau în caracteristicile ideologice şi religioase (cazul Hanatului Crimeei). Unii turcologi, precum Klára Hegyi şi Géza Dávid, au subliniat în special diferenţele care au existat între statutul Transilvaniei faţă de Poarta otomană, pe de o parte, şi cel al Valahiei sau Moldovei, pe de altă parte[7]. Bineînţeles că ignorând aceste diferenţe se poate obţine un tablou incomplet şi fals, care nu corespunde realităţilor

5. Cantemir, *Othman History*, p. 276, n. 2.
6. J. Topolski, *Metodologia istoriei*, traducere de Aura Ţapu, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987, p. 325.
7. Dávid, „Administration", pp. 88-89 (care o citează pe Klára Hegyi, „A törökök berendezkedése meghódított országaikban", *Történelmi szemle*, 3, 1981, pp. 400-403).

vremii. Din această cauză, trebuie ţinut cont atât de schimbările istorice care au avut loc de-a lungul secolelor XV-XVIII, cât şi de specificul poziţiei Transilvaniei în cadrul imperiului între 1541 şi 1699, în comparaţie cu statutul Valahiei şi Moldovei. Totuşi, pentru definirea statutului lor politico-juridic din perspectivă otomană, esenţială este scoaterea în relief a trăsăturilor comune celor trei principate tributare, şi nu marcarea diferenţelor. Acesta era, probabil, şi motivul pentru care cartograful şi geograful francez N. Sanson d'Abbeville trasa cu aceeaşi linie roşie „frontierele" Valahiei, Moldovei, Transilvaniei şi Ragusei pe harta sa din 1655[8].

*

Vorbeam la început despre îmbogăţirea documentării de-a lungul celor cincisprezece ani care au trecut de la prima ediţie a acestei cărţi. Iniţial, călătoriile dintre anii 1992 şi 1997 mi-au permis – cu sprijinul Institutului de Studii Sud-Est Europene al Academiei Române – documentări de scurtă durată în arhive şi biblioteci din Istanbul, Sofia, Budapesta, Varşovia, Cracovia sau Praga, care s-au adăugat la cercetarea din arhivele şi bibliotecile din România. Stagiile de lungă durată efectuate în străinătate începând cu anul 1998 (deci după apariţia primei ediţii a acestei cărţi) mi-au oferit posibilitatea de a investiga fonduri documentare inedite şi a mă documenta în bogatele arhive şi biblioteci din Istanbul, Paris, Princeton, Washington şi Florenţa. Pentru aceasta trebuie să mulţumesc unor instituţii şi fundaţii care mi-au acordat sprijin financiar prin burse de cercetare, precum Mellon Foundation, American Research Institute in Turkey, Maison des Sciences de l'Homme şi École des Hautes Études en Sciences Sociales (Centre d'histoire du domain turc) din Paris, Fulbright Commission din Washington şi Bucureşti, Princeton University, European University Institute din Florenţa şi Folger Shakespeare Library din Washington.

Pentru înlesnirea accesului la documente şi literatura de specialitate, mulţumesc istoricilor şi personalului de la: Arhivele Naţionale ale României şi Biblioteca Academiei Române; Arhiva Otomană a Preşedinţiei Consiliului de Miniştri (Başbakanlık Osmanlı Arşivi), Biblioteca Süleymaniye (Süleymaniye Kütüphanesi), Biblioteca şi Arhivele Muzeului Palatului Topkapı (Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi), Library of American Research Institute in Turkey, Bibliothèque de l'Institut Français d'Études Anatoliennes, toate din Istanbul; Biblioteca „Kiril şi Metodiu" din Sofia; Arhiva Centrală de Acte Vechi (Archiwum Główne Akt Dawnych) din Varşovia şi Biblioteca Czartoryski din Cracovia; Biblioteca Academiei Maghiare de Ştiinţe – Secţia Orientalistică şi Arhivele Naţionale Maghiare (Magyar Országos Levéltár) din Budapesta; Bibliothèque nationale de France, Bibliothèque de l'Arsenal şi Archives du Ministère des Affaires Étrangères din Paris; Princeton University Library; Folger Shakespeare Library şi Library of Congress din Washington.

Sunt îndatorat colegilor români şi străini de la care am primit comentarii şi încurajări, în cadrul unor recenzii la prima ediţie a cărţii, în discuţii particulare sau în timpul unor simpozioane ştiinţifice (şi aici ţin să amintesc, în mod deosebit, fructuoasele dezbateri de la Rethimnon din 2003 şi Dubrovnik din 2009). Pentru modificari de natură tehnică ale notelor din prima ediţie ţin să mulţumesc doctoranzilor mei Damian Panaitescu şi Radu Dipratu. Bineînţeles, recunoştinţa mea se îndreaptă cu prisosinţă către conducerea Editurii Polirom, care a fost de acord – într-o perioadă dificilă din punct de vedere financiar – cu publicarea prezentei ediţii a cărţii mele.

Viorel Panaite
decembrie 2012

8. *Estats de l'Empire des Tvrqs en Evrope; et Pays circomvoisins; entre lesquels sont Hongrie, Transilvanie, Valaqvie, Moldavie, Petite Tatarie. Sujets, ou tributaires des Turqs. Par N. Sanson d'Abbeville, Geographe ordinaire du Roy*, Chez Pierre Mariette, Paris, 1655 (BAR, Bucureşti).

Abrevieri

Abrevieri uzuale

ar.	arabă
bulg.	bulgară
c.	cadru
C.	Coran
cap.	capitol
cf.	conform cu
ch.	chapitre, chapter
CM	Colecţia microfilme
d.Chr.	după Christos
d.H.	după Hegira
doc.	document
ed.	ediţie, editor
eng.	engleză
f.	folio
fr.	franceză
germ.	germană
gr.	greacă
it.	italiană
K	Karton (în arhivele poloneze)
lat.	latină
mf.	microfilm(e)
ms.	manuscris
n.	notă
n.m.	nota mea
nr.	număr
p.	pagină
pers.	persană
pl.	plural
r.	rolă
rom.	română
s.	serie
sec.	secol
sing.	singular
sl.	slavonă
subl.m.	sublinierea mea
supl.	supliment
t.	teczka (mapă mică în arhivele poloneze)
tc.	turcă
vol.	volum

Arhive, biblioteci, colecţii

AGAD	Archiwum Główne Akt Dawnych (Arhiva Centrală de Acte Vechi), Varşovia
AKW-Tureckie	Archiwum Koronne Warszawskie, Tureckie
AMAE	Archives du Ministère des Affaires Étrangères, Paris
ANR	Arhivele Naţionale ale României, Bucureşti
BA	Bibliothèque de l'Arsenal, Paris
BAR	Biblioteca Academiei Române, Bucureşti
BNF	Bibliothèque nationale de France, Paris
BOA	Başbakanlık Osmanlı Arşivi (Arhiva Otomană a Preşedinţiei Consiliului de Miniştri), Istanbul
DED	*Düvel-i Ecnebiye Defterleri* sau *Ecnebi Devletler Defterleri* (*Condicile Statelor Străine*)
DO	Division Orientale
EEN	Early English Newspapers
GYC	Garrett Yahuda Collection
LED	*Lehistan Ahidnâmesi Defteri*
MOL	Magyar Országos Levéltár (Arhivele Naţionale Maghiare), Budapesta
NAD	*Nemçelü Ahid Defteri* (*Condica tratatelor cu Austria din 975-1210/1567-1795*)
PRUL	Princeton University Library
SK	Süleymaniye Kütüphanesi (Biblioteca Süleymaniye), Istanbul
TKSMA	Topkapı Sarayi Muzesi Arşivi (Arhivele Muzeului Palatului Topkapı), Istanbul
TKSMK	Topkapı Sarayi Muzesi Kütüphanesi (Biblioteca Muzeului Palatului Topkapı), Istanbul

Periodice

AARMSI	*Analele Academiei Române. Memoriile Secţiunii Istorice* (Bucureşti)
AAS	*Asian and African Studies. Journal of the Israel Oriental Society* (Haifa)
AAWG	*Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse* (Göttingen)
AFDI	*Annales de la Faculté de Droit d'Istanbul*
AHDO	*Archives d'Histoire du Droit Oriental* (Bruxelles)
AI	*Anale de istorie* (Bucureşti)
AIESEE-B	*Bulletin de l'Association Internationale d'Études du Sud-Est Européen* (Bucureşti)
AIIAI	*Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie „A.D. Xenopol"* (Iaşi)
AIIC	*Anuarul Institutului de Istorie Cluj-Napoca*
AIPHOS	*Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves* (Bruxelles)
AJIL	*American Journal of International Law* (Washington)
Annales. ESC	*Annales. Economies. Sociétés. Civilisations* (Paris)
AO	*Archiv Orientální* (Praga)
AOH	*Acta Orientalia. Academiae Scientiarum Hungaricae* (Budapesta)
AOtt	*Archivum Ottomanicum* (Haga – Leiden)
Arabica	*Arabica. Revue d'études arabes* (Paris)
AUB	*Analele Universităţii din Bucureşti. Istorie (Filozofie. Drept)*
AÜSBFD	*Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* (Ankara)
Belgeler	*Belgeler. Türk Tarih Belgeleri Dergisi* (Ankara)
Belleten	*Belleten. Türk Tarih Kurumu* (Ankara)

BEO	*Bulletin d'Études Orientales* (Damasc)
BS	*Balkan Studies* (Thessaloniki)
BSOAS	*Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (Londra)
Byzantion	*Byzantion. Revue Internationale des Études Byzantines* (Paris, Liège, Bruxelles)
BZ	*Byzantinische Zeitschrift* (Leipzig, München)
CCM	*Cahiers de Civilisation Médiévale* (Poitiers)
CHM	*Cahiers d'Histoire Médiévale* (Lausanne)
CICSEE	*Cercetări de istorie şi civilizaţie sud-est-europeană* (Bucureşti)
CLSO	*Caietele Laboratorului de Studii Otomane* (Bucureşti)
CMRS	*Cahiers du monde russe et soviétique* (Paris)
DO	*Dissertationes Orientales* (Praga)
DOP	*Dumbarton Oaks Papers* (Washington)
EB	*Études Balkaniques* (Sofia)
ETR	*Études théologiques et religieuses* (Paris)
GOTR	*The Greek Orthodox Theological Review*
IJMES	*International Journal of Middle East Studies* (Londra – New York)
IQ	*The Islamic Quarterly* (Londra)
ITED	*Islâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi/Review of the Institute of Islamic Studies* (Istanbul)
JA	*Journal Asiatique* (Paris)
JAH	*Journal of Asian History* (Wiesbaden)
JAOS	*Journal of the American Oriental Society*
JESHO	*Journal of the Economic and Social History of the Orient* (Leiden)
JIH	*The Journal of Interdisciplinary History* (Cambridge, Ma.)
JNES	*Journal of Near-Eastern Studies* (Chicago)
JPHS	*Journal of the Pakistan Historical Society* (Karachi)
JRAS	*Journal of the Royal Asiatic Society* (Londra)
JTS-TBA	*Journal of Turkish Studies/Türklük Bilgisi Araştırmaları* (Harvard University)
MOG	*Mitteilungen zur Osmanischen Geschichte* (Viena)
MOS	*Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs* (Viena)
NEH	*Nouvelles Études d'Histoire* (Bucureşti)
OA-JOS	*Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies* (Istanbul)
OCP	*Orientalia Christiana Periodica* (Roma)
OLP	*Orientalia Lovaniensia Periodica* (Leuven)
RA	*Revista Arhivelor* (Bucureşti)
RdC	*Recueil des cours. Académie de Droit International* (Paris)
RdI	*Revista de Istorie* (Bucureşti)
REI	*Revue des Études Islamiques* (Paris)
RER	*Revue des Études Roumaines* (Paris)
RESEE	*Revue des Études Sud-Est Européennes* (Bucarest)
RFR	*Revista Fundaţiilor Regale* (Bucureşti)
RHD	*Revue d'histoire diplomatique* (Paris)
RHSEE	*Revue Historique du Sud-Est Européen* (Bucureşti)
RI	*Revista Istorică* (Bucureşti)
RIDC	*Revue internationale de droit comparé*
RIR	*Revista Istorică Română* (Bucureşti)
RMM	*Revue du monde musulman* (Paris)
RO	*Rocznik Orientalistyczny* (Varşovia)
ROMM	*Revue de l'Occident musulman et de la Mediterranée* (Aix-en-Provence)
RRH	*Revue Roumaine d'Histoire* (Bucureşti)
SAI	*Studii şi articole de istorie* (Bucureşti)
SAO	*Stvdia et Acta Orientalia* (Bucureşti)

SF	*Südost-Forschungen* (München)
SI	*Studia Islamica* (Paris)
SMIM	*Studii şi materiale de istorie medie* (Bucureşti)
St.RdI	*Studii. Revistă de istorie* (Bucureşti)
TD	*Istanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi. Tarih Enstitüsü Dergisi*
TOEM	*Tarih-i Osmanı Encümeni Mecmuası (Türk Tarih Encümeni Mecmuası)* (Istanbul)
TRHS	*Transactions of the Royal Historical Society* (Londra)
Turcica	*Turcica. Revue d'études turques* (Paris, Louvain, Strasbourg)
TV	*Tarih Vesikaları* (Istanbul, Ankara)
WZKM	*Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* (Viena)
ZDMG	*Zeitschrift der Morgenlandischen Gesellschaft* (Wiesbaden)

Transliteraţia termenilor turco-islamici

În cursul expunerii mele, pentru transliteraţia termenilor aparţinând civilizaţiei Islamului, şi nu strict celei otomane am folosit drept ghid *Encyclopédie de l'Islam/The Encyclopaedia of Islam* (nouvelle édition/new edition, B. Lewis, Ch. Pellat, J. Schacht, E.J. Brill, Paris-Leyden, 2000 – de exemplu, *dh, dj, gh, kh, sh, w* pentru *z, c, g, k, ş, v* din turca modernă), dar printr-o permanentă confruntare cu *Redhouse Turkish-English Dictionary* şi *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat* de Ferit Devellioğğlu. Totodată, conform unei practici întâlnite în volumele de documente şi cronici publicate la noi, în cursul şi pentru uşurarea expunerii mele, unii termeni otomani au fost transliteraţi conform particularităţilor limbii române, fără a mai fi tipăriţi cu litere cursive, mai ales atunci când rădăcina cuvântului a suferit modificări în timpul declinării sau conjugării (de exemplu, sangeac, beilerbeiului, gizia etc.). Pentru termenii şi pasajele extrase direct din izvoarele otomane, inclusiv lunile musulmane, am indicat între paranteze – conform unei practici acceptate de turcologi – transliteraţia în alfabetul turc modern. Nu am modificat titlurile unor articole sau cărţi folosind regulile amintite mai sus. Pentru nespecialişti, ţin să subliniez că *â* din termenii otomani (geografici, istorici, lingvistici etc.) nu reprezintă litera *â* din alfabetul limbii române, ci litera *a* (dar un *a* lung, în pronunţie), iar litera *î* din aceiaşi termeni se citeşte *i*. Iată principalele corespondenţe dintre alfabetul osman, alfabetul turc modern, transliteraţia din *Enciclopedia Islamului* (varianta engleză) şi alfabetul român:

alfabetul osman	turca modernă	Enciclopedia Islamului	alfabetul român
elif	â, a, e, i	â, a, e, i	a (lung)
çim	ç	ç	ç, ci
cim	c, ğ	dj, j, ğ	g, gi
hı	h	kh	h
zal	z	dh	z
şin	ş	sh	ş
ayin	‘	‘	
gayin	g	gh	g (moale)
kef	k, g, ğ, n	k	c
kaf	k	q, k	c
vav	v, o, ö u, ü, û w, û	v	
yi	y, i, î, ı	y, i, ı	i, î
	çe, çi		ce, ci
	ce, ci		ge, gi
	ge, gi		ghe, ghi

Capitolul 1

Surse juridice. Izvoare istorice

Nu îmi propun aici o prezentare în detaliu a tuturor surselor folosite în timpul investigaţiei, ci numai a acelora relevante pentru dreptul otoman al popoarelor. Mai întâi vom înfăţişa textele cu caracter juridico-religios, în care războiul, pacea şi regimul nemusulmanilor au fost definite după criteriile specifice dreptului islamic. Pentru ideologia „războiului sfânt" la otomani sunt semnificative „cărţile de cucerire" (*fetihnâme*) şi „cronicile expediţiilor sfinte" (*gazavâtnâme)*, iar o prezentare aparte a acestora a apărut ca necesară. Dintre izvoarele otomane de cancelarie m-am oprit, pentru o expunere în detaliu, asupra „cărţilor imperiale de legământ" (*'ahdnâme-i hümayûn*), întrucât ele ilustrează cel mai bine concepţia Porţii despre pace, război, comerţ şi străini. S-au bucurat de o atenţie specială cronicile otomane (denumite cu un termen generic, *Tevârih-i Âl-i Osman*), care au umplut adeseori golul informativ creat prin absenţa documentelor de cancelarie, mai ales pentru perioada de început, cuprinsă între secolul al XIV-lea şi prima jumătate a secolului al XVI-lea.

Scrieri juridico-religioase

Pentru a descifra terminologia şi regulile juridice musulmane privitoare la relaţiile cu nemusulmanii din perspectiva războiului, păcii şi comerţului se impun ca surse fundamentale: Coranul, textele de drept islamic al popoarelor (*kitab as-siyar*) şi „consultaţiile juridice" (sing. *fetvâ*).

Al-Kur'ân

În scrierea sfântă a musulmanilor se regăsesc o parte din regulile care trebuiau să ghideze comunitatea musulmană (*Umma*; tc. *Ümmet)*, inclusiv noţiuni fundamentale ale viitorului drept islamic al popoarelor[1]. Iată de ce Coranul s-a constituit în una din sursele importante şi necesare pentru descifrarea principiilor juridico-religioase care urmau să guverneze relaţiile dintre musulmani şi nemusulmani. Din dorinţa de a compara şi a verifica terminologia rezultată în urma traducerilor, am folosit patru ediţii ale Coranului, al cărui text în arabă este însoţit de comentarii competente: traducerea în franceză realizată

1. Schacht, „Law and Justice", p. 565.

de Muhammad Hamidullah[2], monumentala ediţie a lui Abdullah Yusuf Ali, cu text arab, traducere în limba engleză şi adnotări masive[3], o traducere în limba turcă modernă, care include şi textul arab original[4], traducerea în limba română publicată de Silvestru Octavian Isopescul în 1912[5]. Detalii despre rolul şi locul Coranului, ca sursă juridică originară, în structurarea dreptului islamic al popoarelor vor fi oferite în capitolele următoare.

Kitâb as-siyar

În Islamul clasic, scrierile despre dreptul ginţilor erau abundente. Alfred Morabia sublinia acest lucru, remarcând că, practic, de-a lungul secolelor VIII-X, nici o lucrare de drept (*fikh*), culegere de tradiţii sau expunere a instituţiilor islamice nu era lipsită de o secţiune consacrată *siyar*-ului sau *djihâd*-ului. Fiecare autor musulman se simţea obligat să rezume şi să sistematizeze „un secol şi jumătate de practică şi speculaţie [juridică – n.m.]"[6]. Prescripţiile despre dreptul războiului şi al păcii, dar şi despre alte noţiuni strâns legate de acesta (*hükumet*, *kharâdj*, *djizya* etc.) nu ocupau un loc determinat în codurile de legi care tratau global ramurile dreptului islamic, însă erau o prezenţă constantă în acestea[7]. Astfel, legile războiului şi păcii în viziune musulmană sunt expuse sumar, de cele mai multe ori în câteva capitole scurte (care poartă în titlu *siyar*, *djihâd*, *djizya*, *kharâdj*, *müste'min* etc.) înglobate în tratatele generale de drept islamic.

Mai rare, dar cu atât mai meritorii erau lucrările consacrate integral definirii conduitei pe care musulmanii trebuiau să o urmeze în relaţiile lor cu popoarele nemusulmane (în arabă, *siyar*). Ele erau intitulate, cel mai des, *Kitâb as-siyar* („Cartea regulilor de conduită" sau „Cartea guvernării statelor"), *Kitâb al-djihâd* („Cartea războiului sfânt") sau *Kitâb al-kharâdj* („Cartea impozitului funciar"). Bineînţeles, aceste texte juridice sunt inegale, şi cantitativ, şi calitativ. Învăţaţii tratau în mod diferit problemele ce priveau relaţiile dintre musulmani şi nemusulmani, cu mai multe sau mai puţine detalii, într-un mod mai sistematizat sau mai confuz. Dintre tratatele de drept islamic, mai relevante pentru lucrarea noastră sunt cele scrise de hanefiţi, deoarece otomanii au adoptat în plan juridic şcoala întemeiată de Abu Hanifa (în turcă, Ebu Hanife). Dar, deoarece dreptul islamic al popoarelor nu era diferit, în trăsăturile sale esenţiale, de la o şcoală juridică la alta, nici măcar de la o sectă la alta, am folosit şi scrieri shafi'ite, malikite sau hanbalite, ba chiar am făcut trimiteri şi la autori shi'iţi sau kharidjiţi. Voi enumera în continuare numai acele texte juridice care s-au constituit în izvoare pentru lucrarea mea, căutând să le încadrez în evoluţia generală a dreptului islamic al popoarelor şi să le anexez câteva date biografice despre autorii lor.

Numele şcolii hanefite de drept islamic vine de la întemeietorul ei, Abu Hanifa al-Nu'mân b. Thâbit (80-150/699-767)[8], care la mijlocul secolului al VIII-lea devenea

2. *Le Saint Coran*, traduction et commentaire de Muhammad Hamidullah, nouvelle édition, Amana Corporation, Maryland, 1989.
3. *The Holy Qur'an*, text, translation and commentary by Abdullah Yusuf Ali, Shaik Muhammad Ashraf, Lahore, 1938 (prima ediţie, Shaik Muhammad Ashraf, Lahore, 1934).
4. *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Meâli*, Hazırlayanlar: prof. dr. Ali Özek (şi alţi cinci colaboratori), Medine-i Münevere, 1412/1992.
5. *Coranul*, traducere din arabă de dr. Silvestru Octavian Isopescul, Editura Autorului, Cernăuţi, 1912.
6. Morabia, *Ğihad*, p. 286.
7. Rechid, „Islam", p. 384; Armanazi, *Islam*, p. 42, n. 1; Kruse, „Shaybani", p. 56.
8. Specificăm aici o regulă, general acceptată în lucrările de specialitate, pe care am adoptat-o şi aici: când indicăm doi ani despărţiţi de o bară, primul reprezintă data *după calendarul musulman (după*

principala autoritate juridică a *şeri'at*-ului în oraşul Kufa. Nu ne-a rămas nici o lucrare scrisă de la Abu Hanifa[9]. Dar învăţătura lui în domeniul dreptului islamic a fost preluată şi dezvoltată de discipolul său, Abu Yusuf Ya'kub (113-182/731-798)[10]. În calitate de jurisconsult la Kufa şi Bagdad, acesta scria la porunca califului Harun ar-Rashid (786-809) o carte fundamentală pentru dreptul islamic al popoarelor de rit hanefit, intitulată *Kitâb al-kharâdj* („Cartea impozitului funciar")[11]: „Prinţul credincioşilor – preciza autorul în prefaţa lucrării sale – mi-a cerut să-i scriu o carte care să cuprindă toate regulile ce trebuie să ghideze perceperea impozitului funciar, dijmelor, impozitelor şi tributurilor [luate inamicului învins] şi în care să arăt, să explic şi să comentez principiile după care el trebuie să acţioneze. Acesta este scopul cărţii"[12]. Prin opera sa, care mai cuprinde şi alte lucrări, Abu Yusuf Ya'kub a fost – după aprecierea învăţaţilor arabi care l-au urmat – primul şi adevăratul sistematizator al şcolii hanefite de drept islamic: „El a propagat tezele lui Abu Hanifa în toate părţile lumii"; fără el „nimeni n-ar fi auzit vreodată de Abu Hanifa"[13]. „Cartea impozitului funciar" a fost tradusă în turceşte de Rodosizade Mehmed Ayasluği (m. 1113/1701-1702) la ordinul marelui vizir Kara Mustafa Paşa (precizare făcută chiar la începutul manuscrisului), care a vrut să ştie cum să procedeze în relaţiile cu nemusulmanii (în special, impunerea tributului) în timpul expediţiei pentru cucerirea Vienei din 1683[14].

Un titlu identic – *Kitâb al-kharâdj* – ne-a parvenit de la un alt jurist-teolog al vremii, contemporan cu Abu Yusuf Ya'kub. Numele său: Yahyâ bin Adâm (m. 818). Lucrarea sa despre tribut (impozitul funciar), practic un ghid juridic pentru organizarea financiară a statului musulman, a fost tradusă din arabă, alături de alte lucrări similare, de A. Ben Shemesh[15].

Dar cea mai completă sinteză a tezelor lui Abu Hanifa a fost realizată de celălalt mare discipol al său, juristul Muhammad al-Shaybânî (132-189/749-805)[16]. Lucrarea sa fundamentală este *Kitâb as-Siyar al-Kabîr* („Marea carte a guvernării statelor") şi ne-a

---

Hegira – d.H.), iar al doilea data *după calendarul creştin (după Christos – d.Chr.)*. Pentru a uşura lectura am renunţat să indicăm cele două abrevieri. De asemenea, toate secolele şi anii care apar singuri în text reprezintă date din calendarul creştin.

9. Scurte biografii ale acestui celebru învăţat arab ne oferă J. Schacht, „Abu Hanifa", în *EI-2*, vol. I, pp. 126-128; Özel, *Hanefi*, pp. 11-13. Se cunosc puţine date biografice despre Abu Hanifa şi cele mai multe sunt contradictorii. Chiar şi despre moartea sa există mai multe variante, deşi este sigur că a decedat în timpul detenţiei sale într-o închisoare din Bagdad. J. Schacht consideră drept cauză probabilă a închiderii lui Abu Hanifa – deşi circulă mai multe legende în acest sens – remarcile imprudente pe care marele învăţat le-ar fi făcut la adresa puterii în timpul răscoalei Alizilor din anul 145/762.
10. Despre Abu Yusuf Ya'kub, vezi Morabia, *Ğihad*, p. 289.
11. Abou Yousuf Ya'koub, *Le livre de l'impôt foncier* (*Kitâb el-kharâdj*), traduit et annoté par E. Fagnan, Geothner, Paris, 1921. Tot Abu Yusuf este autorul unei lucrări despre „războiul sfânt", prin care celebrul jurist respingea tezele avansate de un alt jurist, al-Awzâ'î (m. 774, Beirut), într-o scriere intitulată *Kitâb as-siyar*. Cu acest prilej, Abu Yusuf sistematiza în spirit hanefit regulile ce trebuiau să ghideze războaiele purtate de musulmani cu infidelii. Din păcate, această scriere nu s-a păstrat până astăzi.
12. Abu Yusuf, *Kitâb*, p. 1.
13. *Cf.* E. Fagnan, în „Avertissment" la Abu Yusuf, *Kitâb*, p. XIII.
14. Pe prima pagină a manuscrisului se poate citi: *sadr 'azam sabık Kara Mustafa Paşa'nın tevsiyesi üzere tercüme eyledüği Kitâb-ı harâc-ı Abu Yusuf* (TKSMK, R. 615, ms. de 127 folio, scris în timpul expediţiei din 1094/1683); SK, Lala Ismail 85. Vezi şi Viorel Panaite, „Islamic Tradition and Ottoman Law of Nations", în *The Turks*, vol. 3: *The Ottomans*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2002, pp. 597-604.
15. Yahya bin Adâm, *Kitâb*, pp. 23-109.
16. Despre viaţa lui al-Shaybânî (în turcă, eş-Şeybânî), detalii găsim la: Morabia, *Ğihad*, pp. 289-290; Özel, *Hanefi*, pp. 22-24; *Shaybani's Siyar*, pp. 26-38.

parvenit prin intermediul comentariilor realizate în secolul al XI-lea de Muhammad ibn Ahmad al-Sarakhsî (400-483/1009-1090)[17]. Numele celor doi învăţaţi arabi nu pot fi disociate. Masivul cod de legi este primul adevărat tratat de drept islamic al popoarelor, deoarece autorul depăşeşte naraţiunea vechilor practici glorioase, realizând pentru prima dată „codificarea normelor juridice islamice pentru conduita unui viitor imperiu"[18]. Este şi motivul pentru care toţi cei care l-au studiat, de la J. von Hammer-Purgstall încoace, l-au numit „Hugo Grotius al Islamului"[19]. Muhammad Munîb 'Ayıntâbi (m. 1238/1822) a realizat în anii 1211-1213/1796-1798 prima traducere[20] în limba turco-osmană a comentariilor lui al-Sarakhsî, motivându-şi acţiunea prin inexistenţa unei variante în altă limbă decât cea arabă. Datele abundente pe care al-Shaybânî le oferea despre dreptul islamic al popoarelor l-au determinat pe sultanul Mahmud II (1808-1839), după un prim refuz al lui Selim III[21], să ordone tipărirea acestei traduceri în 1241/1825, deci după moartea lui 'Ayıntâbî[22]. Ulterior, fragmente din această lucrare au fost traduse în franceză de A.J. du Caurroy şi incluse într-un amplu articol consacrat dreptului islamic sunnit de rit hanefit (publicat în *Journal Asiatique* între anii 1848 şi 1853)[23]. Cea mai recentă traducere a lucrării lui al-Shaybânî şi, implicit, a comentariilor lui al-Sarakhsî – la care voi face şi eu trimiterile de rigoare – este o traducere completă. Ea a fost realizată în limba franceză de un mare specialist în dreptul islamic al popoarelor, Muhammad Hamidullah, şi a fost publicată la Ankara între 1989 şi 1991, cu ocazia comemorării a 900 de ani de la moartea lui al-Sarakhsî[24]. O sinteză a legilor islamice despre relaţiile cu nemusulmanii a fost inclusă – conform structurii standard a unui tratat de drept – sub forma unui capitol intitulat „Kitâb as-siyar", într-o lucrare mai amplă consacrată de al-Shaybânî dreptului islamic[25].

Tezele fundamentale ale dreptului islamic al popoarelor din primele lucrări hanefite sau ale altor şcoli juridice (shafi'ită, malikită, hanbalită)[26], deci din secolele VII-IX, au

17. Comentariile lui al-Sarakhsî (în turcă, es-Serahsî) au fost editate în mai multe rânduri în limba arabă (la Cairo, între 1957 şi 1960 în trei volume şi în 1971 în cinci volume).
18. Morabia, *Ğihad*, p. 290.
19. Cu ocazia recenzării traducerii turceşti a comentariilor lui al-Sarakhsî din 1241/1825, J. von Hammer-Purgstall îl numea pe al-Shaybânî, pentru prima dată, „Hugo Grotius al Islamului" (în *Jahrbücher der Literatur*, Wien, 1827, vol. 40, p. 40, *cf. Shaybani's Siyar*, p. 56). Mult mai târziu, H. Kruse va face cunoscut acest apelativ pe scară largă, inclusiv în lumea musulmană (H. Kruse, „Die Begrundung der islamischen Volkerrechtslehre – Muhammad al-Shaybani – «Hugo Grotius der Moslimen»", *Saeculum* [Munich], 5, 1954, pp. 221-241).
20. Traducătorul a intervenit adeseori în text, aşa cum mărturiseşte încă din start (M. Hamidullah, „Avant-Propos" la Shaybânî, *Kitâb as-Siyar*, I, p. LII).
21. 'Ayıntâbî şi-a prezentat traducerea lui Selim III prin intermediul marelui vizir şi al *şeyh ül-Islâm*-ului (M. Hamidullah, „Avant-Propos" la Shaybânî, *Kitâb as-Siyar*, I, p. LII).
22. Es-Serahsî, *Şerh es-Siyeru'l-kebîr*, türkçeye tercüme: Mehmed Münib 'Ayıntâbî, Cild I-II, Kostantiniye, 1241/1825. Un exemplar al acestei traduceri se află la Biblioteca „Kiril şi Metodiu" din Sofia. O încercare de traducere în turca modernă este es-Serahsî, *Siyer-i Kebir. Islâm Devletler Hukuku*, I cild (çeviren: M. Said Simsek ve I. Sarmuş), Istanbul, 1980.
23. M. Du Caurroy, „Législation musulmane sunnite: rite hanéfi", *JA*, IV, 12 (1848) – V, 2 (1853).
24. Muhammad ibn al-Hasan ach-Chaibânî, *Le Grand Livre de la Conduite de l'Etat (Kitâb as-Siyar al-Kabîr). Commenté par... al-Sarakhsî*, traduit par M. Hamidullah, tome I-IV, Editions Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 1989-1991.
25. Această parte a lucrării intitulate *Kitâb al-Asl* a fost tradusă în limba engleză de M. Khadduri în 1966: *The Islamic Law of Nations: Shâybânî's Siyar*, translated with an introduction, notes and appendices by M. Khadduri, Baltimore, Maryland, 1966.
26. Conform lui Ya'kov Meron, aceste lucrări alcătuiesc în Islam „dreptul vechi" (*ancient law*) (Y. Meron, „The Development of Legal Thought in Hanefi Texts", *SI*, XXX, 1969, pp. 73-119).

fost reluate, comentate, eventual sistematizate de alţi învăţaţi musulmani în secolele X-XII[27]. În această perioadă – mai precis, în secolul al XI-lea –, apare şi „literatura politică" care, criticând disfuncţionalităţile relevate de practică, explica rolul şi locul – totuşi, ideale – ale instituţiilor de drept public musulman în structura puterii imperiale[28]. Din această categorie face parte şi lucrarea fundamentală a shafi'itului al-Mâwardî (în turcă, al-Maverdi) (364-450/974-1058)[29], intitulată *al-Ahkâm al-Sultâniyah* („Statutele guvernării")[30], care a fost considerată de unii islamologi „le plus important traité de droit public du sunnisme"[31]. În ce mă priveşte, o voi folosi cu rezerve în comentariile mele, întrucât otomanii au fost hanefiţi în lege, iar autorul aparţinea altei şcoli juridice.

Tot din această perioadă, s-au impus prin claritate paginile despre legile păcii şi ale războiului în Islam scrise de *kadi*-ul Ibn Ruşd/Averroes (1126-1198), care din punct de vedere juridic aparţinea şcolii malikite din Spania. Este vorba, mai precis, de capitolul consacrat „războiului sfânt" (*djihâd*) dintr-o scriere juridică a celebrului filozof arab[32].

În Islam, „dreptul post-clasic" este format din lucrările juridice din secolele XIII-XVII, inclusiv cele din zona anatoliană. Din schema evoluţiei gândirii juridice hanefite publicată de Y. Meron, reiese clar că tratatele de drept islamic scrise de otomani în secolele XV-XVII îşi trag seva din textele anterioare de profil, fie că provin din Asia centrală, din Irak, din Siria sau din Egipt[33]. Înainte de toate să notăm o veche scriere anatoliană în limba turcă din secolul al XIV-lea consacrată „războiului sfânt", publicată într-o ediţie critică de Şinasi Tekin[34].

Cele mai reprezentative tratate de drept islamic[35] realizate în spaţiul otoman în secolele XV-XVII aparţin lui Molla Hüsrev şi Ibrahim al-Halebî.

Molla Hüsrev (m. 885/1480)[36], a cărui origine este nelămurită încă, a parcurs întreaga ierarhie a *ulema*-lelor otomane: *kâdı* de Adrianopol, *kâdı-asker* de Rumelia, pentru a fi

27. Ele formează, după acelaşi autor amintit mai sus, „dreptul clasic" (*classical law*) (Y. Meron, „The Development of Legal Thought in Hanefi Texts", *SI*, XXX, 1969, pp. 73-119).
28. Miquel, *Géographie humaine*, p. 21, n. 2.
29. Născut la Basra, Abu'l Hasan 'Alî ibn Muhammad ibn Habib al-Mâwardî a fost succesiv *kadi*, *şeyh*, „judecător al judecătorilor", consilier al califilor al-Kâdir şi al-Kâ'im (422-467 d.H.) (pentru alte date biografice şi despre opera lui al-Maverdî, vezi E. Fagnan, „Introduction" la Mawerdi, *Statuts*, pp. V-XIII; Morabia, *Ğihad*, p. 295; Decei, „*Sulhnâme*", p. 136).
30. Lucrarea a fost tradusă de E. Fagnan în limba franceză: Mawerdi (Aboul-Hasan Ali), *Les statuts gouvernementaux; ou Règles de droit public et administratif*, traduction et notes de E. Fagnan, Alger, Paris, 1915. Primul capitol, „Du contrat d'imâmat", ne este accesibil şi prin volumul El-Mawerdi, *Le droit du Califat*, introduction, traduction et notes du Comte Léon Ostrorog, Paris, 1925.
31. Morabia, *Ğihad*, p. 295.
32. Tradus în engleză de R. Peters: *Jihad in Mediaeval and Modern Islam: The Chapter on Jihad from Averroes' legal handbook „Bidâyat al-Mudjtahid"*, translated and annotated by Rudolph Peters, E.J. Brill, Leiden, 1977, pp. 9-25.
33. *Post-Classical Law* (Meron, „Hanefi Texts", pp. 73-119).
34. Şinasi Tekin, „XIV. Yüzyılda yazılmış Gazilik Tarikası «Gâziliğin Yolları» adlı bir eski Anadolu Türkçesi metni ve *gazâ/cihâd* kavramları hakkında" [„Despre textul scris în secolul al XIV-lea în vechea turcă anatoliană aparţinând Sectei gaziilor (şi) intitulat «Căile războiului sfânt» şi despre noţiunile *gazâ/cihâd*"], *JTS-TBA*, vol. 13, 1989, pp. 139-204 (texte între pp. 156 şi 204).
35. Nicola Melis s-a concentrat în ultima vreme asupra unor jurişti otomani care au scris despre *djihâd*, precum Abu al-Barakat Hasan al-Şurunbulali (m. 1069/1658) (Nicola Melis, „A seventeenth-century Hanafi treatise on rebellion and *Jihâd* in the Ottoman age", *Eurasian Studies*, II, 2, 2003, pp. 215-226).
36. Numele său a fost transliterat şi Khosrew, Hosrov, Hosrou, Hosrowa. Scurte biografii ne oferă: F. Babinger, „Molla Khosrew", în *EI-2*, tom V, (livr. 79-80), 1979, p. 33; Özel, *Hanefi*, pp. 102-103; Meron, „Hanefi Texts", pp. 115-116. Detalii găsim în Repp, *Müfti*, pp. 154-166 (Molla Husrev).

adus de Mehmed II la cea mai înaltă treaptă, cea de „cap al învăţaţilor" (*şeyh ül-Islâm*)[37], în 1469, funcţie în care a activat timp de 20 de ani, până la moartea sa. S-a bucurat de o largă autoritate în timpul vieţii, dar şi după dispariţia sa. De altfel, însuşi Mehmed II îl numea „Abu Hanifa al timpului nostru"[38]. Principala lucrare care ne-a parvenit de la Molla Hüsrev este intitulată *Dürer ül-hukkâm fî şerh gürer ül-ahkâm* şi a fost scrisă între anii 1473 şi 1479. În ea sunt reluate şi sistematizate opinii din dreptul islamic vechi şi clasic, începând chiar cu Abu Bakr, urmaşul lui Muhammad[39]. Tratatul de drept islamic a lui Hüsrev a fost tradus din arabă în turco-osmană de Ahmed b. Ali al-Ankarâvî în 1043/1632 (*Terceme-i Dürer al-hükkâm ve gurar al-ahkâm*) şi tipărit în mai multe rânduri în secolul al XIX-lea[40]. Conform obiceiului, învăţatul otoman consacră, printre altele, şi capitole distincte – ce-i drept, scurte – aspectelor legate de relaţiile cu nemusulmanii: „războiul sfânt" (*kitâb al-cihâd*), tributul plătit de nemusulmani (*fasl fî al-cizye*) sau regimul străinilor (*bâb al-müste'min*)[41].

În secolul al XVI-lea, marele jurist-teolog Ibrahim al-Halebî (m. 956/1549)[42] a fost cel care, alături de *şeyh ül-Islâm*-ul Ebussuud Efendi, a pus o amprentă puternică asupra dreptului islamic, contribuind decisiv la implantarea acestuia în lumea otomană. S-a născut la Alep, dar a activat în special la Cairo până la cucerirea Egiptului de către Selim I în 1517. Atunci s-a mutat la Istanbul, unde a rămas până la moartea sa, la venerabila vârstă de 90 de ani. Opera fundamentală a lui Ibrahim al-Halebî se numea *Mülteka el-Abhur* („Confluenţa mărilor"), al cărei titlu se datora faptului că acest tratat de drept islamic reunea opiniile a şase jurişti arabi ce scriseseră în secolele XI-XIV[43], ale căror lucrări erau privite de al-Halebî ca şase „mări". Efortul său de sinteză a fost apreciat ulterior de toţi cei care l-au tradus şi l-au comentat, lucrarea sa fiind considerată „una dintre cărţile cele mai importante ale Islamului" sau „the fully developed doctrine of Hanafi Law"[44]. Textul lui Ibrahim al-Halebî a fost tradus de mai multe ori din arabă în turco-osmană, primul traducător fiind Mehmed Tahir b. Mehmed Râhîmî (m. 1065/1654-1655) în prima jumătate a secolului al XVII-lea[45]. Dar cea mai cunoscută traducere în osmană a fost realizată în secolul al XVIII-lea de Mehmed b. Mehmed Efendi Mevkûfâtî (m. 1174/1760-1761)[46],

37. Este denumirea pe care o găsim în *kanunnâme*-lele lui Mehmed II: „*Şeyh ül-Islâm* este capul *ulema*-lelor" (*Turski izvori za istoria na pravete v bulgarskite zemli* [*Izvoare turceşti despre istoria dreptului pe pământurile bulgăreşti*], I, ed. D. Galabov, Sofia, 1961, p. 11).
38. Shaw, *Ottoman Empire*, I, p. 144.
39. Opiniile consemnate nu aparţin numai juriştilor hanefiţi (Abel, „Djizya", p. 7).
40. Mai multe exemplare manuscrise sau tipărite se găsesc la Bilbioteca Süleymaniye din Istanbul şi la Biblioteca Naţională „Kiril şi Metodiu" din Sofia. Am folosit Molla Hüsrev, *Dürer ül-hukkâm fî şerh gürer ül-ahkâm*, I-II, Kostantiniye, 1258 (1842-1843). Vezi şi Panaite, „Islamic Tradition", pp. 597-604.
41. Hüsrev, *Dürer*, I, pp. 195-221. O ediţie în italiană a părţii despre „război sfânt" din tratatul lui Hüsrev a fost publicată de Nicola Melis, *Trattato sulla guerra. Il Kitab Al-Gihad di Molla Hüsrev*, Aipsa, Cagliari, 2002.
42. Detalii la J. Schacht, „Al-Halebî", în *EI-2*, vol. III, p. 90; Özel, *Hanefi*, pp. 114-115.
43. Cei şase jurişti musulmani sunt, în ordine cronologică: al-Kudurî (m. 428/1037), al-Marghinânî (m. 593/1197), Tadj al-Shari'a (m. 661/1263), Madj ed-Dîn (m. 683/1284), Muzafer al-Dîn ibn Sa'dî (m. 692/1293) şi al-Nasafi (m. 710/1310) (Milliot, *Droit*, p. 24).
44. F. Le Blanc Hackluya, *Histoire de l'Islamisme*, Paris, 1892, pp. 29-30; Schacht, *Islamic Law*, p. 112.
45. Mehmed Tahir b. Mehmed Râhîmî, *Tercüme-i Mültekâ'l-ebhür* (TKSMK, E.H. 788; ms. de 637 folio, copiat în 1221/1806-1807). Vezi şi Panaite, „Islamic Tradition", pp. 597-604.
46. Mehmed b. Mehmed Efendi Mevkûfâtî, *Tercüme-i Mültekâ'l-ebhür* (TKSMK, A 892, ms. de 360 folio; vezi şi TKSMK, A. 892). Mai multe manuscrise ale *Mültekâ'l-ebhür* sunt păstrate la Biblioteca Süleymaniye din Istanbul (de exemplu, SK, Nazif Ef. 8).

fiind publicată de mai multe ori de-a lungul secolului al XIX-lea cu titlul *Şerh-i Mültekâ'l-Ebhür* („Comentariu la Confluenţa Mărilor")[47]. O ediţie din 1993 a acestei scrieri, la care se vor face trimiteri de-a lungul lucrării, este şi prima în care textul arab e însoţit de traducere în limba turcă modernă[48]. Cel care a tradus această scriere juridică pentru prima dată (respectiv la sfârşitul secolului al XVIII-lea) într-o limbă europeană – marcând astfel un pas decisiv în cunoaşterea dreptului musulman de către europeni – a fost Ignace Mouradgea d'Ohsson, sub titlul *Tableau général de l'Empire Ottoman*[49]. În secolul al XIX-lea, şi F.A. Belin şi Du Caurroy au folosit din plin tratatul lui Ibrahim al-Halebî pentru redactarea propriilor studii despre dreptul islamic[50]. Respectând tradiţia *şeri'at*-ului, Ibrahim al-Halebî consacra capitole distincte diferitelor aspecte ale dreptului islamic, inclusiv problemelor care priveau relaţiile cu nemusulmanii: „*Kitâb as-siyar*", „*Bâb al-uşr ve al-harâc*" sau „*Bâb-ı ahkâm al-müste'min*"[51].

În ciuda acestor scrieri importante pentru Islam, otomanii au avut o contribuţie slabă în domeniul ştiinţelor juridice. În virtutea interzicerii inovaţiilor în ştiinţele religioase încă din secolul al X-lea, operele *ulema*-lelor otomane nu vor fi decât rezumate, compilaţii, adnotări sau comentarii ale tratatelor de drept islamic scrise anterior.

Fetvâ

Cea mai importantă contribuţie a otomanilor la dezvoltarea *şeri'at*-ului a constat în „consultaţiile juridice" (sing. *fetvâ*)[52] oferite de muftii, iar în cazurile importante de *şeyh ül-Islâm* (marele muftiu)[53], la cererea musulmanilor, de la un simplu supus până la marele vizir şi sultan. Scopul *fetvâ*-lelor era de a explica şi a aplica *şeri'at*-ul la cazuri concrete sau de a face cunoscute textele juridice celor care nu aveau acces direct la ele pentru a le consulta[54]. În problemele de stat, *fetvâ*-lele erau destinate să legitimeze din punct de vedere

47. M. Mevkufâtî, *Şerh-i Mültekâ'l-Ebhür*, Cild I-II, Kostantiniye, 1254 (1838-1839) este una din cele aproximativ 18 ediţii de la Biblioteca „Kiril şi Metodiu" din Sofia.
48. Ibrahim Halebî, *Şerh-i Mülteka el-Ebhur (Mevkufat)*, Tercüme ve Açıklamalar Yard. Doç. dr. Nedim Yılmaz, Cild 1-4, Istanbul, 1993. Partea a IX-a este consacrată regulilor de conduită în relaţiile cu nemusulmanii (*Siyer*) (Halebî, *Mülteka*, Cild 2, pp. 559-628).
49. Ignace Mouradgea d'Ohsson, *Tableau général de l'Empire Ottoman*, vol. I-VII, Paris, 1784-1824. L. Milliot îl critică pe d'Ohsson că, prin structura pe care o imprimă traducerii sale, lasă impresia că *Mülteka el-abhur* era o reuniune de coduri de legi (religios, civil, penal, politic şi militar) (Milliot, *Droit*, p. 24).
50. F.A. Belin (M. Belin), *Étude sur la propriété foncière en pays musulmans et spécialement en Turquie*, Paris, 1862 (el afirma: „me renferment dans les limites de ce cadre"); M. Du Caurroy, „Législation musulmane sunnite: rite hanéfi", *JA*, IV, 12 (1848) – V, 2 (1853).
51. În ediţia din 1254/1838-1839 (Mevkufati, *Şerh*, I, pp. 328-348). Vezi şi Viorel Panaite, „Islamic Tradition and Ottoman Law of Nations", în *The Turks*, vol. 3: *The Ottomans*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2002, pp. 597-604.
52. Inalcık, *Ottoman Empire*, pp. 173-174.
53. Despre instituţia *müftilik* până în secolul al XVI-lea, vezi sinteza lui R.C. Repp, *The Müfti of Istanbul: A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy*, Ithaca Press, Oxford University, Londra, 1986.
54. Practic, *fetvâ*-ua se încheia cu un răspuns (*el-cevab*) laconic: afirmativ (*olur* – „se poate") sau negativ (*olmaz* – „nu se poate") (Sertoğlu, *ROTA*, p. 106: „Fetvâ"). Pentru detalii, vezi şi U. Heyd, „Some Aspects of the Ottoman *Fetvâ*", *BSOAS*, XXXII, part 1, 1969, pp. 35-56.

juridic şi religios deciziile politice ale autorităţilor centrale, fapt subliniat adeseori de observatori europeni ai lumii otomane[55]. Pentru secolul al XVI-lea, *fetvâ*-lele emise de Ebussuud Efendi (898-982/1492-1574) – *şeyh ül-Islâm* sub Süleyman Kanunî şi Selim II, între 1545 şi 1574[56] – sunt izvoare de primă mână pentru dreptul islamic în practica otomană, inclusiv pentru legile păcii şi ale războiului sau pentru regimul nemusulmanilor (*zimmî* şi *müste'min*)[57]. Începând cu secolul al XVII-lea, consultaţiile juridice (lat. *responsa*) care răspundeau cel mai bine unor necesităţi practice au fost grupate în aşa-numitele „culegeri de *fetvâ*-le", adevărate manuale de drept islamic pentru învăţaţii otomani (*ulema*)[58]. Majoritatea acestora cuprind şi capitole în care sunt adunate cele mai reprezentative „consultaţii juridice" ce privesc conceptele de *djihâd*, *zimmî* sau *müste'min*[59]. În partea a doua a cărţii, am căutat să valorific acele *fetvâ*-le, de multe ori înglobate în actele otomane, care veneau să legitimeze deciziile sultanale din punct de vedere juridic, ilustrând totodată statutul ţărilor române faţă de Poartă[60].

Kanunnâme

Există studii fundamentale despre „codurile de legi" (*kanunnâme*), dar şi opinii diferite despre ceea ce a însemnat *kanun*-ul în istoria otomană[61]. Pentru a marca diferenţa faţă de *şeri'at* („legea sfântă"), juriştii au tradus *kanun*-ul prin „legea civilă" sau „dreptul laic" şi l-au definit ca fiind concretizarea în formă scrisă a voinţei sultanului (*'örf-i pâdişâhî*, *'örf-i sultânî*) de a emite legi, de a abroga sau a întări un obicei (*âdet*), de a confirma pe plan intern tratatele încheiate cu nemusulmanii[62]. Halil Inalcık împărţea legile *'örf* (*'urfî*) în trei categorii: „coduri de legi" (*kanunnâme*) cu caracter general, valabile pentru tot imperiul; *kanunnâme*-le pentru provincii şi oraşe; porunci (*hüküm*) cu legi speciale[63].

---

55. d'Ohsson, *Tableau*, V, p. 71; Castellan, *Mœurs*, pp. 9-10.
56. O recentă şi foarte bună biografie găsim în Repp, *Müfti*, pp. 272-304 (Ebüssu'ud Efendi). Date biografice şi la Hasan Basrı Erk, *Meşhur Türk Hukukçuları* [*Juriştii turci celebri*], Istanbul, f.a., pp. 117-139; Shaw, *Ottoman Empire*, I, p. 139; Özel, *Hanefi*, p. 120.
57. O mică parte din contribuţia lui Ebussuud Efendi în acest domeniu a fost grupată pe probleme de M.E. Düzdağ, *ŞeyhülIslam Ebussuud Efendi fetvâlar ışığında 16. asır türk hayatı* [*Viaţa turcească din secolul al XVI-lea în lumina* fetvâ-*lelor* şeyh ül-Islam-*ului Ebussuud Efendi*], Istanbul, 1983.
58. Schacht, „Law and Justice", p. 564.
59. Despre structura acestor „culegeri", amănunte ne oferă un specialist marcant al acestor izvoare juridice, Krüger, *Fetwa*, pp. 136-139.
60. Cazul *fetvâ*-lelor emise de *şeyh ül-Islâm*-ul Imam Mahmud Efendi în 1714, respectiv de Ebu-Işak Kara Ismail Naim Efendi în 1717 este relevant (Veliman, *Documente turceşti*, doc. 11 şi 24).
61. Heyd, *Ottoman Law*, pp. 167-183; Halil Inalcık, „Osmanlı Hukukuna Giriş. Örf-i Sultanı Hukuk ve Fatih'in Kanunları", *AÜSBFD*, XIII, 2, 1958, pp. 102-126; A. Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukı Tahlilleri. 1 Kitâb* [*Cărţile otomane de legi şi analiza lor juridică. Cartea I*], Fey Vakfı, Istanbul, 1990; H. Inalcık, „Kânûn", în *EI-2*, IV, pp. 580-584; H. Inalcık, „Kânûnnâme", în *EI-2*, IV, pp. 584-588.
62. Heyd, *Ottoman Law*, p. 168; Anhegger, Inalcık, *Kanunname*, p. X.
63. Inalcık, „Süleyman", pp. 115-116; Inalcık, „Kânûnnâme", în *EI-2*, IV, pp. 584-588.

Au fost publicate în mai multe rânduri *kanunnâme*-le generale din vremea sultanilor Mehmed II[64], Bayezid II[65], Selim I[66] şi Süleyman Kanunî[67]. Aceste realizări juridice, unele de excepţie, au constituit şi pentru secolul al XVII-lea un model, care va îmbrăca adeseori forma unor culegeri de legi[68]. S-au publicat, de asemenea, multe *kanunnâme*-le referitoare la subiecte restrânse (provincii, oraşe etc.), care reflectă mai puţin terminologia şi regulile *şeri'at*-ului, şi mai mult practicile cutumiare locale[69].

Izvoare diplomatice şi narative

Textele juridico-religioase ne oferă un model teoretic pentru purtarea războiului şi încheierea păcii între musulmani şi infideli sau pentru regimul nemusulmanilor (supuşi sau străini), model pe care îl voi creiona în capitole distincte.

Ideologia oficială a Porţii în relaţiile cu nemusulmanii, legile otomane ale războiului şi păcii sunt însă subiecte ce presupun o lărgire a cadrului documentar, cu o aplecare mai insistentă asupra izvoarelor de cancelarie şi narative (otomane, dar şi neotomane). Prin analiza acestor surse, ce reflectă direct practica politico-militară şi diplomatică, nu am urmărit neapărat să dovedesc folosirea de către otomani a unor noţiuni şi reguli ale dreptului islamic, ci mai degrabă să desprind mai clar şi mai convingătoar o serie de invariabile care defineau relaţiile cu nemusulmanii (supuşi sau străini), ideologia „războiului sfânt" şi modalităţile de încheiere a păcii cu statele creştine.

64. Mehmed Arif Bey, „Kanunnâme-i Âl-i Osman", *TOEM*, I, 1330/1912, nr. 13, pp. 1-16, şi nr. 14, pp. 17-32; Fr. Kraelitz, „Kanunname Sultans Mehmeds des Eroberers", *MOG*, Vienne, I, 1921, pp. 13-48; N. Beldiceanu, *Code de lois coutumières de Mehmed II*, O. Harrassowitz, Wiesbaden, 1967; A. Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri. 1 Kitâb: Osmanlı Hukukunda Giriş ve Fâtih Devri Kanunnâmeleri [Introducere în dreptul otoman şi cărţile de legi din epoca „Cuceritorului"]*, Istanbul, 1990.

65. A. Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri, 2. Kitâb: II. Bâyezid Devri Kanunnâmeleri*, Istanbul, 1990.

66. Selami Pulaha, Yaşar Yücel, „Le code (Kanunnâme) de Selim Ier (1512-1520) et certaines autres lois de deuxième moitié du XVIe siècle/I Selim Kânunâmesi (1512-1520) ve XVI yüzyılın ikinci yarısının kimi kanunları", *Belgeler*, Cilt XII, Sayı: 16, 1987, pp. 1-100 (separat, Ankara, 1988); A. Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri, 3. Kitâb: Yavuz Sultan Selim Devri Kanunnâmeleri*, Istanbul, 1991.

67. A. Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri, 4. Kitâb: Kanunî Sultan Süleyman Devri Kanunnâmeleri. I Kasım. Mekezi ve Umumî Kanunnâmeler*, Istanbul, 1992.

68. A. Tevkii, „Osmanlı Kanunnâmeleri", *Millî Tetebüler Mecmuası*, Istanbul, I, 1-2, 1331/1911 (ANR, mf. Turcia, r. 7, c. 2-58).

69. Iată câteva din culegerile de *kanunnâme*-le pe care le-am folosit mai mult în cercetarea de faţă: R. Anhegger, H. Inalcık, *Kanunname-i Sultanî ber muceb-i örf-i Osmanî*, Ankara, 1956; Ö.L. Barkan, *XV ve XVI-inci asırlarda Osmanlı Imparatorluğunda zirai ekonominin hukukî ve malî esasları. Birinci Cilt: Kanunlar*, Istanbul, 1945; A. Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri, 5. Kitâb: Kanunî Sultan Süleyman Devri Kanunnâmeleri. II. Kasım. Kanunı Eyâlet Kanunnâmeleri*, Istanbul, 1992. De asemenea, câteva studii însoţite de textele juridice necesare: M. Berindei, M. Kalus-Martin, G. Veinstein, „Actes de Murad III sur la région de Vidin et remarques sur les qânun ottomans", *SF*, XXXV, 1976, pp. 11-68; M. Berindei, G. Veinstein, „Règlements fiscaux et fiscalité de la province de Bender-Aqkerman. 1570", *CMRS*, XXII, 2-3, 1981, pp. 251-328.

Fetihnâme. Gazavâtnâme

Există o întreagă literatură relevantă pentru ideologia „războiului sfânt" la otomani, care consemna expediţiile militare şi victoriile sultanale, vizirale sau ale unor beilerbei, alcătuită din scrieri intitulate *Gazavâtnâme* („Cartea războaielor sfinte"), *Fetihnâme* („Carte de cucerire"), *Zafernâme* („Carte de victorie"), *Nusretnâme* („Scrisoare de biruinţă"), *Menakibnâme* („Cartea virtuţilor războinice") sau *Safernâme* („Carte de expediţie").

O primă categorie este alcătuită din scrisori oficiale de cucerire (sing. *fetihnâme*) adresate contemporanilor, redactate la Curtea otomană imediat după bătăliile victorioase şi expediate principilor străini (prieteni sau duşmani) sau propriilor supuşi. În acest caz, *fetihnâme*-lele apar ca scrisori-document de variate mărimi, de la câteva foi volante la câţiva metri lungime. Cât priveşte originea acestui tip de document, s-au emis opinii diferite. Dacă M. Sertoğlu considera trimiterea unor „scrisori de biruinţă" un obicei întâlnit exclusiv la statele islamice[70], A. Rambaud aprecia că *fetihnâme*-lele otomane îşi trăgeau seva din *letter-laureati* romano-bizantine, redactate şi difuzate după victoriile împăraţilor din Bizanţ[71].

Trimise cu scopul de a se lăuda, de a intimida sau, pur şi simplu, de a informa mai mult sau mai puţin amănunţit asupra expediţiilor războinice tocmai încheiate[72], *fetihnâme*-lele prilejuiau de cele mai multe ori şi o reafirmare a ideologiei *djihâd*-ului ce guverna statul otoman. Privindu-le din acest punct de vedere, aceste scrieri constituie izvoare indispensabile pentru tematica lucrării[73]. Multe dintre *fetihnâme*-lele celebre din istoria otomană au fost incluse în „culegeri epistolare" (de tip *münşe'at*) alcătuite ulterior la Curtea otomană, una dintre cele mai cunoscute fiind opera lui Ahmed Feridun Bey din a doua jumătate a secolului al XVI-lea[74]. Dintre cele mai cunoscute „scrisori de cucerire", poate şi pentru că au fost publicate şi traduse[75], amintim pe cele expediate: de Bayezid I după Kossovo (1389)[76]; de Murad II

70. Sertoğlu, *ROTA*, p. 106 („Fetihnâme"). Mai degrabă se poate vorbi despre o practică întâlnită deopotrivă şi la otomani, şi în alte state islamice. Câteva exemple alese dintre textele publicate deja: Ismail Aka, „Timur'un Ankara savaşı (1402) fetihnâmesi" [„Cartea de biruinţă a lui Timur privind lupta de la Ankara – 1402"], *Belgeler*, cilt XI, 1981-1986, Ankara, 1986, s. 15, pp. 1-22; J-L. Bacqué-Grammont, „Un «Fetuhnâma» Zu-l-Kâdiride dans les archives ottomanes", *Turcica*, II, 1970, pp. 138-150.
71. A. Rambaud, *Études sur l'histoire byzantine*, A. Colin, Paris, 1912. M. Guboglu a respins însă o asemenea filiaţie (Guboglu, „Izvoare turco-persane", p. 134).
72. Sertoğlu, *ROTA*, p. 106 („Fetihnâme").
73. Despre valoarea *fetihnâmeler* ca izvoare istorice, vezi G.L. Lewis, „The Utility of Ottoman Fethnâmes", în *Historians of the Middle East*, ed. B. Lewis and P.M. Holt, Oxford University Press, Londra, 1962, pp. 192-196.
74. În această antologie, lărgită ulterior, găsim copiile a trei *fetihnâme*-le emise cu ocazia victoriei de la Varna din 1444 sau „Cartea imperială de cucerire a [cetăţii] Eğer" (*Eğri Fethnâme-i hümayûn*) din 1596 (Feridun, *Münşe'at*, II, pp. 2-3).
75. Mai multe „scrisori de cucerire" (în persană, *fath-nâma*) din secolul al XV-lea, redactate de regulă în limba persană, au fost publicate şi traduse în germană de L. Fekete în culegerea sa de documente persane *Einführung in die persische Paläographie. 101 persische Dokumente*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1977, doc. 4, 6, 7, 11, 15.
76. „Cartea de biruinţă" (*fetih-nâme*) trimisă după lupta de la Kossovo din 1389 s-a păstrat într-o copie târzie (fidelitatea acesteia faţă de original fiind îndoielnică) într-o „Culegere (*Münşe'at*) epistolară amănunţită a suveranilor otomani" (ANR, mf. Turcia, rola 3, c. 160-170), dar a fost inclusă şi în colecţia lui Feridun, *Münşe'at*, I, pp. 11-13. Semnalată pentru prima oară la noi de Tahsin Gemil (Gemil, „Fetih-nâme", pp. 252-258).

după Varna (1444)[77]; de Mehmed II Fatih după cucerirea Constantinopolului[78], după expediţiile împotriva Serbiei (*Sırbistan fetihnâmesi* din 856/1452, trimisă în Egipt) şi Albaniei (două *fetihnâme*-le din 883/1478-1479) sau după victoria de la Otluk-beli împotriva lui Uzun Hasan[79]; de Bayezid II în urma campaniei din Moreea contra veneţienilor (1499-1500)[80]; de Süleyman Kanunî după victoria de la Mohács (1526)[81]; şi de Mehmed III după campania de la Eger (1596)[82].

Acest tip de document a fost folosit de asemenea ori de câte ori sultanii sau marii viziri, în calitate de conducători ai unor expediţii militare împotriva Valahiei ori Moldovei, ţineau să vestească propriilor supuşi sau principilor străini despre victoriile repurtate şi cuceririle realizate. Iar cronicarii otomani nu uitau să menţioneze acest obicei al Curţii otomane[83]. Astfel Kâtib Çelebi nota că în vremea lui Mihai Viteazul, după victoria de pe Argeş a oştirii otomane (1600), „Ibrahim Ceauş a fost trimis cu o scrisoare de cucerire (*fetihnâme*) la şahul Persiei"[84]. Evident, cele mai multe din *fetihnâme*-lele amintite în izvoarele narative nu s-au păstrat în forma lor oficială de cancelarie, ci mai ales în colecţii epistolare sau înglobate de cronicarii otomani în scrierile lor. Aşa cum am afirmat mai sus, au văzut lumina tiparului „scrisorile de cucerire" emise de Mehmed II în 1462 şi 1476, după expediţiile de pedepsire conduse personal de sultan împotriva lui Vlad Ţepeş (*Eflâk fetihnâmesi* din 866/1462, trimisă lui Karaman-oğlu Ibrahim Bey)[85], respectiv Ştefan cel Mare[86].

77. Feridun, *Münşe'at*, I, pp. 170-173; Adnan Sadık Erzi, „Türkiye Kütüphanelerinden notlar ve vesikalar (II): II. Murad'ın Varna muharebesi hakkında feth-nâmesi" [„Note şi documente din bibliotecile Turciei. II: Scrisoarea de biruinţă a lui Murad II despre lupta de la Varna"], *Belleten*, XIV, 56, 1950, pp. 612-647.
78. A. Ateş, „Istanbul'un fethine dâir Fatih Sultan Mehmed tarafından gönderilen mektublar ve bunlara gelen cevablar" [„Scrisorile trimise de către Mehmed II referitoare la cucerirea şi răspunsurile la acestea"], *TED*, IV, 7, 1952, pp. 11-50. Vezi şi A. Ateş, „Ma'nevî ve Agrıboz fetih-nâmesi", în *Fatih ve Istanbul*, I, 3-6, 1953-1954, pp. 281-313.
79. Toate au fost publicate în volumul intitulat *Fâtih Sultan Mehmed'in muhtelif seferlerine ait Fetih-nâmeleri* [*Scrisorile de cucerire referitoare la diferite expediţii ale sultanului Mehmed Cuceritorul*], neşredeneler: prof. Necati Lugal, dr. Adnan Erzi, Istanbul, 1953.
80. *Fetihnâme* în limba arabă trimisă sultanului Egiptului la 15 *Rabî'lahır* 906/8 noiembrie 1500 (G. Vajda, „Un bulletin de victoire de Bajazet II", *JA*, tome CCXXXVI, 1, 1948, pp. 87-103).
81. O copie după textul oficial al *fetihnâme*-lei emise în „ultimele zile ale lunii *zilkade* din anul 932" (29 august – 7 septembrie 1526) a fost înglobată de Kemalpaşazade în cronica sa *Mohaçnâme* sau *Fetihnâme-i sefer-i Mohaç li-mevlana Kemâlpaşazade*, sub titlul: „Copia scrisorii imperiale de cucerire adresate de Măria Sa sultanul viteaz Süleyman Han către toţi guvernatorii provinciilor din Imperiul otoman, ca urmare a victoriei de la Mohács" (manuscrisul otoman de la Biblioteca Süleymaniye din Istanbul, fond Esa'd Efendi, nr. 2336, se află microfilmat la ANR, mf. Turcia, r. 81, c. 1-154, textul citat la c. 144-152; traducere-rezumat în *Crestomaţie turcă*, pp. 348-361).
82. Feridun, *Münşe'at*, II, pp. 2-3.
83. Lütfî Paşa, „Tevarih-i Âl-i Osman", în *Cronici turceşti*, I, p. 248; Nasuh Matrakçi, „Fetihnâme", în *Cronici turceşti*, I, p. 232.
84. Kâtip Çelebi, „Fezleke-i Tarih", în *Cronici turceşti*, I, p. 58.
85. *Fâtih Sultan Mehmed*, doc. 2 (BNF, DO, ms. arab nr. 4434).
86. O *fetihnâme* scrisă în limba persană şi adresată lui Uzun Hasan, emirul din Akkoyunlu, a fost inclusă de L. Fekete în volumul său *Einführung in die persische Paläographie. 101 persische Dokumente*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1977, doc. 4 (datată greşit în 1415-1416 şi atribuită, în consecinţă, tot greşit, lui Mehmed I). Comentarii privind datarea acestui text şi traducerea în limba română găsim la Guboglu, „Izvoare turco-persane", pp. 134-145. O altă variantă, trimisă prinţului Abdullah, fiul viitorului sultan Bayezid II, a fost publicată de Tahsin Gemil, „*Fetih-nâme* a sultanului Mehmed al II-lea privind campania din 1476 împotriva Moldovei", *RA*, LIX, vol. XLIV, 3, 1982, pp. 252-258.

A doua categorie din acest gen de izvoare este alcătuită din „cronicile de cucerire" care se adresează posterităţii. Autorii lor prezintă în detaliu şi cu exactitate desfăşurarea uneia sau a mai multor campanii războinice conduse de sultani, mari viziri sau beilerbei. Încă din 1956, Aqâh Sirri Levend cataloga aproximativ 350 de manuscrise de astfel de „Cronici ale expediţiilor sfinte" (*Gazavâtnâme*) scrise în perioada 1444-1853[87]. Unele descriu o singură expediţie militară sau o cucerire de rezonanţă a unui important personaj otoman (de regulă, ale sultanilor sau ale marilor viziri). Dintre acestea amintim aici „cronicile" care povestesc cucerirea Constantinopolului (1453)[88], campania militară condusă de Süleyman Magnificul împotriva lui Petru Rareş (1538)[89] sau expediţia lui Osman II în Polonia (1030/1621)[90]. Altele trec în revistă şi descriu desfăşurarea mai multor sau chiar a tuturor „expediţiilor sfinte" (sing. *gazâ*; pl. *gazavât*) ale unui sultan otoman. Câteva exemple: cronica unui anonim despre „expediţiile sfinte" ale lui Murad II[91], cronici ale cuceririlor sultanului Mehmed II[92], cronica campaniilor sfinte ale lui Mihaloğlu Ali Bey[93] etc.

'Ahdnâme-i hümayûn

Dintre izvoarele diplomatice, „cărţile imperiale de legământ" (în osmană, *'ahdnâme-i hümayûn*; în terminologia diplomatică vest-europeană, *Capitulaţii*) au constituit o categorie importantă de izvoare pentru descifrarea dreptului păcii şi regimului negustorilor străini în Imperiul otoman.

Majoritatea înţelegerilor de pace încheiate de Poarta otomană cu statele europene au văzut lumina tiparului, fie după textele păstrate în limba turco-otomană (facsimilate, transcrise în caractere arabe sau transliterate în caractere latine), fie după cele emise sau traduse în limbile diplomatice ale vremii (latină, italiană, greacă, apoi franceză şi engleză). Uneori s-au realizat adevărate ediţii critice, care cuprind textul osman facsimilat, transcris şi transliterat, însoţit de o traducere într-o limbă de circulaţie. Merită să amintim şi să

87. A.S. Levend, *Gazavât-nâmeler ve Mihaloğlu Ali Bey'in Gazavât-nâmesi*, TTK Basımevi, Ankara, 1956, pp. 15-177.
88. Tacizâde Câ'fer Çelebi (m. 920/1514), „Mahruse-i Istanbul Fetih-nâmesi" [„Cartea de cucerire a Istanbulului bine păzit"], *TOEM*, 20-21, 1329/1911.
89. Nasuh Matrakçi, „Fetihnâme", în *Cronici turceşti*, I, pp. 221-232; A. Decei, „Un *Fetih-nâme-i Kara-Boğdan* (1538) de Nasuh Matrakçi", în *Fuad Köprülü Armağanı*, Istanbul, 1953, pp. 113-124.
90. *II. Osman adına yazılmış Zafer-nâme* [*Cronica victoriei scrisă în cinstea lui Osman II*], ed. Yaşar Yücel, Ankara, 1983.
91. *Gazavât-i Sultan Murad bin Mehmed Han. Izlâdi ve Varna savaşları (1443-1444) üzerine Anonim Gazavatnâme*, ed. H. Inalcık, M. Oguz, T.T.K. Basımevi, Ankara, 1978. Textul în osmană fusese reprodus parţial în Inalcık, *Fatih Devri*, pp. 185-225.
92. Cronica lui Kıvam ed-din Yusuf (m. ~1488-1489) a fost publicată facsimilat de F. Babinger sub titlul *Fetihnâme-i Sultan Mehmed, müellifi: Kıvâmî*, Istanbul, 1955 (322 p.). Extrase despre relaţiile cu Ştefan cel Mare au fost publicate în româneşte de M. Guboglu în *Crestomaţie turcă*, pp. 153-183, şi *Războieni*, pp. 264-273. O altă scriere contemporană despre expediţiile militare ale lui Mehmed II aparţine lui Tursun Bey (m. după 1487) şi este intitulată *Târih-i Ebü'l Feth Sultan Mehmed Han* [*Istoria sultanului Mehmed Han „Părintele Cuceritor"*], care ne oferă însă ştiri până în anul 895/1487-1488. Există mai multe ediţii ale acestei cronici. Am folosit o ediţie cu text osman transliterat: Tursun Bey, *Târîh-i Ebü'l Feth Sultan Mehmed Han*, Hazırlayan: dr. A. Mertol Tulum, Istanbul, 1972. Extrase despre ţările române şi sud-estul Europei găsim în *Cronici turceşti*, I, pp. 65-79, şi *Crestomaţie turcă*, pp. 184-206.
93. „Mihaloğlu Ali Bey'in Gazavât-nâmesi", în Levend, *Gazavât-nâmeler*, pp. 179-358.

extindem aici o afirmaţie lansată în alt context de J. Wansborough[94], potrivit căreia raportul lingvistic dintre originale şi traduceri este esenţial în judecarea şi interpretarea unor documente otomane, precum *'ahdnâme*-lele. Din păcate, traducerile făcute după originalele „cărţilor de legământ" – şi ne referim la cele contemporane emiterii lor – nu concordă adesea nu numai în litera, ci nici în spiritul lor[95]. Dintre cauze, subliniez: folosirea neintenţionată, în lipsa originalelor, a unor schiţe de tratat neratificate; adaptarea intenţionată la specificul cancelariilor europene a actelor unilaterale otomane şi, prin urmare, transformarea lor în acte bilaterale; adaptarea terminologiei textelor otomane din secolele XV-XVIII, specifică dreptului islamic al popoarelor, la cerinţele modernizării atitudinii otomanilor faţă de nemusulmani din secolul al XIX-lea. În consecinţă, în funcţie de utilizarea originalelor, cópiilor sau traducerilor unor *'ahdnâme*-le s-au emis adesea opinii contrare despre caracterul juridic al acestor acte, despre dreptul otoman al păcii, despre regimul comerţului şi străinilor în Imperiul otoman. În ce mă priveşte, deşi nu am reuşit să mă apropii în totalitate de variantele osmane ale *'ahdnâme*-lelor (originale sau cópii), în aceste cazuri făcând apel la traduceri, demersul meu se bazează totuşi, în cea mai mare parte, pe textele turco-osmane, publicate sau inedite, ale acestor texte. Practic, în cazul când am avut la dispoziţie mai multe variante ale aceluiaşi text de *'ahdnâme*, ordinea în care le-am folosit – firească pentru cercetare şi care nu necesită deci argumentare – a fost: original, copie, traducere. A fost o procedură obligatorie în procesul de adoptare a unei terminologii juridico-diplomatice.

'Ahdnâme-lele otomane sunt mai greu de găsit în original, cel mai adesea păstrându-se cópii sau traduceri ale acestora. Cea mai lungă serie de *'ahdnâme*-le acordate de Poarta otomană unui stat european ale căror originale au ajuns până la noi este alcătuită din „tratatele" polono-otomane din perioada 1489-1699, ale căror originale se găsesc – cu câteva excepţii – la Arhiva Centrală de Acte Vechi din Varşovia[96].

Serii de *'ahdnâme*-le acordate de sultanii otomani principilor europeni începând, în special, cu secolul al XVII-lea se păstrează sub formă de cópii în Arhiva Otomană a Preşedinţiei Consiliului de Miniştri (Başbakanlık Osmanlı Arşivi) din Istanbul, în colecţia de 111 „Condici ale Statelor Străine" (*Düvel-ı Ecnebiye Defterleri* sau *Ecnebi Devletler Defterleri*)[97]. Aceste condici erau alcătuite în *Divân-i Hümayûn Amedî Kalemi*, cancelarie a Divanului imperial care se ocupa de relaţiile cu alte state, inclusiv corespondenţa sosită[98] la Curtea otomană. Colecţia cuprinde printre altele: „Condica tratatelor cu Polonia" (*Lehistan Ahidnâmesi Defteri*) din perioada 1016-1173/1607-1759; „Condica tratatelor cu Imperiul habsburgic" (*Nemçelü Ahid Defteri*) din perioada 975-1210/1567-1795, singura serie cu *'ahdnâme*-le emise şi în secolul al XVI-lea; „Condica tratatelor cu Veneţia" (*Venedik Ahidnâme Defteri*) din perioada 1081-1211/ 1670-1796 etc. Cópii de *'ahdnâme*-le

94. Vorbind despre traducerea salv-conductelor, se afirma că aceasta este *the crux of the matter* (Wansborough, „Safe-Conduct", p. 30, n. 41).

95. Astfel, traducerea *'ahdnâme*-lei din 1569 acordată Franţei, făcută de interpretul regal Domenico Olivery, va fi apreciată de Saint-Priest ca fiind „departe de a fi exactă" (Saint-Priest, *Mémoires*, p. 363, n. 1).

96. Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie (AGAD), fond *Archiwum Koronne Warszawskie (AKW), Tureckie*. Multe din aceste texte se găsesc sub formă de microfilme la Arhivele Naţionale din Bucureşti, Microfilme Polonia, r. 1. Una din excepţiile notabile este *'ahdnâme*-aua din 1607.

97. O listă completă a acestor condici, în *BOA. Rehberi*, pp. 142-147.

98. *Âmed* (cuvânt persan) – „sosit" (semn oficial folosit în registrele oficiale pentru a marca sosirea unor documente); *âmedçi* – primitorul general al corepondenţei provinciale adresate marelui vizir (*BOA Rehberi*, p. 142).

sunt de găsit şi în cele 17 „Condici de scrisori imperiale" (*Nâme-i Hümayûn Defterleri*), dar nu înregistrate compact şi, din păcate, începând numai cu cele acordate la sfârşitul secolului al XVII-lea[99].

Cópii de *'ahdnâme*-le au fost înglobate, de asemenea, în antologii generale de documente otomane de cancelarie (cunoscute în literatura otomană sub titlul *Münşe'at Mecmu'ası* – „Colecţie de acte" sau „Colecţie epistolară")[100] şi în culegeri speciale care cuprindeau numai tratate încheiate de Înalta Poartă cu principii creştini. „Colecţiile de acte" (*münşe'at*), mai ales cele inedite, sunt destul de greu de utilizat de către istorici, neavând criterii stricte (tematice sau cronologice) de organizare a materialului documentar. Deşi documentele incluse în aceste manuscrise trebuie utilizate cu prudenţă datorită caracterului neoficial al lucrărilor, totuşi cel mai multe din aceste acte pot fi considerate autentice, întrucât erau destinate să servească drept model dregătorilor Porţii. Pentru a mă convinge de acest fapt am confruntat textele de *'ahdnâme*-le acordate Poloniei din antologia lui Ahmed Feridun Bey (despre care voi vorbi imediat) cu textele originale din arhive. Concluzia: nu apare nici o diferenţă de conţinut, singurele deosebiri fiind de ordin gramatical şi, în puţine cazuri, terminologic (accentuate, în cazul invocat, de publicarea acestei „antologii" conform rigorilor secolului al XIX-lea). Că acest gen de scriere este foarte important pentru cercetarea din perspectivă juridică a relaţiilor externe ale Imperiului otoman, o dovedeşte şi faptul că piese documentare de bază pentru istoria relaţiilor ţărilor române cu Poarta, precum *'ahdnâme*-aua din 1480-1481, *berât-ı hümayun*-ul din 1577 şi cel din 1620, se găsesc – aşa cum voi specifica în fiecare caz în parte – în manuscrise *münşe'at*.

Cea mai cunoscută realizare de tipul *münşe'at* aparţine lui Ahmed Feridun Bey Nişanci (m. 991/1583) şi a fost prezentată de acesta proaspătului sultan Murad III la 9 *şevval 982/22* ianuarie 1575[101]. Intitulată *Münşe'at es-Selâtin* („Corespondenţa sultanilor"), această antologie masivă conţinea la origine – după mărturia cronicarului Mustafa Selaniki – circa 1.880 de acte oficiale emise de cancelaria otomană în arabă, persană şi turco-osmană (*'ahdnâme*, *fethnâme*, *berât*, *fermân*, *hüküm* etc.) şi era structurată pe 11 secţiuni ce corespundeau celor 11 sultani care l-au precedat pe Murad III (de la Osman I până la Selim II). Nici unul dintre manuscrisele ajunse până la noi nu atinge dimensiunile acreditate de Mustafa Selaniki. Există două tipărituri din secolul al XIX-lea care au pe foaia de titlu numele lui Ahmed Feridun Bey şi denumirea *Mecmu'a-ı Münşe'at es-Selâtin* („Colecţie de scrisori ale sultanilor")[102], dar specialiştii (printre ei, K. Holter) au demonstrat deja că puţine pagini din aceste volume provin din antologia originală din secolul al XVI-lea, aproape trei sute de documente reproducând o culegere târzie din secolul al XVIII-lea. Aşa se şi explică existenţa unor *'ahdnâme*-le posterioare anului 1574 (pe care le-am

99. O listă a acestor condici, care cuprind documente din perioada 1111-1336/1699-1918, în *BOA Rehberi*, pp. 95-96.

100. *Münşî* – „secretar", autorul unor mostre de stil pentru cancelaria otomană.

101. Începând cu anul din 978/1570, Ahmed Feridun a îndeplinit succesiv principalele funcţii care serveau diplomaţia otomană, de la simplu *divan kâtibi* la *re'is ül-kuttab* (*re'is efendi* – „şef de cancelarie"). A devenit *nişanci* în 981/1573 (Danişmend, *OT Kronolojisi*, Cilt 2, pp. 455-456).

102. Ahmed Feridun Bey, *Mecmu'a-ı Münşe'at es-Selâtin*, I-II, Istanbul, 1264-1265/1848-1849 (conţine 735 de documente), şi Istanbul, 1274-1275/1858 (cu 840 de documente, din care 282 de la sfârşitul secolului al XVI-lea şi din secolele XVII-XVIII fac parte dintr-o altă scriere de tip *münşe'at*). Câteva date suplimentare la: J.H. Mordtmann, V.L. Ménage, „Feridun Beğ", în *EI-2*, vol. II, pp. 901-902; A. Antalffy, „Münşa'at al-Salatin al lui Rukhsanzade Ahmed Feridun, Et-Tevkii (pomenit şi sub numele de Ahmed Feridun Bei Nişangi), ca izvor pentru istoria românilor", *Buletinul Comisiei istorice a României*, XIII, 1934, pp. 4-23.

folosit cu precauţie), respectiv cele emise pentru ratificarea unor înţelegeri de pace cu Polonia (între 1577 şi 1667), Imperiul habsburgic (1606), Franţa (1604) sau Anglia (1601).

O atenţie specială a fost acordată – pentru rolul lor în evoluţia dreptului otoman al ginţilor şi depistarea influenţelor europene asupra acestuia – acelor culegeri care au adunat laolaltă numai „tratate" de pace şi comerţ (*'ahdnâme*) încheiate de Poarta otomană cu alte state. În Europa începuseră deja din secolul al XVIII-lea să fie alcătuite antologii care aveau ambiţia să cuprindă „toate" tratatele de pace încheiate până la publicarea respectivei lucrări[103]. Secolul al XIX-lea a fost marcat de implicarea într-o măsură şi mai mare a Europei occidentale în „chestiunea orientală" şi de disputa iscată în jurul *Capitulaţiilor*. Antologiile de tratate axate numai pe relaţiile Imperiului otoman cu statele europene au devenit o necesitate. Unele vor fi publicate în Occident (în special, la Londra şi Paris), altele la Istanbul, unele în limbi de circulaţie (engleză, franceză), altele în limba turco-osmană. Să subliniem însă că aceste antologii, chiar şi mare parte din cele tipărite în limba turco-osmană, nu au fost realizate după originale sau măcar cópii osmane de *'ahdnâme*-le, ci, paradoxal, după traduceri în franceză sau engleză, contemporane sau nu emiterii lor oficiale. În ordinea impusă de anii de apariţie, cele mai importante culegeri de „tratate" de acest fel sunt: *Treaties between Turkey and Foreign Powers: 1535-1855*[104]; Ignace de Testa, *Recueil des traités de la Porte Ottomane avec les puissances étrangères*[105]; Grégoire Aristarchi Bey, *Législation ottomane ou recueil des lois, règlements, ordonnances, traités, capitulations et autre documents officiels de l'Empire Ottoman*[106]; *Mu'ahedat Mecmua'sı*[107]; Gabriel Noradounghian, *Recueil d'actes internationaux de l'empire Ottoman*[108]; *Kapitulasyonlar. Tarihî, menşei, asılları*[109].

Încercări – mai mult sau mai puţin reuşite – de a realiza culegeri de „tratate" otomane s-au mai făcut şi încă se fac[110]. Din păcate, autorii lor nu fac apel în primul rând la originale de *'ahdnâme*-le sau măcar la cópiile în osmană ajunse până la noi şi se poate spune că o mare ediţie critică a reglementărilor de pace şi comerţ ale Imperiului otoman aşteaptă încă nişte cercetători temerari. Trebuie spus că am apelat la textele incluse în antologiile

103. Amintim aici: J. du Mont, *Corps universel diplomatique du droit des gens...*, vol. I-VIII, Amsterdam, 1726-1732, şi *Suppliment*, vol. I-II, Amsterdam, 1739; Comte d'Hauterive et Baron F. de Cussy, *Recueil des traités de commerce...*, vol. I-II, Paris, 1834-1844; *Hertslet's Commercial Treaties*, 31 vols., London, 1820-1925.

104. *Treaties between Turkey and Foreign Powers: 1535-1855*, Foreign Office, London, 1855.

105. I. de Testa, *Recueil des traités de la Porte Ottomane avec les puissances étrangères*, vol. I-VIII, Paris, 1864-1896; vol. IX-X, par A. de Testa et L. de Testa, Paris, 1898-1901.

106. Grégoire Aristarchi Bey, *Législation ottomane ou recueil des lois, règlements, ordonnances, traités, capitulations et autre documents officiels de l'Empire Ottoman*, vol. I-VII, publiée par Demétrius Nicolaides, Constantinople, 1873-1888.

107. *Mu'ahedat Mecmua'sı* [*Culegere de tratate*], Cilt I-V, Istanbul, 1294-1298/1877-1881.

108. Gabriel Noradounghian, *Recueil d'actes internationaux de l'empire Ottoman*, vol. I-IV, Paris, 1897-1903. În detaliu: vol. I (*1300-1789*), Paris, 1897; vol. II (*1789-1856*), Paris, 1900; vol. III (*1856-1878*), Paris, 1902; vol. IV (*1878-1902*), Paris, 1903.

109. *Kapitulasyonlar. Tarihî, menşei, asılları* [*Capitulaţiile. Istorie, origine, izvoare*], Der-Sa'adet, Istanbul, 1330/1911-1912. Cuprinde şi traducerea în limba turco-otomană a textelor principalelor *Capitulaţii* acordate Franţei în secolele XVI-XVIII, traducere efectuată de Macar Iskender şi Ali Reşad după textele în franceză ale acestor acte (!?).

110. Reşat Ekrem, *Osmanlı Muahedeleri ve Kapitülasyonlar (1300-1920) ve Lozan Muahedesi (24 Temmuz 1923)* [*Tratatele otomane şi Capitulaţiile (1300-1920) şi Tratatul de la Laussane (24 iulie 1923)*], Istanbul, 1934; Nihat Erim, *Devletlerarası Hukuk ve Siyası Tarih Metinleri. Cilt I: Osmanlı Imparatorluğu Andlaşmaları* [*Texte de drept internaţional şi de istorie politică*, vol. I: *Tratatele Imperiului otoman*], Ankara, 1953; Necdet Kurdakul, *Osmanlı Devletin'de Ticaret Andlaşmaları ve Kapitülasyonlar* [*Tratatele de comerţ cu statul otoman şi Capitulaţiile*], Istanbul, 1981.

amintite mai sus numai în cazurile-limită, în care nu am dispus de textele osmane ale *'ahdnâme*-lelor (originale sau cópii, inedite sau publicate). Şi aceasta pentru că există unele diferenţe de terminologie (aspect extrem de important pentru comentariile juridice), diferenţe rezultate fie în urma traducerii în limbi vest-europene de circulaţie, fie în urma traducerii în limba turcă modernă, fie chiar şi în urma adaptării textelor otomane din secolele XV-XVIII la terminologia[111] turco-osmană din secolul al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea.

Am avut în vedere însă acele culegeri de tratate realizate în Imperiul otoman de-a lungul secolelor XVII-XVIII, care sunt păstrate sub formă de manuscrise şi care au fost şi sunt ignorate de turcologi. Aceste antologii conţin *'ahdnâme*-le acordate fie unui singur stat, fie mai multor state europene[112], de-a lungul unei anumite perioade de timp sau într-un moment istoric dat. Un manuscris interesant, care se apropie în spirit de categoria invocată mai sus, dar care este ancorat mult mai puternic în realitatea politico-diplomatică din a doua jumătate a secolului al XVII-lea, mai ales de după asediul Vienei (1683), se găseşte la Arhiva Muzeului Palatului Topkapı din Istanbul[113]. El cuprinde nouă texte de *'ahdnâme*-le fixate în timpul negocierilor (sing. *mukâleme*; pl. *mukâlemât*) de la sfârşitul secolului al XVII-lea între Înalta Poartă şi opt state europene: Franţa (*Franca*), Anglia (*Ingiltere*), Olanda (*Nederlanda*), Imperiul habsburgic (*Roma Imparotoru*)[114], Rusia (*Mosku*)[115], Veneţia (*Venedik*), Ragusa (*Dubrovnik*), Polonia (*Leh kıralı*)[116].

În continuare vom trece în revistă principalele *'ahdnâme*-le ale căror texte s-au păstrat până astăzi (în original sau copie, în osmană sau în alte limbi ale vremii), acum grupându-le însă după criteriul statelor europene cărora le-au fost acordate de Înalta Poartă.

Genova a fost unul din primele state vest-europene care au beneficiat de privilegii comerciale în teritoriile otomane consfinţite prin „tratate" de pace şi comerţ. Textul din 1387, primul text de acest fel ajuns până la noi, a fost publicat de Nicolae Iorga[117] şi de Kate Fleet într-o ediţie critică comentată[118].

A urmat Veneţia. Din seria „tratatelor" veneto-otomane din prima jumătate a secolului al XV-lea, câteva exemplare (mai precis, cele încheiate în anii 1419, 1430, 1446 şi 1451) sunt accesibile în *Diplomatarium Veneto-Levantinum,* volum de documente alcătuit încă din secolul trecut de George Martin Thomas[119]. Unele dintre acestea, la care adăugăm „tratatele" din 1454 şi 1478, s-au bucurat şi de alte editări, ba chiar de analize

111. Spre exemplu, în unele texte de *'ahdnâme*-le din colecţia lui Ahmed Feridun Bey publicată în secolul al XIX-lea, termenul *kâfir* – „infidel, necredincios" (care apărea în textele osmane originale din secolele XVI-XVII) – a fost înlocuit cu *hıristiyân* – „creştin".
112. De exemplu: *1567-1796 Osmanlı devleti ile Nemçe ve sair devletler arasında akd olunan bazı muahedeler* [*Unele tratate încheiate de statul otoman cu Imperiul habsburgic şi alte state. 1567-1796*], manuscris la Belediye Kütüphanesi, Muallim Cevdet, K. 4 şi, parţial, la ANR, mf. Turcia, r. 53, c. 894-1004.
113. TKSMA, Istanbul, Defter 7018 (microfilm la MOL, mf. Turcia, r. 10131).
114. Pentru Imperiul habsburgic, *Roma Imparatorluğu* era una din denumirile folosite de otomani.
115. În documentele otomane, mai des apare *Moskof* pentru Rusia.
116. Pentru Polonia, *Leh vilâyeti* sau *Lehistân.*
117. Iorga, „Privilegiul", pp. 14-16.
118. K. Fleet, „The Treaty of 1387 between Murad I and the Genoese", *BSOAS*, vol. LVI, 1, 1993, pp. 13-33.
119. G.M. Thomas, *Diplomatarium Veneto-Levantinum sive Acta et Diplomata Res Venetas Graecas Atque Levantis*, II, a: *1351-1454*, Burt Franklin, New York, 1965 (prima ediţie, Veneţia, 1880-1889), doc. 172, 182, 198, 209.

speciale[120]. Începând cu tratatul din 1482, beneficiem de textele în limba turco-osmană ale majorității *'ahdnâme*-lelor emise de sultani pentru Veneția. Textele osmane ale acestora (transcrise sau transliterate), însoțite uneori și de traduceri, au fost publicate în mai multe rânduri. Este vorba deci de *'ahdnâme*-lele din anii: 1482 (de Aldo Gallotta și Tayyib Gökbilgin)[121]; 1503 (de Mahmut H. Şakiroğlu)[122]; 1513 și 1517 (de T. Gökbilgin)[123]; 1521 (de T. Gökbilgin și M.H. Şakiroğlu)[124]; 1540 (care s-a bucurat pe drept de o atenție deosebită din partea specialiștilor, precum Luigi Bonelli, W. Lehman, Alessio Bombacci și T. Gökbilgin)[125]; 1595 (de M. Belin)[126]. Dintre „tratatele" otomano-venețiene din secolul al XVII-lea, amintim cele două extreme, din 1618[127], respectiv 1701[128]. Seria textelor osmane de *'ahdnâme*-le care începe în 1670 și se încheie în 1796 se află în Başbakanlık Osmanlı Arşivi, în două „Condici ale tratatelor cu Veneția" (*Venedik Ahidnâme Defteri*) din perioada 1081-1211/1670-1796, respectiv 1131-1189/1718-1775[129]. După apariția primei ediții a acestei cărți, Hans Theunissen a reușit să publice o ediție electronică a „cărților de legământ" (texte trasliterate) acordate dogilor venețieni în secolele XVI-XVII[130].

120. Despre tratatul din 1446, vezi F. Babinger, F. Dölger, „Mehmed's II frühester Staatsvertrag (1446)", *OCP*, XV, 1949, pp. 225-258; Alessio Bombaci, „Due clausole del trattato in greco fra Maometto II e Venezia del 1446", *BZ*, 43, 1950, pp. 267-271. Textele tratatului din 1454 (în trei exemplare) se găsesc în Arhiva de Stat din Veneția, Inventar Giacomazzi (M. Şakiroğlu, „Venedik Devlet Arşivin'de bulunan Istanbul Balyosu Arşivi üzerinde bir araştırma" [„O cercetare asupra Arhivei Baililor de la Istanbul care se află în Arhiva de Stat din Veneția"], în *Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata*, Istituto Universitario Orientale, Napoli, 1982, p. 471). O variantă în limba italiană în S. Romanin, *Storia documentata di Venezia*, tom IV, Venise, 1856, pp. 534-536, iar o traducere în engleză în Hershlag, *Introduction*, pp. 294-296. Textul grecesc al „tratatului" din 1478 a fost publicat într-o recentă ediție critică (Diana Gilliand Wright, Pierre A. MacKay, „When the *Serenissima* and the *Gran Turco* made love: The peace treaty of 1478", *Studi Veneziani*, LIII, 2007, pp. 261-277).

121. A. Gallotta, „Il trattato turco-veneto del 12 gennaio 1482", *Studia Turcologica*, pp. 219-235; Gökbilgin, „Belgeler II", pp. 39-42.

122. M.H. Şakiroğlu, „1503 tarihli Türk-Venedik Andlaşması" [„Tratatul turco-venețian din 1503"], în *VIII. Türk Tarih Kongresi*, III. Cilt'ten ayrıbasım, Ankara, 1983, pp. 1559-1569.

123. Gökbilgin, „Belgeler II", pp. 47-50 și 50-54.

124. Gögbilgin, „Belgeler II", pp. 42-46; M.H. Şakiroğlu, „1521 tarihli Osmanlı-Venedik andlaşmasının aslı metni" [„Textul original al tratatului otomano-venețian din 1521"], *TED*, 12, 1981-1982, pp. 387-403.

125. L. Bonelli, „Il trattato turco-veneto del 1540", în *Centenario della nascita di Michele Amari*, Stab. tip. Virzì, Palermo, 1910; W. Lehman, *Der Friedensvertrag zwischen Venedig und der Türkei von 2 Oktober 1540*, Bonner Orientalischen Studien 16, Stuttgart, 1936; A. Bombacci, „Ancora sul trattato turco-veneto del 2 ottobre 1540", *Rivista degli Studi Orientali*, XX, 1942, pp. 373-381; Gökbilgin, „Belgeler I", pp. 121-128.

126. M. Belin, „Relations diplomatiques de la République de Venise avec la Turquie (fragment)", *JA*, septième série, tome VIII, 1876, pp. 381-423.

127. Feridun, *Münşe'at*, II, pp. 390-395 (*Venedik Doju tarafına isdar buyurulan 'ahdnâme-i hümayûnun suretidir* [„este copia cărții imperiale de legământ poruncită să fie emisă pentru dogele Veneției"]).

128. BOA, *Amedi Kalemi Odası, Kâmil Kepeci tasnifi*, nr. 53, pp. 24-30 (*Venedik Cumhuriyetine virilen 'ahdnâme ve sulh temessükin suretidir* [„copia cărții imperiale de legământ și dovada de pace care au fost date Republicii venețiene"]). Text italian, în *Hurmuzaki*, IX/1, doc. DXXIII, pp. 367-380.

129. BOA, *DED*, 16/4, 199 p., respectiv 391 p.

130. H. Theunissen, *Ottoman-Venetian Diplomatics: The 'Ahdnames, the Historical Background and the Development of a Category of Political-Commercial Instruments together with an Annotated Edition of a Corpus of Relevant Documents*, dissertation, University of Utrecht, 1991 (*Electronic Journal of Oriental Studies*, I, 1998, no. 2, pp. 1-698).

Din seria „tratatelor" încheiate între Poartă şi Ungaria în secolul al XV-lea şi la începutul secolului al XVI-lea, au fost publicate – în original sau copie, în limba turco-otomană sau în limba latină – cele din anii 1451[131], 1483[132], 1488[133] şi 1503[134].

„Tratatele" otomano-polone din perioada 1489-1699, ale căror originale se găsesc aproape în totalitate la Arhiva Centrală de Acte Vechi din Varşovia, au fost catalogate încă din 1956 de Zygmunt Abrahamowicz[135], iar mai târziu, parţial, de M. Guboglu[136]. Există de asemenea variante în limba poloneză, italiană sau latină ale unor tratate otomano-polone[137], traduceri în limba franceză[138] sau chiar pasaje referitoare la relaţiile polono-moldo-otomane publicate în limba română[139]. Tratatele încheiate de Poartă cu Polonia au fost păstrate şi în cancelaria Divanului imperial, dar sub formă de cópii. Din secolul al XVII-lea – mai precis, începând cu „cartea de legământ" din 1607[140] –, aceste texte au fost grupate într-o „Condică a tratatelor cu Polonia" (*Lehistan Ahidnâmesi Defteri*) cu documente din perioada 1016-1173/1607-1759[141]. Cópii în osmană ale tratatelor din 1525 şi 1553 păstrate în Arhiva de Stat din Veneţia au fost publicate de T. Gökbilgin[142], iar textele otomane ale *'ahdnâme*-lelor din 1577, 1607, 1621, 1640 şi 1667, reproducând originalele cu mici

131. Cea mai bună ediţie, în *DRH, D*, I, doc. 305. Dar şi în Iorga, „Privilegiul", pp. 20-23; Iorga, *Acte şi fragmente*, III, pp. 23-27.
132. Copie în osmană în *TKSMA*, Istanbul, nr. 5861, microfilm la ANR, mf. Turcia, r. 4, c. 312.
133. G. Hazai, „Urkunde des Friedensvertrages zwishen König Matthias, und dem türkischen Sultan 1488", în *Beiträge zur Sprachwissenschaft Volkskunde und Literaturforschung (Steinitz-Festschrift)*, Akademie-Verlag, Berlin, 1965, pp. 141-145; G. Hazai, „Eine Urkunde der ungarisch-türkischen Friedensverhandlungen in der Zeit von Matthias Corvinus und Bâyezîd II", *RO*, XXXVIII, 1976, pp. 155-160; G. Hazai, „XV. yüzyıl sonlarında Macar-Türk diplomatik ilişkileri üzerine" [„Despre relaţiile diplomatice ungaro-turceşti la sfârşitul secolului al XV-lea"], în *VII. Türk Tarih Kongresi, Ankara: 25-29 Eylül 1970, Kongreye sunulan bildiriler*, II. cilt, Ankara, 1973, pp. 596-601.
134. Originalul s-a păstrat la TKSMA, Istanbul, E. nr. 7675 (ANR, mf. Turcia, r. 1, c. 1-9). Facsimilul acestei *'ahdnâme* a fost publicat de T. Gökbilgin, „Korvin Mathias (Máttyás)'ın Bayezid II. e mektupları tercümeleri ve1503 Osmanlı-Macar muahedesinin Türkçe metni"/„La traduction des lettres de Korvin Mathias à Bayezid II et le texte turc du traité hungaro-turc de 1503 (909)", *Belleten*, XXII, 87, 1958, pp. 369-390, facsimil. Text în limba latină, în Hammer-Purgstall, *Empire Ottoman*, IV, pp. 393-400, şi în *Hurmuzaki*, II/1, doc. XXIV, pp. 20-23.
135. Z. Abrahamowicz, *Katalog Dokumentow Tureckich... /Catalogue des documents turcs. Documents concernant la Pologne et les Pays Voisins de 1455 à 1672*, Polska Akademia Nauk, Warszawa, 1959, *passim*.
136. M. Guboglu, *Catalogul documentelor turceşti*, vol. II (*1455-1829*), Bucureşti, 1965, *passim*.
137. *Acta Alexandri*, no. 117, pp. 168-170 (tratatul din 1502); *Acta Tomiciana*, no. 44, pp. 63-68 (texte în poloneză, latină şi italiană ale tratatului din 1533); *Hurmuzaki*, supl. II/1, doc. XCIX, pp. 202-204 (tratatul din 1554); *Hurmuzaki*, supl. II/1, doc. CXXX, pp. 252-254 (numit „tratat de alianţă" din 30 aprilie 1565 – text latin); *Hurmuzaki*, vol. III/1, doc. CXLIX, pp. 160-162 (text latin din 15 ianuarie 1592).
138. *Articles des Traités de la Pologne avec la Porte Ottomane concernant le Commerce, nommément du Traité de Zurawno et, respectif, de celui de Carlowitz* (Czartoryski Library, IV, 859, pp. 41-42, 43-44).
139. Corfus, *Documente XVI*, pp. 86-87 (1553); Corfus, *Documente XVII*, pp. 50-51 (1607); Mehmet, *Documente turceşti*, I, p. 45 (1554), pp. 127-128 (1577), pp. 136-137 (1591), pp. 142-143 (1598).
140. Text otoman în Feridun, *Münşe'at*, II, pp. 414-417. Traducere în franceză în Hammer-Purgstall, *Empire Ottoman*, tome huitième: *1600-1623*, pp. 407-415.
141. BOA, *DED*, nr. 55/1, 50 p.
142. Gökbilgin, „Belgeler I", pp. 128-132.

modificări de terminologie, au fost incluse în *Münşe'at es-Selatin* de Feridun Bey, sub forma publicată în 1265/1848-1849[143]. După apariţia primei ediţii a acestei cărţi, Dariusz Kołodziejczyk a reuşit să publice o masivă ediţie critică a „cărţilor de legământ" acordate de sultani regilor Poloniei[144].

Textele „tratatelor" încheiate între Înalta Poartă şi Imperiul habsburgic sunt, în general, cunoscute. Textul otoman al *'ahdnâme*-lei din 1547 ne stă la dispoziţie în antologia lui Ahmed Feridun Bey[145], iar o traducere în limba germană într-un studiu consacrat special acestui tratat[146]. „Cărţile de legământ" din 1559, 1562 şi 1565 au fost publicate în ediţie critică (facsimil, transliterare, traducere în germană), chiar după originalele aflate în arhivele vieneze[147], dar avem acces şi la variante în latină sau italiană ale acestora[148]. Începând cu tratatul din anul 975/1568, cópiile *'ahdnâme*-lelor au fost grupate mai târziu în cancelaria Divanului imperial în „Condica legămintelor austriece" (*Nemçelü Ahid Defteri*)[149]. Putem ajunge la textele osmane, eventual la variantele în limba latină sau germană, şi pe alte căi, unele tratate otomano-austriece făcând obiectul unei culegeri de *'ahdnâme*-le din secolul al XVIII-lea rămase în manuscris[150], dar fiind incluse şi în antologia lui Ahmed Feridun Bey, în forma publicată în secolul al XIX-lea. În aceste condiţii, continuând lista, avem la dispoziţie *'ahdnâme*-lele din anii 975/1568[151] şi 984/1576[152], importantul tratat de la Zsitvatorok din 1015/1606[153], tratatele de pace şi comerţ din 1024/1615[154],

143. Feridun, *Münşe'at*, II, pp. 414-417 (1607).
144. Dariusz Kołodziejczyk, *Ottoman-Polish Diplomatic Relations (15th-18th Century): An Annotated Edition of* 'Ahdnames *and Other Documents*, E.J. Brill, Leiden-Boston-Köln, 1999 (recenzată de mine în *Revue des Études Sud-Est Européennes*, Bucarest, tome XXXVII, 1999).
145. Feridun, *Münşe'at*, II, pp. 341-342 (*Roma imparatoru tarafına isdar buyurulan 'ahdnâme-i hümayun sureti* [„Copia cărţii imperiale de legământ poruncite a fi emisă pentru împăratul Romei"]).
146. E.D. Petritsch, „Der Habsburgisch-Osmanische Friedensvertrag des Jahres 1547", *Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs* (Wien), 38, 1985, pp. 49-80.
147. Schaendlinger, *Die Schreiben Süleymans*, doc. 23, 25, 32.
148. Tratatul din 1559, în *Hurmuzaki*, II-1, doc. CCCXLII, pp. 365-367, dar şi în Hammer-Purgstall, *Empire Ottoman*, VI, pp. 114-117 (probabil o variantă propusă de Ferdinand I, dar respinsă de Süleyman Kanunî); tratatul din 1562, în *Hurmuzaki*, II-5, doc. CCXXXI, pp. 507-513; extrase în italiană din *nostra eccelsa capitulatione* din 1565, în *Hurmuzaki*, VIII, doc. CXXXIII, pp. 99-100.
149. BOA, *DED*, nr. 57/1, 315 p. (care cuprinde documente din perioada 975-1210/1567-1795).
150. *1567-1796 Osmanlı devleti ile Nemçe ve sa'ir devletler arasında 'akd olunan ba'zı mu'ahedeler* [*Unele tratate încheiate de statul otoman cu Imperiul habsburgic şi alte state. 1567-1796*], la Belediye Kütüphanesi, Muallim Cevdet, K. 4 şi, parţial, la ANR, mf. Turcia, r. 53, c. 894-1004.
151. BOA, *DED*, 57/1, pp. 1-3; ANR, mf. Turcia, r. 53, c. 896-897 (*Dokuz yüz yetmiş beş senesinde merhum sultan Selim Han zamanında Nemçe çesarına virilen 'ahdnâme-i hümayûn* [„Cartea imperială de legământ dată împăratului habsburgic în vremea decedatului sultan Selim Han în anul 975"]); Feridun, *Münşe'at*, II, pp. 324-328.
152. BOA, *DED*, 57/1, pp. 2-5; ANR, mf. Turcia, r. 53, c. 897-898; *Hurmuzaki*, III/1, doc. I, pp. 1-4 (în germană).
153. BOA, *DED*, 57/1, pp. 5-7; ANR, mf. Turcia, r. 53, c. 898-899; Feridun, *Münşe'at*, II, pp. 346-350. O variantă a textului otoman din Arhiva Esterházy a fost publicată în Fekete, *Esterházy*, pp. 3-14. Despre încheierea acestui tratat, vezi Karl Nehring, *Adam Freiherrn zu Herbersteins Gesandtschaftsreise nach Konstantinopel. Ein Beitrag zum Frieden von Zsitvatorok (1606)*, München, 1983.
154. BOA, *DED*, 57/1, pp. 7-10; ANR, mf. Turcia, r. 53, c. 899-904 (*merhum sultan Ahmed Han zamanında bin yirğmi dört senesinde...* [„din anul 1024, în vremea decedatului sultan Ahmed Han"]); Feridun, *Münşe'at*, II, pp. 321-324; Fekete, *Esterházy*, doc. 2, pp. 7-14; Noradounghian, *Actes*, I, pp. 113-118.

1037/1627[155], 1075/1664 (de la Vasvár)[156] şi, în sfârşit, decisivul – pentru evoluţia Europei centrale şi de sud-est în secolul al XVIII-lea – tratat de la Karlowitz din anul 1110/1699[157].

Relevante pentru regimul negustorilor străini în Imperiul otoman s-au dovedit a fi *'ahdnâme*-lele acordate de sultani statelor occidentale (şi m-am oprit la cei mai importanţi beneficiari din secolele XVI-XVII, respectiv la Franţa, Anglia şi Olanda), texte care cuprindeau mai ales privilegii comerciale, dar care reprezentau şi o modalitate de încheiere a păcii cu statele nemusulmane. Deşi am avut la dispoziţie traducerile în franceză sau engleză contemporane ori nu emiterii lor de către cancelaria Divanului imperial, traduceri incluse în antologii de tratate, pentru a ajunge la terminologia originală am mers şi pe urma textelor otomane (originale sau cópii) ale acestor „tratate de pace şi comerţ".

Seria de *'ahdnâme*-le acordate Franţei[158] începe cu proiectul de tratat din 943/1535-1536[159] şi se încheie cu *Capitulaţia* din 1740[160], între cele două extreme situându-se „privilegiile" din anii 1569[161], 1581[162], 1597[163], 1604[164] şi 1673[165]. În intervalul scurs de la prima ediţie a acestei cărţi, în urma descoperirii unui manuscris important la Paris, am îndreptat cercetarea asupra regimului negustorilor străini, în special cei francezi, în Mediterana otomană.

---

155. Este greşit atribuită lui Ahmed I; de fapt aparţine lui Murad IV (1623-1640) (BOA, *DED*, 57/1, pp. 10-14: *Merhum sultan Ahmed han zamanında bin otuz yedi senesinde taraf-ı hümayûndan Nemçe çasarına virilen 'ahdnâme-i hümayûndur*); Feridun, *Münşe'at*, II, pp. 330-334. Mai există un text de *'ahdnâme* din anul 1625 (text otoman, latin şi maghiar în Gévay Antal, *Az 1625 – diki Május 26 – dikán költ Gyarmati Békékötés, Czikkelyei, Deákúl, Magyarúl és Törökül*, Bécsben, 1837).
156. BOA, DED, 571, pp. 17-19; ANR, mf. Turcia, r. 53, c. 905-909 (*Bin yetmiş beş senesinde tecdid 'ahd olundugda taraf-ı hümayûnun Nemçe çesarına virilen 'ahdnâmedir* [„Este cartea de legământ dată împăratului habsburgic din partea imperială când s-a reînnoit legământul în anul 1075"]).
157. BOA, *DED*, 57/1, pp. 21-27; BOA, *Amedi Kalemi Odası (Kamil Kepeci tasnifi)*, 53, pp. 2-16: pe coperta condicii scrie: *Amedi odası defterlerinden Nemçe çasarına virilen 'ahdnâme-i hümayun kayıtı. Tarihi 1110* [„Înregistrarea din condicile cancelariei Amedi a cărţii imperiale de legământ dată împăratului habsburgic, Data 1110"]. O altă copie, în ms. 3514 de la Biblioteca Universităţii din Istanbul, ce reproduce şi negocierile care au avut loc pentru încheierea acestui tratat de pace: *1110 târihindeki sulhnâmesi...* [„tratatul de pace din 1110..."] (şi la ANR, mf. Turcia, r. 1, c. 301-429).
158. Bibliothèque de l'Arsenal, ms. 4767-4771 (*Traicte et ambassades de Turquie. Recueil de pièces relatives à l'histoire des relations diplomatiques de la France avec le Levant. 1528-1640*, tome I-IV).
159. Text francez în Noradounghian, *Actes*, I, pp. 283-294; Testa, *Traités*, I, pp. 15-21; Charrière, *Négociations*, I, pp. 283-294.
160. Text otoman într-un manuscris din secolul al XVIII-lea (Biblioteca Academiei Ungare, Secţia Orientalistică, ms. Török, 31). Text francez în Noradounghian, *Actes*, I, pp. 270-306; Testa, *Traités*, I, pp. 186-210; Saint-Priest, *Mémoires*, pp. 475-522.
161. BNF, DO, Turc 130, f. 2r-8v.
162. BNF, DO, Turc 130 f. 9r-16v.
163. BNF, DO, Turc 130, f. 17v-25r.
164. Acest text a devenit faimos datorită publicării într-o versiune bilingvă osmano-franceză de către fostul ambasador la Istanbul, François Savary de Brèves, în 1615. Titlul în franceză este *Articles du tracté faict en l'anee mil six cens quatre, entre Henri le Grand Roy de France, & de Nauarre, Et Sultan Amat Empereur des Turcs. Par l'entremise de Messire François Sauary, Seigneur de Breues, Conseiller du Roy en ses Conseil d'Estat & Priuè, lors Ambassadeur pour sa Maiesté à la Porte dudit Empereur*, Imprimerie des langues Orientales, Arabique, Turquesque, Persique, & c., Paris, ed. Estienne Paulin, rue de Carmes, Collège des Lombards, MDCXV. Vezi şi Feridun, *Münşe'at*, II, pp. 400-405; Noradounghian, *Actes*, I, pp. 93-103; Testa, *Traités*, I, pp. 141-151.
165. TKSMA, Istanbul, Defter 7018 (MOL, mf. Turcia, r. 10131), pp. 1-5.

Printre studiile publicate în această perioadă se numără şi unul dedicat în mod special *Capitulaţiilor* „franceze"[166].

Pentru *'ahdnâme*-lele acordate Angliei în a doua jumătate a secolului al XVI-lea şi în secolul al XVII-lea beneficiem într-o măsură mai mare de textele osmane. Astfel, „privilegiul" din anul 988/1580 a fost publicat în ediţie critică (text osman transcris, traducere în engleză) de Susan Skilliter[167]. Avem la dispoziţie textele osmane, transcrise sau transliterate – chiar dacă nu în variantele cele mai bune – ale *'ahdnâme*-lelor acordate Elisabetei I de Murad III în 1593[168], respectiv Mehmed III în 1601[169], precum şi clauzele negociate de John Finch care vor sta la baza *'ahdnâme*-lei din 1086/1675[170] (inclusiv traducerea în engleză)[171]. În sfârşit, pentru *'ahdnâme*-lele acordate Olandei, reprezentative sunt textele *Capitulaţiilor* din 1021/1612 (publicat de A.H. de Groot)[172] şi 1680[173].

„Cărţile imperiale de legământ" (*'ahdnâme-i hümayûn*) şi „diplomele imperiale" (*berât-ı hümayûn*) prin care se reglementau temporar relaţiile de pace în secolul al XV-lea sau prin care erau învestiţi principii tributari în secolele XVI-XVIII s-au păstrat într-un număr foarte mic.

Referitor la Valahia şi Moldova, singurul text de *'ahdnâme* din secolul al XV-lea rămâne (din 1945, când Aurel Decei l-a descoperit şi l-a introdus în circuitul ştiinţific) „cartea de legământ" acordată de Mehmed II lui Ştefan cel Mare în 1480-1481. Acest document este o „carte de legământ" (*'ahdnâme*), veritabilă atât în formă, cât şi în conţinut, redactată după specificul cancelariei otomane. Ea s-a păstrat sub forma unei cópii, inclusă zece ani mai târziu într-o antologie de texte de tip *münşe'at* (ultimul document este din anul 896/1490-1491) din Biblioteca Süleymaniye din Istanbul[174].

Din secolele XVI-XVII dispunem de mai multe texte de „diplome imperiale" (*berât-ı hümayûn*) prin care erau recunoscuţi sau numiţi de către sultanii otomani voievozii tributari ai Moldovei şi Ţării Româneşti. Astfel, au fost descoperite şi publicate cópiile *berât*-elor (pl. *beravât*) prin care Murad III (1574-1595) îl confirma, în două rânduri, la domnia Ţării Româneşti pe Mihnea II „Turcitul", în 985 *cemazi ül-evvel evahır*/6-15

166. Viorel Panaite, „Western Diplomacy, Capitulations, and Ottoman Law in the Mediterrenean. 16th and 17th Centuries: The Diplomatic Section of the Manuscrit Turc 130 from the Bibliothèque Nationale in Paris", în *Erken Klasik Donemden XVIII. Yüzyıl Sonuna Kadar Osmanlılar ve Avrupa: Seyahat, Karşılaşma ve Etkileşim/The Ottomans and Europe: Travel, Encounter and Interaction from the Early Classical Period until the End of the 18th Century*, ed. Seyfi Kenan, ISAM Publications, Istanbul, 2010, pp. 357-387.
167. Skilliter, *Harborne*, pp. 86-89, 232-236. Text osman transliterat în Uzunçarşılı, „Türk-Ingiliz", pp. 617-619. Text englez în Hakluyt, *Principal Navigations*, V, pp. 178-183 (reprodus de Hurewitz, *Middle East*, pp. 8-10).
168. Uzunçarşılı, „Türk-Ingiliz", pp. 576-579.
169. Feridun, *Münşe'at*, II, pp. 381-385; Uzunçarşılı, „Türk-Ingiliz", pp. 656-661; Kurat, *Türk-Ingiliz*, pp. 204-208 (text incomplet).
170. TKSMA, Istanbul, Defter 7018 (MOL, mf. Turcia, r. 10131), pp. 5-10 (*Ingiltere 'ahdnâmesi*).
171. O recentă ediţie, în Hershlag, *Introduction*, pp. 298-306.
172. Groot, *OEDR*, 1978, pp. 233-246 (text osman transliterat), pp. 247-260 (traducere în engleză).
173. Rezultatul negocierilor, în TKSMA, Istanbul, Defter 7018 (MOL, mf. Turcia, r. 10131), pp. 11-14. Traducere în franceză, în Noradounghian, *Actes*, I, pp. 169-180.
174. A. Decei a datat-o în 1479 (A. Decei, „Tratatul de pace – *sulhnâme* – încheiat între sultanul Mehmed al II-lea şi Ştefan cel Mare la 1479", *RIR*, XV, 1945, fasciculul IV, pp. 465-494. Alte ediţii: Guboglu, *Paleografia*, p. 132 (transcriere şi traducere), p. 165 (facsimil); Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 5, pp. 5-7 (traducere).

august 1577 (în prima domnie)[175], respectiv la 22 *ramazan* 994/6 septembrie 1586 (în a doua domnie)[176].

Transilvania beneficiază de seria cea mai lungă de *'ahdnâme*-le cu caracter de „diplome imperiale" pentru învestirea principilor tributari, care s-a păstrat până astăzi. Unele dintre ele au fost publicate integral, altele parţial. Avem astfel la dispoziţie texte de *'ahdnâme* ai căror adresanţi au fost: Ioan Sigismund Zápolya (emisă de Süleyman Kanunî în anul 1566)[177]; viitorul rege al Poloniei, Ştefan Báthory (acordate în 978/1571 de Selim II[178] şi în 985/1577 de Murad III[179]); pretendentul Paul Márkházy (emisă de Murad III la 20 *receb* 989/20 august 1581[180]); Sigismund Báthory (de la acelaşi Murad III, în 989/1581)[181]; Ştefan Bocskai (act emis de Ahmed I, la 19 mai 1605[182]); Sigismund Rákóczy (act emis de cancelaria otomană în 1015 *ramazan evâhır*/1607 ianuarie 20-29[183]); Gabriel Báthory (*'ahdnâme* din ianuarie 1608[184]); Gabriel Bethlen şi nobilii Transilvaniei (*'ahdnâme* acordată de Ahmed I în iunie-iulie 1614[185]); Gheorghe Rákóczy I (act emis de sultanul Murad IV în anul 1040 *ramazan evail*/ 1631 aprilie 3-12[186]); Acaţiu Barkçay (beneficiarul unor *'ahdnâme*-le de la marele vizir Köprülü Mehmed Paşa şi Mehmed IV[187]) şi Mihail Apafi. În intervalul care a trecut de la prima ediţie a acestei cărţi, Sándor Papp a publicat

175. El a fost descoperit într-o culegere de documente de tip *münşe'at* de la sfârşitul secolului al XVI-lea, care se păstrează la Bayezid Kütüphanesi, Istanbul, fd. Veliyüddin Efendi, nr. 1970, f. 9-10, şi sub formă de microfilm la ANR, mf. Turcia, r. 74, c. 8-9, *cf.* Gemil, „Doc. XVI-XVII", pp. 353-356, facsimil şi traducere.
176. BOA, *Maliyeden Müdevver Defteri*, nr. 17932, pp. 11-12; ANR, mf. Turcia, r. 155, c. 618-620, *cf.* Maxim, *CTO*, doc. 14, pp. 62-68, facsimil şi traducere.
177. Publicat de Szilágyi Sándor, *Erdélyország története tekintettel müvelödésére*, Heckenast G., Pesta, 1866, I, pp. 385-388 (tradus parţial în *CSISD*, pp. 421-422). Actul din 1541, prin care se confirma acordarea domniei Transilvaniei contra unui tribut, îl găsim în colecţia Feridun, *Münşe'at*, I, p. 487. Vezi şi O. Spies, „Ein Ferman Sultan Sülejmans des Prächtigen an König Johann Sigismund von Siebenbürgen", în *Jean Deny Armağanı*, Istanbul, 1958, pp. 221-229.
178. Text osman transliterat, parţial, în Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III, 2, pp. 46-47, n. 2.
179. Feridun, *Münşe'at*, II, pp. 507-510. Text latin, în *Hurmuzaki*, II, doc. DCCXXI, p. 750.
180. V. Veliman, „O carte de legământ (*ahid-nâme*) din 1581 privitoare la Transilvania", *AIIAI*, XXV, 1988/1, pp. 27-44 (text otoman transliterat şi traducere la pp. 40-42).
181. Text osman transliterat, parţial, în Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III, 2, p. 47, n. 3.
182. Feridun, *Münşe'at*, II, pp. 356-358.
183. Original în Arhiva Bisericii Negre din Braşov, sul nr. E. IV, 150 (Guboglu, „Arhive Braşov", 1965, doc. I, pp. 232-237, facsimil după original şi traducere).
184. Text integral în F.A. Behrnauer, „Sultân Ahmad's I. Bestallungs-und Vertrags- Urkunde für Gabriel Báthory von Somlyó, Fürsten von Siebenbürgen, vom Jahre 1608 der Christlichen Zeitrechnung", *Archiv für die Kunde Österreichischer Geschichtsquellen* (Wien), XVIII, 1857, pp. 299-330.
185. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 61, pp. 161-163 (text osman transliterat şi traducere). Cele două *'ahdnâme*-le au fost reproduse de Kâtip Çelebi în „Fezleke-i Târih" [„Sumarul istoriei"], I, pp. 364-366 (*Cronici turceşti*, II, pp. 70-72), şi de Şarih ül-Menârzade Ahmed (m. 1656-1657) în *Târih-i Menaroğlu Ahmed* (ANR, mf. Turcia, r. 26, c. 551-552, şi *Crestomaţie turcă*, pp. 496-498).
186. Text integral cu facsimil în A. Handźić, „Diploma sultana Murada IV erdeljakom Knezu Dordu Rakociju", în *Prilozi*, VI-VII, 1956-1957, Sarajevo, 1958, pp. 182-186. Rezumat, în Guboglu, *Catalog*, II, doc. 220, pp. 72-73.
187. I.H. Uzunçarşılı, „Akos Barkçay'ın Erdel Krallığına ait tayını hakkında birkaç vesika" [„Câteva documente despre numirea lui Acaţiu Barkçay la domnia Transilvaniei"], *Belleten*, VIII, 1943, pp. 361-377. „Ciorna" unui act de tip *'ahdnâme* din 1658, care cuprinde rezultatele negocierilor dintre valiul Budei, Ken'an Paşa, şi principele Transilvaniei, este reprodusă de Mustafa Na'ima, în a sa „Tarih" (*Cronici turceşti*, II, pp. 744-748).

o ediţie critică de excepţie a majorităţii *'ahdnâme*-lelor şi *berât*-elor acordate principilor Transilvaniei între 1541 şi 1699[188].

Comparaţia cu acte identice acordate de otomani altor conducători creştini din sud-estul Europei este o necesitate metodologică pentru elucidarea unor aspecte neclare privind statutul politico-juridic al principatelor de la nord de Dunăre.

Un caz indispensabil investigaţiei a fost Ragusa, al cărei statut juridic faţă de Poartă s-a apropiat cel mai mult de cel al ţărilor române. Şansa a făcut ca *'ahdnâme*-lele acordate de sultani acestei republici creştine de pe coasta dalmată să se păstreze, iar câteva dintre ele să fie chiar publicate. Astfel, din secolul al XV-lea avem la dispoziţie copiile „tratatelor de privilegii" (*privilegio*) din anii 1430, 1442 şi 1458, toate fiind traduse în franceză de Boško Bojović, după textele în limba medio-slavă păstrate în Arhivele de Stat din Dubrovnik[189]. Din secolul al XVI-lea avem la dispoziţie primele *'ahdnâme*-le cu texte în osmană: două cópii din 918/1512-1513 (una din ele, publicată de Ahmed Akgündüz)[190] şi un original din anul 983/1575 (publicat de N.H. Biegman)[191]. Cópii ale unor *'ahdnâme*-le emise în secolul al XVII-lea au fost incluse în „Condicile de porunci pentru Dubrovnik" (*Dubrovnik Ahkâm Defteri*)[192], alcătuite în cancelaria Divanului imperial începând cu anul 1013/1604, care fac parte din seria „Condicilor statelor străine" (*Düvel-i Ecnebiye Defterleri*). O „ciornă" de *'ahdnâme* acordată Ragusei de Mehmed IV am găsit în manuscrisul otoman amintit mai sus, care consemna mai multe astfel de texte negociate de Poartă cu unele state europene în a doua jumătate a secolului al XVII-lea[193].

Insulele din Marea Egee au fost tributare Porţii de-a lungul secolelor XV-XVI, iar statutul lor politico-juridic era reglementat şi prin *'ahdnâme*-le[194]. Un text interesant – nevalorificat încă de istoriografia română – este *'ahdnâme*-aua acordată insulei Andros în anul 946/1539[195], act care face parte dintr-o serie de *lettres de privilège du sultan* prin care era reglementat regimul Cicladelor faţă Poartă în prima jumătate a secolului al XVI-lea. Am avut la dispoziţie, de asemenea, două texte de *'ahdnâme*-le din a doua jumătate a secolului al XVI-lea – mai precis, din 16 *cemazi ül-evvel* 972/20 decembrie 1564[196] şi 28 *ramazan* 972/29 aprilie 1565[197] –, care stabileau statutul politico-juridic al insulei Náxos (şi, ulterior, al altor două insule, Santorin şi Páros) faţă de Poartă.

---

188. Sándor Papp, *Die Verleihungs-, Bekräftigungs- und Vertragsurkunden der Osmanen für Ungarn und Siebenbürgen. Eine quellenkritische Untersuchung*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 2003.
189. Bojović, „Dubrovnik I", doc. 2 (1430), doc. 4 (1442), doc. 6 (1458).
190. Copie legiferată de *kâdı*-ul din Bursa şi inclusă într-un „Registru al *şeri'at*-ului" (*Bursa Şer'iye Sicilleri*, A, 20, sh. 387/b) din acest important centru comercial anatolian (F. Dalsar, „Selim I'in Dubrovnik Cumhuriyeti ile yaptığı muahede" [„Tratatul încheiat de Selim I cu Republica Dubrovnik"], *TV*, cilt II, 12, 1943, pp. 410-414 (text osman transliterat, dar cu multe greşeli); Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, III, pp. 385-387 (facsimil şi transliterare).
191. Este prima *'ahdnâme* acordată Ragusei al cărei original în osmană s-a păstrat (Biegman, *Ragusa*, pp. 48-59 – text tradus în engleză).
192. BOA, *DED*, 13, 195 p. (din perioada 1013-1028/1604-1618).
193. TKSMA, Istanbul, Defter 7018 (MOL, mf. Turcia, r. 10131), pp. 31-33 (*Dubrovnik nâmesi*).
194. Matei, „Domination", p. 87.
195. Text francez prezentat în 1686, împreună cu alte documente, de preotul Saulger ambasadorului Franţei la Constantinopol (R. Saulger, *Histoire nouvelle des anciens ducs et autres souverains de l'Archipel*, Paris, 1698, pp. 349-351, reprodus de Slot, *Archipelagus Turbatus*, II, pp. 76-77).
196. Text osman transliterat parţial în Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III, 2, pp. 102-103.
197. Text osman integral în Saffet, „Nakşe (Nâksos) Dukalığı, Kiklâd Adaları" [„Ducatul Náxos. Insulele Ciclade"], *TOEM*, IV, 1329, pp. 1446-1448.

Tevârih-i Âl-i Osman

Pentru istoria relaţiilor Porţii cu statele vecine, inclusiv cu Valahia şi Moldova în perioada cuprinsă între sfârşitul secolului al XIV-lea şi mijlocul secolului al XVI-lea, când izvoarele otomane oficiale de cancelarie s-au păstrat într-un număr foarte mic, cronicile otomane[198] rămân izvoare fundamentale.

Pentru secolul al XV-lea avem la dispoziţie în primul rând cronici scrise de contemporani ai evenimentelor. Evident, acestora le-am acordat mai mult credit decât cronicilor scrise în secolele următoare, atât în privinţa veridicităţii informaţiilor, cât şi în privinţa viziunii otomane (ilustrată şi prin terminologia folosită) asupra relaţiilor de pace şi război cu statele creştine din sud-estul Europei. Am folosit deci *Tevârih-i Âl-i Osman* („Istoriile Casei lui Otoman" sau „Istoriile dinastiei otomane"), gen literar specific istoriografiei otomane, în care cronicarii descriau domniile sultanilor în ordine cronologică, scrise de: Aşıkpaşazade (m. ~1484)[199], cu ştiri până în anul 889/1484; Oruç bin Adil (m. după 1509), cu ştiri până în anul 899/1494[200]; anonimi de la sfârşitul secolului al XV-lea, care ne oferă date până în anul 896/1490-1491[201]; Mehmed Neşri (m. ~926/1520), cu informaţii până în

198. Despre cronistica otomană, realizarea cea mai importantă aparţine lui Franz Babinger, *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke*, O. Harrassowitz, Leipzig, 1927 (abreviată *GOW*). Ea a fost tradusă în turcă de prof. dr. Coşkun Üçok, *Osmanlı Yazarları ve Eserleri* [*Istoriografii otomani şi operele lor*], Ankara, 1983. F. Babinger a publicat şi în româneşte un studiu scurt despre „Originea şi fazele dezvoltării istoriografiei otomane", *Revista Fundaţiilor Regale*, 4, aprilie 1938 (16 p. în extras). Câteva completări la *GOW* vor fi aduse, mai târziu, de M. Guboglu sub titlul „Pe marginea lucrării lui Franz Babinger despre istoriografii otomani", *AIIAI*, XXIII, 2, 1986, pp. 853-869. O privire rapidă asupra istoriografiei otomane a fost oferită de acelaşi M. Guboglu în „L'historiographie ottomane des XVe-XVIIIe siècles: bref aperçu", *RESEE*, III, 1-2, 1965, pp. 81-92. Filiaţia cronicilor scrise începând cu a doua jumătate a secolului al XV-lea, precum şi alte caracteristici ale istoriografiei otomane au fost abordate de P. Wittek, „Zum Quellenproblem der ältesten otomanischen Chroniken", *MOG*, 1, 1921-1922, pp. 107-114, şi de H. Inalcık, „The Rise of the Ottoman Historiography", în B. Lewis, *Historians of the Middle East*, Oxford University Press, London, 1962. Şi în Turcia există sinteze importante despre cronicarii otomani şi lucrările lor (fie simple biografii sau bibliografii, fie analize mai profunde). Iată câteva: Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* [*Scriitorii otomani*], I-III, Istanbul, 1915 (cuprinde date despre 1.600 de învăţaţi otomani – cronicari, poeţi, jurişti – şi 120.000 de opere); M. Orhan Bayrak, *Osmanlı Tarihi Yazarları. Biyografi ve Biblyografi* [*Istoriografii otomani. Biografie şi bibliografie*], Istanbul, 1982 (276 de autori) – recenzie de M. Guboglu, *AIIAI*, XXIII, 2, 1986, pp. 982-983; Ş. Tekindağ, „Osmanlı Tarih Yazıcılığı" [„Istoriografia otomană"], *Belleten*, XXV, 140, 1971, pp. 655-663.

199. Cronica sa a fost publicată într-o ediţie critică, folosind manuscrisele păstrate până astăzi, de Fr. Giese, *Die altosmanische Chronik des Aşıkpaşazade*, O. Harrassowitz, Leipzig, 1929. Mai înainte, tot sub formă de text osman, dar după un singur manuscris, cronica a fost tipărită la Istanbul, în 1332/1911, sub îngrijirea lui Ali Bey. Am folosit şi ediţia cu text osman transliterat oferită de Çiftcioğlu N. Atsız, *Osmanlı Tarihleri*, I, Istanbul, 1949, pp. 77-319. Extrase traduse în româneşte au fost publicate în *Cronici turceşti*, I, pp. 81-105, şi *Crestomaţie turcă*, pp. 77-101.

200. În caractere arabe, cronica lui Oruç bin Adil a fost publicată de Fr. Babinger sub titlul *Jahrbücher des Urudsc. Nach den Handschriften*, Hanovra, 1925 (XXIV + 140 p.). În formă transliterată, a apărut *Oruç Beğ Tarihi*, Istanbul, 1972. Extrase în traducere românească în *Cronici turceşti*, I, pp. 47-64, şi *Crestomaţie turcă*, pp. 208-242.

201. O ediţie critică (incluzând text osman şi traducere în germană) a acestor cronici anonime a realizat turcologul Fr. Giese, *Die altosmanischen anonymen Chroniken (Tevârih-i Âl-i Osman)*, Teil I, Text und Varianten..., Breslau, 1922, şi Teil II, Leipzig, 1925. O traducere în româneşte după un singur manuscris otoman a fost făcută de A. Antalffy, „Vechea cronică otomană editată de dr. Friedrich

anul 1485 (sau 1517/1520 în a doua variantă)[202]; Idris Bitlisi (m. 926/1520), care ne oferă istoria celor opt sultani otomani până la sfârşitul domniei lui Bayezid II (1481-1512)[203]. Toate aceste scrieri – şi altele redactate de-a lungul secolului al XV-lea – s-au constituit în adevărate „prototipuri" pentru istoria timpurie a Imperiului otoman, fiind folosite şi de cronicarii din secolele XVI-XVIII.

Despre istoria otomanilor din secolul al XV-lea, inclusiv relaţiile acestora cu Valahia şi Moldova, s-a scris şi în secolele următoare. I-am amintit deja pe Mehmed Neşri şi Idris Bitlisi, care au scris în timpul lui Bayezid II şi Selim I (1512-1520). Cronicile concepute în secolul al XVI-lea nu ne oferă, din punct de vedere strict evenimenţial, noutăţi cu privire la secolul al XV-lea, originalitatea lor limitându-se de regulă la istoria otomană de la sfârşitul secolului al XV-lea şi din secolul al XVI-lea. În schimb, acum apar scrieri în care – datorită pregătirii juridico-religioase sau politico-administrative a autorilor – imaginea relaţiilor Imperiului otoman cu Europa creştină este prelucrată, din punct de vedere terminologic şi juridic, potrivit concepţiei islamice. Lista este deschisă, în mod ilustru, de Kemalpaşazade şi încheiată, la fel de semnificativ, de Hoca Sa'adeddin. Iată deci autorii celor mai importante realizări istoriografice ale secolului al XVI-lea de tipul *Tevârih-i Âl-i Osman*, ale căror informaţii despre raporturile Porţii cu ţările române le-am folosit din plin: Kemalpaşazade (1468-1534), *şeyh ül-Islâm* între anii 1525/1526 şi 1534, care ne oferă ştiri până în 1533, dar cele mai originale se referă la perioada 1481-1533[204]; Rüstem Paşa (1500-1561), de două ori mare vizir, cu ştiri până în anul 968/1560-1561[205];

Giese, ca izvor pentru istoria românilor", *RI*, XXIII, 7-9, 1937, pp. 217-235. Extrase traduse în româneşte, în *Cronici turceşti*, I, pp. 177-187, şi *Crestomaţie turcă*, pp. 271-298.

202. Partea a VI-a a istoriei universale scrisă de Neşri a fost consacrată istoriei otomane până la 1485 (în a doua variantă, până la 1517/1520): *Hazâ Kitâbu Tarih-i Âl-i Osman* [*Cartea completă a istoriei dinastiei otomane*]. La ANR, mf. Turcia, r. 27 este microfilmat un manuscris al cronicii lui Neşri aflat la TKSMK, Istanbul, Hazine 1361. El poartă un titlu apocrif: *Tevârih-i Âl-i Osman. El-meşhur bi-Cihan-nüma* [*Istoriile dinastiei otomane. Cunoscute sub numele „Oglinda lumii"*]. O ediţie facsimilată după două variante ale textului osman a fost realizată de Franz Taeschner, *Gihânnümâ. Die altosmanische Chronik des Mevlânâ Mehemmed Neschrî*, Band I, O. Harrasowitz, Leipzig, 1951, şi Band II, O. Harrassowitz, Leipzig, 1955. Am folosit însă ediţia cu text osman transcris şi transliterat realizată încă din 1949 (şi retipărită în 1987) de Faik Reşit Unat şi prof. dr. Mehmed A. Köymen: Mehmed Neşri, *Kitâb-ı Cihan-nüma. Neşri Tarihi*, Cild I-II, Ankara, 1987 (*nüma* – „care arată"; *cihan-nüma* – „care arată întreaga lume"). Extrase în traducere românească găsim în *Cronici turceşti*, I, pp. 107-134, şi *Crestomaţie turcă*, pp. 243-270.

203. Scrisă în limba persană, lucrarea are un titlu mai aparte: „Heşt Behişt" [„Cele opt paradisuri"]. Ea a fost tradusă incomplet (doar primii şase sultani) în turco-osmană la ordinul lui Mahmud I, de Abdulbaki Sa'di, în 1146/1733. Extrase în româneşte realizate după această traducere au fost incluse în *Cronici turceşti*, I, pp. 149-174.

204. Din cele zece *Defterler* („caiete", „volume") dedicate istoriei otomane de la începuturi şi până în 1526 (sau 1533, într-un manuscris) au fost editate trei, începând cu vol. 7, consacrat domniei lui Mehmed II (Ibn Kemal, *Tevârih-i Âl-i Osman. VII. Defter*, hazırlayan: Şeraffetin Turan, Ankara, 1954 – text osman facsimilat; Ankara, 1957, reeditare în 1991 – text transliterat). Sub aceeaşi îngrijire au apărut ulterior şi *I. Defter*, Ankara, 1970, şi *II. Defter*, Ankara, 1983. La ANR, mf. Turcia, r. 56 şi 57 se găsesc trei manuscrise ale *Defter*-ului I, care tratează istoria otomană de la început şi până la sfârşitul domniei lui Bayezid I, ale căror originale se găsesc în biblioteci din Istanbul. Extrase în româneşte au fost incluse în *Cronici turceşti*, I, pp. 191-218. În *Crestomaţie turcă*, pp. 299-362, au fost traduse pasaje din altă operă a sa, intitulată *Mohaçnâme*.

205. La ANR, mf. Turcia, r. 177, c. 555-856 se află microfilmat unul din manuscrisele cronicii lui Rüstem Paşa, al cărui original se găseşte la Biblioteca Naţională din Viena (Österreichische Nationalbibliothek, Wien, Cod Mixt 339). Evident, partea originală a cronicii este reprezentată de relatările evenimentelor contemporane lui Rüstem Paşa (să notăm şi posibilitatea ca autorul acestei cronici să fi fost

Mühieddin al-Cemâlı (m. ~1557), care a prelucrat cronicile anonime, continuând relatarea evenimentelor la care a fost contemporan până în 963/1556[206]; Haci Lütfi Paşa (m. ~970/1572), care tratează evenimentele istoriei otomane până în anul 961/1554[207]; Mustafa Ali (1541-1599), care a încercat să scrie o istorie universală de la începutul lumii şi până în vremea sultanului Mehmed III (1595-1603)[208]; Mehmed Hoca Sa'adeddin (1536-1599), cu informaţii doar până la sfârşitul domniei lui Selim I (1512-1520)[209].

Cronicarii care au scris în prima jumătate a secolului al XVII-lea au abordat de regulă şi istoria otomană din secolul al XVI-lea, unii coborând mai mult pe scara timpului (precum în cazul unor istorii universale sau cronici ale dinastiei otomane). Bineînţeles, istoria otomană din secolul al XVII-lea este tratată până în preajma decesului acestor istoriografi. Printre cei care s-au impus prin calitatea şi originalitatea informaţiei, neputându-i ignora de-a lungul demersului meu, se numără: Ibrahim Peçevi (1574-1650), cu o „Istorie" (*Tarih*) a Imperiului otoman din vremea lui Süleyman Kanunî (1520-1566) până la sfârşitul domniei lui Murad IV (1623-1640)[210]; Kâtib Çelebi (1609-1657), cu mai multe lucrări istoriografice care, indiferent de punctul de plecare, tratează evenimentele istoriei otomane până la mijlocul secolului al XVII-lea[211].

În sfârşit, pentru istoria otomană din secolul al XVII-lea, să adăugăm alţi doi cronicari: Müneccimbaşı (1631-1702), autorul uneia dintre cele mai reuşite istorii universale din istoriografia otomană, din care ultima parte a fost consacrată istoriei dinastiei otomane

---

un secretar al marelui vizir). Capitolele consacrate domniilor lui Bayezid II, Selim I şi Süleyman Kanunî au fost publicate de turcologul elveţian L. Forrer, *Die osmanische Chronik des Rustem Pascha (Târih-i Âl-i Osman)*, Mayer & Müller, Leipzig, 1923. Scurte pasaje au fost incluse în *Cronici turceşti*, I, pp. 251-255.

206. *Tevârih-i Âl-i Osman*, cronica scrisă de Mühieddin al-Cemâlı, a fost editată de Fr. Giese în *Die altosmanischen anonymen Chroniken (Tevârih-i Âl-i Osman)*, Teil I, Breslau, 1922. Extrase traduse în româneşte găsim în *Cronici turceşti*, I, pp. 188-190, şi *Crestomaţie turcă*, pp. 271-298.

207. Sub îngrijirea lui Ali Efendi, cronica lui Lütfi Paşa a fost publicată după un manuscris incomplet găsit la Brusa: Lütfi Paşa, *Tevârih-i Âl-i Osman*, Istanbul, 1341/1923. Există însă un manuscris complet la Biblioteca Naţională din Viena. Extrase traduse în limba română găsim în *Cronici turceşti*, I, pp. 233-250, şi *Crestomaţie turcă*, pp. 363-376.

208. Ediţia lui Ahmed Cevdet – Mustafa Ali, *Künh ül-Ahbar* [*Esenţa informaţiilor*], Istanbul, I-V, 1277/1862 – este incompletă, mergând cu istoria otomană doar până la 1453. Manuscrise complete se găsesc la Istanbul Üniversitesi Kütüphanesi, ms. nr. 5959, Bibliothèque nationale din Paris (catalog 314, nr. 94) şi Staatsbibliothek din Berlin. Extrase au fost publicate în româneşte în *Cronici turceşti*, I, pp. 333-356.

209. Există o ediţie cu text osman: M. Hoca Sa'adeddin, *Tac üt-Tevarih*, Istanbul, I-II, 1279/1862-1863, dar şi o ediţie cu text transliterat şi adaptat la turca modernă îngrijită de Ismet Parmaksızoğlu: Hoca Sa'adeddin, *Tacü't-Tevarih*, Istanbul, 1979. Această cronică a fost tradusă mult în Occident încă din secolul al XVII-lea: V. Brattuti, *Chronica dell'origine e progressione della Casa Ottomana composta da Saidino Turco*, I, Viena, 1649; II, Madrid, 1652; A. Galland, *Suite de l'Histoire Ottomane écrite par Saaud-din Mehemed Hassan...*, Paris, 1710. Mai târziu, Garcin de Tassy traducea şi publica în mai multe rânduri din Sa'adeddin în *Journal Asiatique*, VIII, IX, 1826.

210. O ediţie a textului osman a fost publicată în secolul al XIX-lea: *Tarih-i Peçevi*, ed. Kemal Efendi, I-II, Istanbul, 1281-1283/1864-1867. Alte două, cu text adaptat la turca modernă, au apărut relativ recent. Ultima este *Peçevi Tarihi*, ed. prof. dr. B.Ş. Baykal, I-II, Ankara, 1981-1982. Extrase în româneşte găsim în *Cronici turceşti*, I, pp. 469-525.

211. Numele său adevărat era Mustafa bin Abdullah; numele obţinut ca urmare a funcţiei de secretar: Hagi Khalifa. Pentru istoria relaţiilor româno-otomane, importantă s-a dovedit a fi „Fezleke-i Tarih" [„Istoria sinoptică"], Istanbul, I-II, 1286-1287/1869-1870. Un manuscris al acestei cronici este microfilmat la ANR, mf. Turcia, r. 25, c. 37-369. În această lucrare sunt tratate evenimentele otomane din perioada 1591-1655. Extrase traduse în româneşte, în *Cronici turceşti*, II, pp. 29-104.

până în anul 1672/1683[212], şi Mustafa Na'imâ (1654-1716), cu o cronică despre istoria Imperiului otoman în perioada 1591-1660[213].

Nu toate cronicile otomane au aceeaşi relevanţă pentru lucrarea mea. De o importanţă aparte sunt acele realizări istoriografice ai căror autori au fost, prin natura pregătirii juridice sau a locului ocupat în ierarhia politico-administrativă otomană, buni cunoscători şi, eventual, practicieni ai relaţiilor dintre statul otoman şi statele nemusulmane. În secolul al XV-lea, mulţi dintre cronicarii otomani ce ne-au lăsat relatări despre expediţiilor sultanale sau vizirale împotriva teritoriilor creştine, despre încheierea unor reglementări de pace, inclusiv despre modul în care s-au reglementat relaţiile dintre otomani şi principii moldo-valahi, erau observatori nemijlociţi, participând direct la aceste evenimente (ca sfătuitori ai sultanilor, soli etc.). Iată câteva cazuri: la expediţiile lui Murad II în Ungaria şi la lupta cu Iancu de Hunedoara de la Kossovo (1448) a fost de faţă şi cronicarul Aşıkpaşazade (m. 1484)[214]; în 866/1462, la expediţia lui Mehmed II împotriva Ţării Româneşti au participat Enverî (m. ~1465)[215] şi Kıvamî (m. ~1489)[216]; la expediţiile împotriva Moldovei lui Ştefan cel Mare din 1476 şi 1484 a fost martor ocular, în calitate de „palatin" (*saraylı*), acelaşi Kıvamî[217]; Lütfi Paşa, însoţindu-l pe Süleyman Kanunî, s-a aflat în Moldova în perioada iulie-noiembrie 1538, în timpul campaniei împotriva lui Petru Rareş[218]. Iată deci motive esenţiale pentru a considera cronicile lor izvoare de primă mână, cel puţin pentru relaţiile Porţii otomane cu Ungaria, Valahia şi Moldova.

Cronicarii luaţi în calcul pentru realizarea acestei lucrări îndeplineau de regulă funcţii mai mult sau mai puţin importante la Curtea otomană sau cel puţin trăiau într-un mediu care le înlesnea accesul la informaţii. Bineînţeles că în relatarea relaţiilor conflictuale sau pacifice cu nemusulmanii, inclusiv în aprecierea statutului ţărilor române faţă de Poartă, se fac simţite, de la caz la caz, pregătirea juridico-religioasă, administrativ-financiară, militară sau diplomatică a cronicarului şi rangul pe care acesta îl dobândise şi îl deţinea la Curtea otomană. Din perspectiva studiului meu, care pune accent pe dreptul islamic al popoarelor şi pe concepţia juridică a Porţii faţă de relaţiile cu nemusulmanii, de o valoare deosebită au fost considerate lucrările istoriografice scrise de autori cu o pregătire juridico-religioasă solidă. În acest sens, o atenţie deosebită a fost acordată cronicilor scrise

---

212. Lucrarea sa, scrisă în arabă şi intitulată iniţial *Cami' al-duvvel* [*Totalitatea statelor*], a fost tradusă în turcă de poetul Ahmed Nedim în 1720 şi editată în secolul al XIX-lea: Müneccimbaşı, *Sahayf ül-ahbar* [*Pagini informative*], I-III, Istanbul, 1868-1869 (vol. III cuprinde istoria dinastiei otomane). Extrase în româneşte au fost incluse în *Cronici turceşti*, II, pp. 231-275.

213. Unele manuscrise încep tratarea evenimentelor cu anul 1574 şi se sfârşesc în anii 1698-1699. Cunoscută mai ales sub numele *Naima Tarihi* [*Istoria lui Naima*], lucrarea a fost editată încă din secolul al XVIII-lea (ed. Ibrahim Muteferrika, I-II, Istanbul, 1147/1734) şi în mai multe rânduri în secolul trecut. Cel mai recent a apărut o ediţie transliterată: *Naima Tarihi*, I-VI, ed. Z. Danışman, Istanbul, 1967-1969. O traducere în engleză a fost tipărită încă din 1832: M. Naima, *Annals of the Turkish Empire from 1591 to 1659 of the Christian Era*, translated by Ch. Fraser, vol. I, London, 1832. Extrase în *Cronici turceşti*, III, pp. 1-128, şi *Crestomaţie turcă*, pp. 660-768. Vezi consideraţiile lui Mihail Guboglu privind raporturile dintre cronica lui Şarihül-Menarzade şi *Naima Tarihi* (*Cronici turceşti*, III, pp. 3-4).

214. *Cronici turceşti*, I, p. 81.

215. *Düstürnâme*, p. 100, *cf. Crestomaţie turcă*, p. 103. Ulterior va fi de faţă şi la asediile cetăţilor Mytilene (tc. *Midillü*) din insula Lesbos şi Yajoza (tc. *Yayça*) din Bosnia.

216. *Crestomaţie turcă*, p. 159.

217. *Crestomaţie turcă*, p. 159.

218. *Cronici turceşti*, I, p. 233.

de „oamenii legii" şi mai ales de cei care au ajuns până la cea mai înaltă treaptă juridico-religioasă, cea de *şeyh ül-Islâm*. Valoarea informaţiilor creşte – din perspectiva demersului meu – când autorii cronicilor, *ulema*-le specializate în drept islamic, îi însoţeau pe sultani sau pe marii viziri în expediţiile militare. Şükrullah (m. ~1461) a făcut o călătorie în Egipt pentru a studia operele învăţaţilor musulmani[219]. În acelaşi timp, el a fost un practician al relaţiilor diplomatice, fiind trimis în solie la principii anatolieni de sultanii Murad II şi Mehmed II, al căror „sfetnic" a fost totodată[220]. Kıvamî a fost o vreme „judecător" (*kadı*), fiind recunoscut pentru pregătirea sa juridică[221]. În aceste condiţii, textul *fetihnâme*-lei trimise după cucerirea Chiliei şi Cetăţii Albe (1484), fiind redactat de el însuşi, are o valoare aparte. Mehmed Neşri (m. 926/1520), contemporan cu sultanii otomani Murad II, Mehmed II, Bayezid II şi Selim I, făcea parte din rândul *ulema*-lelor, o vreme fiind *müderris* la Brusa[222]. Idris Bitlisi era de asemenea un bun cunoscător al *şeri'at*-ului, dar şi al teoriei politice, despre care a scris câteva lucrări, cu siguranţă şi datorită originii sale iraniene.

Secolul al XVI-lea marchează apariţia unor istoriografi care, pe linia trasată de cei amintiţi mai sus, aveau o pregătire solidă în domeniul dreptului islamic (inclusiv normele care trebuiau să guverneze relaţiile dintre musulmani şi nemusulmani), motiv pentru care vor ajunge să ocupe funcţii importante în stat. Iar cea mai reprezentativă pentru teoria dreptului islamic şi folosirea acesteia în legitimarea practicii politico-diplomatice otomane era funcţia supremă în domeniul juridic, de „şef al *ulema*-lelor" (*şeyh ül-Islâm*). Kemalpaşazade (m. 940/1534) inaugurează această listă ilustră. Contemporan cu sultanii Bayezid II, Selim I şi Süleyman Magnificul, Ibn Kemâl a participat activ la viaţa juridico-religioasă a Curţii otomane. În calitate de *kadıasker* l-a însoţit pe Selim I în campania pentru cucerirea lumii arabe (1516-1517), iar în 1526 a participat alături de Süleyman Magnificul la expediţia împotriva Ungariei. Între 1525/1526 şi 1534, timp de opt ani, a fost *şeyh ül-Islâm*. Ibn Kemâl, care a studiat *şeri'at*-ul cu Molla Lutfî (m. 1494), este autorul a peste o sută de lucrări cu caracter juridico-religios. Printre ele se numără câteva scrieri care aveau drept scop să legitimeze *djihâd*-ul dus împotriva Iranului safavid sau să dovedească superioritatea lui Muhammad asupra celorlalţi Profeţi[223]. Un alt caz, mai puţin ilustru, dar tot atât de semnificativ, este reprezentat de cronicarul Mühieddin al-Cemâlı (m. ~965/1557). Era fiul celebrului Zenbilli Ali Efendi, *şeyh ül-Islâm* timp de 23 de ani (908-932/1503-1525)[224], fiind iniţiat de timpuriu în dreptul islamic. De altfel, mai târziu a fost *müderris* la Istanbul şi *kadı* la Adrianopol[225]. Sa'adeddin Mehmed Hoca Efendi (m. 1008/1599) a studiat în domeniul teologiei şi dreptului islamic cu mari învăţaţi ai vremii, dintre care se distinge celebrul *şeyh ül-Islâm* Ebussuud Efendi. Faptul că el însuşi ajunge *şeyh ül-Islâm* în 1006/1598 (ce-i drept, pentru o scurtă perioadă de timp), după ce a fost „profesor" (*müderris*) la diferite „şcoli religioase" (*medrese*)[226], reprezintă pentru

219. *Cronici turceşti*, I, p. 29.
220. În 1437 era trimis sol la Ibrahim Bey, principele de Karaman, iar în 1448-1449 la Mîrza Cihanşah, bey de Karakoyunlu (*Cronici turceşti*, I, p. 29).
221. *Crestomaţie turcă*, p. 159.
222. *Cronici turceşti*, I, p. 107
223. Danişmend, *OT Kronolojisi*, II, pp. 430-431; Inalcık, *Ottoman Empire*, pp. 173-174, 178; *Cronici turceşti*, I, pp. 191-192. Despre activitatea lui Kemalpaşazade în calitate de *şeyh ül-Islâm*, vezi Repp, *Müfti*, p. 224-240.
224. Danişmend, *OT Kronolojisi*, I, p. 430.
225. *Cronici turceşti*, I, p. 179.
226. *Cronici turceşti*, I, p. 295.

noi un argument al valorii informaţiilor sale din perspectiva dreptului islamic. În acelaşi timp, să notăm că a fost – aidoma multor învăţaţi otomani iluştri – „dascăl" (*lala*) al viitorului sultan Murad III şi *hoca* al acestuia după 1574, ceea ce ne duce cu gândul la pregătirea juridică, fie ea şi sumară, a sultanilor în domeniul relaţiilor cu nemusulmanii. În aceste condiţii, bineînţeles că informaţiile privind statutul ţărilor române din „Istoriile Casei lui Osman" scrise de aceşti cronicari sunt mult mai aproape de spiritul viziunii islamice clasice asupra relaţiilor cu nemusulmanii. Dar, subliniez îndată, în procesul actual de adoptare de către istorici şi jurişti a unei terminologii juridice care să definească cel mai bine statutul principatelor tributare faţă de Înalta Poartă, trebuie anihilată tendinţa manifestată de cronicari de a transfera unele concepte valabile pentru secolele XVI-XVIII la realităţile secolelor anterioare. Operaţiunea îşi poate atinge cel mai bine ţinta printr-o permanentă întoarcere a istoricului la practică, deci la raporturile reale de forţe manifestate în sud-estul Europei între marile puteri şi la rolul pe care ţările române îl jucau în această zonă geografică.

Capitolul 2

Incursiune în literatura de specialitate

Imperiul otoman a fost un stat islamic. În consecinţă, legile otomane ale păcii şi războiului ar trebui să fie – şi voi analiza această afirmaţie în capitole distincte – un caz particular al dreptului islamic. Pornind de la această premisă, s-au impus a fi consultate lucrările generale despre dreptul islamic al popoarelor (doctrina *djihâd*-ului), care conţin cu necesitate pagini despre legile păcii şi ale războiului, despre regimul comerţului cu nemusulmanii şi despre statutul străinilor în Islam.

Cel ce abordează o asemenea temă nu poate ignora bogata literatură de specialitate consacrată acestui subiect anterior demersului său. Trebuie spus însă că abundenţa nu înseamnă neapărat un avantaj. Din contra, este nevoie de o selecţie severă, care să elimine partizanatul politic, ideologic sau religios impus de interesele politice divergente ale unui anumit moment istoric sau de concepţiile juridico-religioase specifice unor comunităţi socio-umane distincte. În ce mă priveşte, ţin să subliniez că nu afirmarea unor opinii divergente, ci tonul apologetic religios şi politizarea demersului ştiinţific au diminuat sau chiar au anulat valoarea unor lucrări, determinându-mă să privesc cu circumspecţie concluziile autorilor. Există însă o serie de studii ce se impun indiferent de momentul în care au fost scrise sau de concepţiile împărtăşite de autori, astfel că orice nouă abordare a dreptului islamic al păcii şi războiului nu le poate ignora.

Studii despre doctrina şi ideologia „războiului sfânt"

Să remarcăm, mai întâi, seria de studii în care s-a încercat o trecere în revistă a dreptului islamic al popoarelor (numit adesea doctrina *djihâd*-ului). Amintim sintezele realizate pe baza textelor juridice din Islamul clasic de Majid Khadduri[1], Hans Kruse[2], Alfred Morabia[3], H. Krüger[4]

1. M. Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, William Byrd Press, Richmond, Virginia, 1955.
2. H. Kruse, „Die Begrundung der islamischen Volkerrechtslehre – Muhammad al-Shaybani – Hugo Grotius der Moslimen", *Saeculum* (Munich), 5, 1954, pp. 221-241. Analiza pertinentă a lui H. Kruse a fost apreciată şi în lumea musulmană, astfel încât studiul său va fi tradus în engleză şi tipărit sub titlul „The Foundation of International Islamic Jurisprudence", în *Journal of the Pakistan Historical Society*, 3, 1955, pp. 231-267, iar ulterior în turceşte sub titlul „Islam Devletler Hukukunun ortaya Cıkışı. Muslumanların Hugo Grotius'u Muhammad eş-Şeybânî", *ITED*, IV, 3-4, 1971, pp. 54-82.
3. A. Morabia, *La notion de ğihad dans l'Islâm médiéval (des origines à al-Gazâlî)*, thèse presenté devant l'Université de Paris IV, 1er Juillet 1974, Service de reproduction des thèses, Université de Lille III, 1975 (Alfred Morabia, *La notion de ğihad dans l'Islam médiéval*, Albin Michel, Paris, 1993).
4. H. Krüger, *Fetwa und Siyar*, O. Harrasowitz, Wiesbaden, 1978.

şi Rudolf Peters[5], în care sunt marcate invariabilele doctrinei *djihâd*-ului sau, cu alte cuvinte, sunt definite noţiuni şi reguli juridico-religioase islamice legate de război, pace, tratate, supuşi, străini sau comerţ. Apoi, trebuie menţionată seria de încercări de a privi comparativ dreptul islamic şi dreptul internaţional, în care se insistă de cele mai multe ori asupra rolului activ jucat de Islam în apariţia şi evoluţia dreptului ginţilor. Ele aparţin lui Najib Armanazi[6], M. Chaygan[7], Ahmed Rechid[8], Muhammad Hamidullah[9], Sobhi Mahmassani[10], M. Talaat al-Ghunaimi[11], M. Boisard[12] şi Ahmed Özel[13]. De regulă, aceşti autori, mulţi dintre ei jurişti musulmani, au imputat Europei necunoaşterea sau interpretarea greşită a dreptului islamic[14].

Noţiunile fundamentale ale dreptului islamic al popoarelor, precum *amân*, *'ahd*, *dhimma*, *djizya*, *dâr al-Islâm*, *dâr al-harb*, *dâr al-'ahd*, *djihâd*, *hudna*, *kâfir* sau *kharâdj*, au fost definite în mod sintetic în articole distincte din noua ediţie a *Enciclopediei Islamului*, editată de E.J. Brill, care a fost finalizată în timpul scurs de la prima ediţie a cărţii mele[15]. Uneori, acestora le-au fost consacrate şi studii speciale: Armand Abel[16] despre *djizya*, M. Parvin şi M. Sommer[17] despre „Casa Islamului", „Casa războiului" şi „Casa păcii".

Dreptul islamic al popoarelor este structurat de regulă pe trei mari probleme: războiul, pacea şi regimul nemusulmanilor (supuşi sau străini).

Conceptul de *război sfânt* (*djihâd*) s-a bucurat de o atenţie deosebită din partea islamologilor. Definirea acestuia a fost încercată de istorici, jurişti, sociologi, teologi, dar – din păcate – şi de politicieni şi ideologi. Iată de ce există o diversitate frapantă de opinii. Dintr-o listă din care am eliminat sintezele la care am făcut trimitere mai sus, amintim aici autorii altor contribuţii reprezentative: Ahmed Refik[18], Cl. Huart[19], O. Houdas[20], J.E.

5. Peters, *Islam*, pp. 9-37 (chapter „The Classical Doctrine of Jihad"); R. Peters, „Djihad: War of Aggression or Defense?", *AAWG*, 98, 1976, pp. 282-289.
6. N. Armanazi, *L'Islam et le droit international*, Picart, Paris, 1929.
7. M. Chaygan, *Essai sur l'histoire de droit public musulman aux premiers siècles de sa formation*, thèse pour le doctorat, Paris, 1934.
8. A. Rechid, „L'Islam et le droit des gens", *RdC*, 60, II, 1937, pp. 375-504.
9. M. Hamidullah, *Muslim Conduct of State: Being a Treatise on Siyar, That Is the Islamic Notion of Public International Law consisting of the Laws of Peace, War and Neutrality, together with Precedents from Orthodox Practice and Preceded by a Historical and General Introduction*, 4th edition, revised and enlarged, M. Ashraf, Lahore, 1953 (prima ediţie completă în 1941-1942).
10. S. Mahmassani, „The Principles of International Law in the Light of Islamic Doctrine", *RdC*, I, 1966, pp. 205-328.
11. M.T. al-Ghunaimi, *The Muslim Conception of International Law and the Western Approach*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1968.
12. M.A. Boisard, *L'Islam et la morale internationale*, A. Michel, Paris, 1979.
13. A. Özel, *Islâm Hukukunda Ülke Kavramı. Dâr ul-Islâm. Dâr ul-harb* [*Noţiunea de ţară în dreptul islamic. Casa Islamului. Casa războiului*], Istanbul, 1988.
14. Tarazi, „Statut personnel", pp. 378-381 (ch. IV: „La méconnaissance du droit musulman par l'Europe").
15. *Encyclopaedia of Islam/Encyclopédie de l'Islam*, new edition/nouvelle édition. edited by P.J. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel and W.P. Heinrichs, vol. I-XIII, E.J. Brill, Leiden, 1960 (1986) – 2005. Amintim aici, „articolele" semnate de J. Schacht („ahd", „amân"), A. Abel („dar al-Islam", „dâr al-harb", „dâr al-sulh"), Halil Inalcık („dâr al-'ahd", „djizya"), M. Khadduri („hudna"), D.B. Macdonald („dâr al-sulh"), Cl. Cahen („djizya", „harb").
16. A. Abel, „La djizya: tribut ou rançon?", *SI*, XXXII, 1970, pp. 3-21.
17. M. Parvin, M. Sommer, „Dar al-Islam: The Evolution of Muslim Territoriality and Its Implication for Conflict Resolution in the Middle East", *IJMES*, 11, 1, 1980, pp. 1-21.
18. Ahmed Refik, *The Holy Wars of the Prophet*, Constantinopol, 1324/1906.
19. Cl. Huart, „Le Khalifat et la Guerre Sainte", *RHR*, LXXII, 1915, pp. 288-302.
20. O. Houdas, „La Guerre Sainte islamique", *RSP*, XXXIII, 1915, pp. 87-95.

Jurji[21], Louis Massignon[22], A.K.S. Lambton[23], W.M. Watt[24], Bernard Lewis[25], E. Kohlberg[26]. O seamă de orientalişti au adoptat metoda comparativă în studierea *djihâd*-ului, luând ca termen de comparaţie cruciada. Printre ei se numără M. Canard[27], Emmanuel Sivan[28] şi Cl. Cahen[29].

Ideologia „războiului sfânt" la otomani se bucură de câteva titluri de referinţă, deşi terenul aşteaptă încă o desţelenire mai adâncă. Să subliniem deci poziţiile exprimate de H.A. Gibbons[30], Paul Wittek[31], M.F. Köprülü[32], Halil Inalcık[33], P. Coles[34], Standford Shaw[35], Gy. Káldy-Nagy[36], Pál Fodor[37], R.C. Jennings[38], John F. Guilmartin[39], Colin Imber[40], Şinasi Tekin[41].

---

21. J.E. Jurji, „The Islamic Theory of War", *The Moslem World*, 30, 1940, pp. 332-442.
22. L. Massignon, „La guerre sainte suprème de l'Islam arabe", în *Opera Minora*, PUF, Paris, 1969, vol. II, pp. 305-320.
23. A.K.S. Lambton, „A Nineteenth Century View of Jihâd", *SI*, XXXII, 1970, pp. 181-193.
24. W.M. Watt, „The Significance of the Theory of Jihâd", *AAWG*, 98, 1976, pp. 390-394.
25. B. Lewis, „Politics and War", în *The Legacy of Islam*, ed. J. Schacht and C.E. Bosworth, 2nd edition, London, 1974, pp. 156-210.
26. E. Kohlberg, „The Development of the Imami Shii Doctrine of Jihad", *ZDMG*, 126, 1, 1976, pp. 64-88. Mai adăugăm şi scurtele intervenţii ale lui R. Stehly, „Violence et religion en Islam", *ETR*, 56, 1, 1981, pp. 91-96, şi M. Arkoun, „Réflections brèves sur le Djihad", *ETR*, 56, 1, 1981, pp. 103-106.
27. M. Canard, „La guerre sainte dans le monde islamique et dans le monde chrétien", *Revue Africaine* (Alger), 1936, pp. 605-623.
28. Em. Sivan, *L'Islam et la Croisade. Idéologie et Propagande dans les Réactions Musulmanes aux Croisades*, Maisonneuve, Paris, 1968.
29. Cl. Cahen, „L'Islam et la Croisade", în *Relazioni del X Congresso di scienze storiche*, Roma, 1955, pp. 625-636. Amintim şi A. Noth, *Heiliger Krieg und Heiliger Kampf in Islam und Christentum: Beiträge zur Vorgeschichte und Geschichte der Kreuzzüge*, Röhrscheid, Bonn, 1966.
30. H.A. Gibbons, *The Foundation of the Ottoman Empire: A History of the Osmanlis up to the Death of Bayezid*, The Century Co., Oxford, New York, 1916.
31. P. Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, London, 1938; P. Wittek, „Le Sultan de Rum", *AIPHOS*, VI, 1938, pp. 361-390; P. Wittek, „Deux chapitres de l'histoire des Turcs de Roum", *Byzantion*, XI, 1, 1936, pp. 285-319.
32. M.F. Köprülü, *Les origines de l'Empire Ottoman*, De Boccard, Paris, 1935 (trad. turcă: *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, Ankara, 1959).
33. Inalcık, *Ottoman Empire*, pp. 5-22; H. Inalcık, „The Emergence of the Ottomans" în *The Cambridge History of Islam*, ed. P.M. Holt, A.K.S. Lambton and B. Lewis, vol. I, Cambridge, 1970, pp. 263-291.
34. P. Coles, *The Ottoman Impact on Europe*, Thames and Hudson, London, 1968.
35. S. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, vol. I: *Empire of the Gazis: The Rise and Decline of the Ottoman Empire. 1280-1808*, Cambridge University Press, London, New York, Melbourne, 1976.
36. Gy. Káldy-Nagy, „The Holy War (*jihâd*) in the First Centuries of the Ottoman History", *HUS*, vol. III-IV, part 1, 1979-1980, pp. 467-473.
37. Pál Fodor, „Ahmedî's Dâstân as a Source of Early Ottoman History", *AOH*, XXXVIII (1-2), 1984, pp. 41-54.
38. R.C. Jennings, „Some Thoughts on the Gazi-Thesis", *WZKM. Festschrift Andreas Tietze zum 70. Geburtstag*, 76. Band, 1986, pp. 151-161.
39. J.F. Guilmartin, „Ideology and Conflict: The Wars of the Ottoman Empire, 1453-1606", *JIH*, XVIII, 4, 1988, pp. 721-747.
40. Colin Imber, „Paul Wittek's «De la défaite d'Ankara à la prise de Constantinople»", *OA-JOS*, V, 1986, pp. 65-79; C. Imber, *The Ottoman Empire: 1300-1481*, Istanbul, 1990.
41. Şinasi Tekin, „XIV. Yüzyılda yazılmış Gazilik Tarikası «Gâziliğin Yolları» adlı bir eski Anadolu Türkçesi metni ve *gazâ/cihâd* kavramları hakkında" [„Despre textul scris în secolul al XIV-lea, în vechea scriere anatoliană, aparţinând sectei gaziilor (şi) intitulată «Căile războiului sfânt» şi despre noţiunile *gazâ/cihâd*"], *JTS-TBA*, vol. 13, 1989, pp. 139-204 (texte la pp. 156-204).

Este suficientă numai o privire rapidă asupra literaturii de specialitate pentru a ne da seama de existenţa unei disjuncţii fundamentale între şcoala occidentală şi şcoala musulmană (inclusiv cea turcă). Pe de o parte, mulţi autori occidentali au fost şi sunt încă influenţaţi de puternice prejudecăţi privind lumea şi religia islamică, caracterizându-le adeseori în mod global ca pe o lume a violenţei şi intoleranţei, în primul rând faţă de Creştinătate. Pe de altă parte, multe din lucrările specialiştilor musulmani în istoria dreptului – şi nu avem în vedere aici abordările izvorâte din mediile religioase islamice (fie ele moderniste sau fundamentaliste), ci cele realizate din perspectiva unor oameni de ştiinţă (istorici şi jurişti) recunoscuţi şi în Occident – nu reuşesc să depăşească spiritul apologetic faţă de Islam, ignorând de multe ori perspectiva istorică. Principala preocupare a juriştilor musulmani (inclusiv turci) – în contextul în care mulţi autori occidentali neagă existenţa unui drept internaţional în Islam – a fost şi este de a demonstra compatibilitatea dintre Islam şi dreptul internaţional. Mai mult, aceştia accentuează – aşa cum am mai spus – ideea primordialităţii Islamului faţă de Europa în fundamentarea teoretică a dreptului ginţilor[42].

În al doilea rând, trebuie subliniată disputa de lungă durată existentă între cele două şcoli (orientaliştii occidentali şi autorii musulmani moderni) cu privire la interpretarea *djihâd*-ului[43]. Primii susţin că *djihâd*-ul a fost exclusiv un mijloc violent de răspândire a Islamului, mai mult, chiar raţiunea de a fi a acestuia. În replică la acuzaţiile Occidentului, autorii musulmani prezintă *djihâd*-ul doar ca un instrument defensiv, de apărare a lumii musulmane, sau, cel mult, ca un instrument de propagare a Islamului pe cale paşnică. În viziunea acestora, războiul trebuie văzut numai ca o stare temporară apărută în cazuri de necesitate, pacea fiind adevărata raţiune de a fi a Islamului, promovată de acesta ca stare normală şi permanentă în relaţiile cu celelalte state. De aici, nu mai exista decât un pas până la extremă. Iar această alunecare a căpătat forma unei acuzaţii cu nimic diferite de cea amintită mai sus: Creştinătatea se făcea vinovată de statuarea războiului ca stare normală în relaţiile cu nemusulmanii[44]. Caracterul fals al acestei dispute, rezultat – în ambele cazuri – din lipsa unei „perspective evolutive"[45], istorice, nu cred că mai trebuie demonstrat. Relaţiile dintre musulmani şi nemusulmani au fost cu mult mai complexe în practică decât în teorie. Nici războiul, contrar opiniei multor istorici şi jurişti occidentali, nici pacea, contrar majorităţii specialiştilor musulmani, nu s-au constituit exclusiv într-o stare normală şi permanentă între Islam şi Creştinătate.

42. Există însă o întreagă literatură istorică care, abordând problema relaţiilor dintre Orient şi Occident în perioada marii expansiuni arabe şi a Islamului clasic, nu elimină câtuşi de puţin o influenţă a Islamului asupra civilizaţiei europene occidentale (Edouard Perroy, *Le Moyen Âge: l'expansion de l'Orient et la naissance de la civilisation occidentale*, Paris, 1955; B. Lewis, *The Middle East and the West*, Indiana University Press, Bloomington, 1964).
43. Jeffery, „Islam", p. 386; Morabia, *Ğihad*, p. 564.
44. Özel, *Islâm Hukuku*, p. 250.
45. Morabia, *Ğihad*, p. 564.

Studii despre dreptul păcii şi regimul nemusulmanilor în Islam

„Istoria păcii nu e mai puţin interesantă decât cea a războiului", se afirma mai demult la o dezbatere ştiinţifică consacrată păcii[46]. Ne permitem să nuanţăm: *o istorie a păcii este chiar mai necesară decât o istorie a războiului*. Cu atât mai mult într-o zonă ca aceea dominată de otomani în care, la prima vedere, relaţiile de coexistenţă erau sufocate de activităţile belicoase. Constatăm însă cu regret că despre *pax ottomanica* – acesta fiind un concept respins chiar de unii istorici – nu s-a scris până acum nici o lucrare de referinţă. Nu există, de asemenea, studii de sinteză despre dreptul otoman al păcii şi al tratatelor.

Pacea, considerată a fi un corolar al doctrinei *djihâd*-ului, a fost definită, în primul rând, în sintezele consacrate dreptului islamic al popoarelor. Le-am menţionat mai sus. Studii speciale, care să abordeze aspectele multiple ale dreptului păcii în Islamul medieval în general şi în Imperiul otoman în special (tratate, negocieri, soli etc.) nu au apărut prea des. Totuşi, câteva încercări există. A. Abel[47] a marcat rolul *'ahd*-ului încheiat de Muhammad cu Nadjrân-ul în dezvoltarea dreptului islamic al ginţilor. H. Kruse[48] a punctat câteva invariabile teoretice ale tratatelor încheiate de musulmani cu nemusulmanii, iar W.B. Bishai[49] a încercat să găsească unele corespondenţe ale acestora în practică. Alte câteva studii de caz ne arată totuşi unele direcţii de investigaţie care ar trebui urmate: viziunea otomană despre încheierea păcii cu statele nemusulmane a fost scoasă în evidenţă de Rifa'at Ali Abou-el-Haj[50] prin cazul Karlowitz (1699); invariabilele diplomaţiei otomane şi ale dreptului tratatelor au fost subliniate de Thomas Naff[51], dar numai pentru secolul al XVIII-lea; influenţele dreptului european al ginţilor asupra dreptului islamic (otoman) al păcii, care au culminat cu înglobarea Imperiului otoman în concertul european al statelor la mijlocul secolului al XIX-lea, au fost punctate sumar în sintezele menţionate mai sus, dar s-au bucurat şi de atenţia specială a lui Hugh M. Wood[52].

A treia componentă de bază a dreptului islamic al popoarelor este reprezentată de regimul nemusulmanilor, fie ei supuşi sau străini, componentă ce are o legătură strânsă

46. A. Pippidi, „«Forme ale păcii în sud-estul european în secolele XIV-XVII», dezbatere la Institutul de Studii Sud-Est Europene (10 iunie 1981)", *RdI*, 1, 1982, p. 140.
47. A. Abel, „La convention de Nedjrân et le développement du «droit des gens» dans l'Islam Classique", *RIDA*, 2, 1949, pp. 1-17.
48. H. Kruse, „Al-Shaybanî on International Instruments", *JPHS*, 1953, pp. 90-100; H. Kruse, „The Islamic Doctrine of International Treaties", *IQ*, 1954, pp. 152-158.
49. W.B. Bishai, „Negotiations and Peace Agreements between Muslims and Non-Muslims", în *Medieval and Middle Eastern Studies: In Honor of Aziz Suryal Atiya*, E.J. Brill, Leiden, 1972, pp. 50-61.
50. R.A. Abou-el-Haj, „Ottoman Attitudes toward Peace Making: The Karlowitz Case", *Der Islam*, Bd. 51, 1, 1974, pp. 130-137. Abou-el-Haj se ocupase deja de diplomaţia otomană şi problema frontierei în acelaşi context politico-diplomatic (R.A. Abou-el-Haj, „Ottoman Diplomacy at Karlowitz", *JAOS*, 87, 4, 1967, pp. 498-512; R.A. Abou-el-Haj, „The Formal Closure of the Ottoman Frontier in Europe: 1699-1703", *JAOS*, 89, 3, 1969, pp. 467-475).
51. T. Naff, „Ottoman Diplomatic Relations with Europe in the Eighteenth Century: Patterns and Trends", în *Studies in Eighteenth Century Islamic History*, ed. Thomas Naff şi Roger Owen, Feffer and Simons, Inc., London and Amsterdam, 1977, pp. 88-107; T. Naff, „Reform and the Conduct of Ottoman Diplomacy", *JAOS*, 83, 1963, pp. 295-315.
52. H.M. Wood, „The Treaty of Paris and Turkey's Status in International Law", *AJIL*, XXXVII, 1943, pp. 262-274.

cu dreptul păcii şi războiului. Explicaţia principală constă în inexistenţa în dreptul islamic a unei distincţii nete între drept public şi drept privat sau între drept intern şi drept internaţional. Dreptul păcii opera cu noţiuni şi norme (de exemplu, statutul *dhimma*) aplicate de musulmani atât în relaţiile cu indivizi sau comunităţi, cât şi în relaţiile cu statele nemusulmane. Iată de ce în orice sinteză consacrată doctrinei *djihâd*-ului am găsit pagini – mai dense sau mai sumare – despre noţiunile juridice de *harbî*, *ahl al-kitâb*, *zimmî* sau *müste'min*[53].

Există totodată o serie de studii consacrate în mod special fie numai regimului supuşilor nemusulmani (sing. *zimmî*), fie numai statutului străinilor în Islam (sing. *müste'min*).

Pentru prima categorie, reprezentative sunt sintezele realizate de A.S. Tritton[54], Antoine Fattal[55] şi B. Ye'or[56]. Statutul *dhimmî*-ilor (tc. *zimmî*) şi, implicit, sistemul *millet* în Imperiul otoman (cu studiul de caz al creştinilor şi evreilor) s-au bucurat de o atenţie deosebită din partea turcologilor. Karl Binswanger[57] încerca o nouă definire a noţiunii de *dhimma* (tc. *zimmet*), după o cercetare axată pe secolul al XVI-lea. Yavuz Ercan[58] caracteriza, sumar, dar la obiect, situaţia juridică, socială şi economică a nemusulmanilor otomani în secolele XV-XVI[59]. Un punct de referinţă pentru studiul condiţiei juridice a creştinilor şi evreilor în Imperiul otoman rămâne lucrarea editată în anul 1982 de Benjamin Braude şi Bernard Lewis[60]. În acest volum sunt reunite, printre altele, studii despre conceptul de *dhimma* (C.E. Bosworth, I. Metin Kunt)[61] şi sistemul *millet* (B. Braude, H. Inalcık, Kemal H. Karpat, R. Clogg, Stavro Skendi, Amnon Cohen, R.H. Davison, Ch. Issawi etc.)[62], realizate fie ca sinteze, fie ca studii de caz. Regimul nemusulmanilor în Imperiul otoman poate fi privit, de asemenea – şi există încercări[63] – din perspectiva

53. A. Özel, *Islâm Hukuku*, pp. 199-246 (cap. „Kanunlar Ihtilaf" [„Conflictul legilor"]).
54. A.S. Tritton, *The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects: A Critical Study of the Covenant of 'Umar*, Read Books, Plymouth & London, 1970.
55. A. Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Imprimerie catholique, Beyrouth, 1958.
56. B. Ye'or, *Le dhimmi. Profil de l'oprimé en Orient et en Afrique du Nord depuis la conquête arabe*, Editions Anthropos, Paris, 1980. Vezi şi B. Lewis, „L'Islam et les Non-Musulmans", *Annales. ESC*, 35, 3-4, 1980, pp. 784-799.
57. K. Binswanger, *Untersuchungen zum Status der Nichtmuslime im Osmanischen Reich des 16 Jahrhunderts. Mit einer Neudefinition des Begriffes „Dimma"*, R. Trofenik, München, 1977.
58. Y. Ercan, „Türkiye'de XV-XVI yüzyıllarda Gayrımüslimlerin Hukukı, Içtimai ve Iktisadi Durumu" [„Situaţia juridică, socială şi economică a nemusulmanilor în Turcia în secolele XV-XVI"], *Belleten*, XLVII, 188, 1983, pp. 1119-1149. Vezi şi R.C. Jennings, *„Zimmîs* (Non-Muslims) in early 17th Century Ottoman Juridical Record: The *Shari'a* Court of Anatolian Kayseri", *JESHO*, 21, 3, 1978, pp. 225-293; B. Yediyıldız, „Islâm Hukukunda Zimmîlerin Yeri" [„Locul zimmî-ilor în dreptul islamic"], *Türk Kültürü*, 290, 1987, pp. 335-339.
59. Vezi şi Youssef Courbage, Philippe Fargues, *Chrétiens et Juifs dans l'Islam arabe et turc*, Fayard, Paris, 1992; Cevdet Küçük, „Osmanlı yönetiminde gayrımüslimler ve «Millet sistemi»" [„Nemusulmanii şi «sistemul Millet» în guvernarea otomană"], în *Sögüt II. Osmanlı sempozyumu. Eylül 1985*, Ankara, 1986.
60. *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, vol. I: *The Central Lands*, Holmes & Meier, New York, London, 1982.
61. Notăm câteva: C.E. Bosworth, *The Concept of Dhimma in Early Islam*, pp. 37-51; I. Metin Kunt, *Transformation of Zimmî into Askerî*, pp. 55-67.
62. Notăm: B. Braude, *Foundation Myths of the Millet System*, pp. 69-88; H. Inalcık, „Ottoman Archival Materials on Millets", în *Christians and Jews*, pp. 437-449.
63. A. Rechid, „Les droits minoritaires en Turquie dans le passé et le présent", *Revue Générale de Droit International Public*, 1935; Kemal Karpat, *An Inquiry into the Social Foundations of Nationalism in the Ottoman State: From Social Estates to Classes, from Millets to Nations*, Princeton University Press,

statului naţional şi a naţionalismului turc, precum şi a dreptului minorităţilor. Regimul administrativ, fiscal şi juridic al comunităţilor de nemusulmani (mai ales din Balcani) şi al bisericii greco-ortodoxă în perioada otomană s-au bucurat de o atenţie deosebită din partea istoricilor greci[64], dar nu numai[65]. Despre politica otomană faţă de evrei şi regimul comunităţilor evreieşti din Imperiul otoman s-au realizat în ultimul timp studii aprofundate[66]. Există mai multe abordări despre „liderii" comunităţilor religioase nemusulmane din Imperiul otoman: ortodocşi (inclusiv, statutul Patriarhiei ortodoxe[67]), evrei[68] şi armeni[69]. Semnificativ pentru atitudinea tolerantă a otomanilor faţă de cultele religioase nemusulmane este regimul aplicat mânăstirilor şi călugărilor creştini din teritoriile cucerite[70], statut scos în evidenţă şi de cazul mânăstirii Sfânta Ecaterina de la Muntele Sinai[71] şi de cel al mânăstirii Sfântul Ioan Prodromul din Serres[72].

1973; M. Grignaschi, „L'Impero Ottomano e la minoranze religiose", în *Studi in onore di Francesco Gabrieli nel suo ottantesimo compleanno*, Università di Roma „La Sapienza", Dipartimento di studi orieentali, Roma, 1984, pp. 411-422.

64. Theodore H. Papadopoullos, *Studies and Documents Relating to the History of the Greek Church and People under Turkish Domination*, Brussels, 1952; N.I. Pantazopoulos, *Church and Law in the Balkan Peninsula during the Ottoman Rule*, Institute for Balkan Studies, Thessaloniki, 1967.
65. Josef Kabrda, „Les documents turcs relatifs aux droits fiscaux des Métropolites orthodoxes en Bulgarie au XVIIIe siècle", *Archiv Orientální* (Praha), 26/1, 1958, pp. 59-80; Steven Runciman, *The Great Church in Captivity*, Cambridge University Press, 1968; J. Kabrda, *Le système fiscal de l'Eglise Orthodoxe dans l'Empire Ottoman*, Univerzita J.E. Purkyně, Brno, 1969; Süreyya Şahin, *Fener Patrikhânesi ve Türkiye*, Istanbul, 1980.
66. Joseph R. Hacker, „Ottoman Policy toward the Jews and Jewish Attitudes towards the Ottomans during the Fifteenth Century", în *Christians and Jews*, pp. 117-126; Aryeh Shmuelevitz, *The Jews of the Ottoman Empire in the late fifteenth and the sixteenth centuries: Administrative, economic, legal and social relations as reflected in the responsa*, E.J. Brill, Leiden, 1984.
67. S. Sidarouss, *Des patriarcates. Les patriarcats dans l'Empire ottoman et spécialement en Égypte*, Rouseeau, Paris, 1906; H. Inalcık, „The Status of the Greek Orthodox Patriarch under the Ottomans", *Turcica*, tome XXI-XXIII, 1991, pp. 407-436.
68. Mark A. Epstein, „The Leadership of the Ottoman Jews in the Fifteenth and Sixteenth Centuries", în *Christians and Jews*, pp. 101-115.
69. Kevork B. Bargakjian, „The Rise of the Armenian Patriarchate of Constantinople", în *Christians and Jews*, pp. 89-100.
70. O sinteză scurtă: Nicolas Oikonomides, „Monastères et moines lors de la conquête ottomane", *SF*, XXXV, 1976, pp. 1-10.
71. Zdenka Veselá-Prenosilova, „À propos de la protection exercée par le gouvernement ottoman sur le Monastère de Ste. Cathérine au Sinai", *Archiv Orientální* (Praha), 37, 1969, pp. 326-338; Z. Veselá-Prenosilova, „Sur les possessions du Monastère de Ste. Cathérine au Sinai et de leurs employés", în *Rapports, Co-rapports, Communications Tchécoslovaques pour le IVe Congrès de l'Association Internationale d'Études du Sud-est Européen* (Separatum), Prague, 1979, pp. 477-485. Documentele emise de sultani pentru această mânăstire au fost publicate (şi cu textul osman) de Klaus Schwarz, *Osmanische Sultansurkunden des Sinai-Klosters in türkischer Sprache*, Freiburg im Breisgau, 1970. Pentru comparaţie cu politica urmată de predecesorii suverani musulmani faţă de mânăstirea Sinai, vezi S.M. Stern, „Two Ayyubid Decrees from Sinai", în *Documents from Islamic Chanceries*, ed. S.M. Stern, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1965, pp. 10-25. Există şi teza de doctorat a lui E. Khedoori, *Charters of Privileges granted by the Fatimids and Mamluks to St. Catherine's Monastery of Tur Sinai (ca. 500 to 900)*, dissertation, University of Manchester, 1958.
72. I. Beldiceanu-Steinherr, „La prise de Serres et le firman de 1372 en faveur du monastère de Saint-Jean-Prodrome", *Acta Historica. Societas Academica Dacoromana* (Munich), IV, 1965, pp. 15-24; E.A. Zachariadou, „Early Ottoman Documents of the Prodromos Monastery (Serres)", *SF*, XXVIII, 1969, pp. 1-12.

Statutul străinilor (*müste'min*) în Islam s-a bucurat, la rându-i, de câteva studii speciale realizate de Julius Hatschek[73], Choucri Cardahi[74] şi Armand Abel[75]. De multe ori, pentru obţinerea unui contur mai clar, regimul străinilor în Islam a fost comparat fie cu statutul supuşilor nemusulmani (*zimmî*)[76], fie cu regimul străinilor în Creştinătate[77].

În ce priveşte perioada otomană, condiţia străinilor a fost abordată din perspectiva unui caz particular: regimul negustorilor occidentali (regimul *Capitulaţiilor*). Or, în acest domeniu nu ne putem plânge de sărăcie. Există un număr impresionant de articole şi cărţi în care autorii (istorici sau jurişti) au ţinut să-şi exprime opiniile în problema *Capitulaţiilor*, unii în câteva zeci de rânduri, alţii de-a lungul a sute de pagini. Cele mai relevante luări de poziţie pentru evoluţia istoriografiei regimului „capitular" aparţin lui J.C. Aristide Gavillot[78], Francis Rey[79], A. d'Avril[80], Pierre Arminjon[81], A. Schopoff[82], G. Pélissié du Rausas[83], P.M. Brown[84], Isaac A. Amar[85], Habib Abi-Chahla[86], Mahmoud Essad[87], Frédéric Abelous[88], Ahmed Rechid[89], Nasim Sousa[90], D.D. Deltcheff[91], H.J. Liebesny[92], Halil Inalcık[93].

---

73. J. Hatschek, *Der Musta'min. Ein Beitrag zum internationalen Privat- und Völkerrecht das islämischen Gesetzes*, W. de Gruyter, Berlin, 1920.
74. C. Cardahi, „La conception et la pratique du droit international privé dans l'islam (étude juridique et historique)", *ADIRC*, 60, II, 1937, pp. 511-650; C. Cardahi, „Conflict of Law", în *Law in the Middle East*, vol. I: *Origin and Development of Islamic Law*, edited by M. Khadduri and H.J. Liebesny, Middle East Institute, Washington, 1955, p. 334-348.
75. A. Abel, „Le statut légal des étrangers dans l'Islam", *Recueils de la Société Jean Bodin*, tom IX, 1957.
76. P. Arminjon, „Droit international privé et droit interne, principalement dans les pays de l'Islam", *Clunet*, 1912, pp. 698-786, 1025-1046, şi 1913, pp. 34-43, 435-443, 812-823; Salah el-Dine Tarazi, „La solution des problèmes de statut personel dans le droit des pays arabes et africains", *RdC*, 159, I, 1978, pp. 348-463.
77. O. Rossi, „La posizione giuridica degli infideli nella Respublica Christiana e nell'Islam", în *Atti del primo convegno nazionale di studi giuridico-comparativi*, Istituto italiano di studi legislativi, Rome, 1953, pp. 625-655.
78. J.C.A. Gavillot, *Essai sur les droits des Européens en Turquie et en Égypte. Les Capitulations et la réforme judiciaire*, Paris, 1875.
79. F. Rey, *La protection diplomatique et consulaire dans les Echelles du Levant et de Barbarie*, Paris, 1899.
80. A. d'Avril, „Protection des Chrétiens dans le Levant", *RHD*, XIV, 1900, pp. 534-653; XV, 1901, pp. 69-87.
81. P. Arminjon, *Étrangers et protégés dans l'Empire ottoman*, tome premier: *Nationalité, protection, indigénat, condition juridique des individus et des personnes morales*, A. Chevalier-Maresq & cie, Paris, 1903.
82. A. Schopoff, *Les réformes et la protection des chrétiens en Turquie (1673-1904)*, Plon-Nourrit & cie, Paris, 1904.
83. G. Pélissié du Rausas, *Le régime des capitulations dans l'Empire Ottoman*, vol. I-II, 1ère édition, Rousseau, Paris, 1902-1905 (deuxième édition, 1910-1911).
84. P.M. Brown, *Foreigners in Turkey: Their Juridical Status*, Princeton University Press, Princeton, 1914.
85. I.A. Amar, *Les capitulations en Turquie, dans le Levant et en Extrême-Orient*, Faculté de droit de l'Université de Genève, Genève, 1922.
86. H. Abi-Chahla, *L'Extinction des Capitulations en Turquie et dans les Régions Arabes*, Picart, Paris, 1924.
87. M. Essad, *Du régime des capitulations ottomanes, leur caractère juridique d'après l'histoire et les textes*, Istanbul, 1928.
88. F. Abelous, *L'évolution de la Turquie dans ses rapports avec les Étrangers*, M. Rivière, Paris, 1928.
89. A. Rechid, „La condition des étrangers dans la République de Turquie", *RdC*, 46, IV, 1933, pp. 169-227.
90. N. Sousa, *The Capitulatory Regime of Turkey: Its History, Origin and Nature*, The Johns Hopkins Press, Baltimore, 1933.
91. D.D. Deltcheff, *Le régime des Capitulations en Bulgarie et leur suppression*, Sofia, 1934.
92. H.J. Liebesny, „The Development of Western Judicial Privileges", în *Law in the Middle East*, ed. by M. Khadduri and H.J. Liebesny, Middle East Institute, Washington, 1955, pp. 309-333.
93. H. Inalcık, „Imtiyâzât", în *EI-2*, III, 1971, pp. 1207-1225 (în colaborare cu J. Wansborough).

Istoriografia relaţiilor dintre ţările române şi Poarta otomană

Statutul politico-juridic al Valahiei, Moldovei şi Transilvaniei faţă de Poarta otomană reprezintă, din perspectiva temei generale despre război şi pace în Islam, un studiu de caz. Dar nu unul marginal, ci chiar substanţa cercetării mele. Este necesară deci o prezentare detaliată a realizărilor istoriografice de până acum.

În secolul al XIX-lea, în contextul luptei de emancipare a românilor şi al europenizării „problemei româneşti", erau publicate – mai ales în preajma momentelor de largă audienţă (revoluţia de la 1848-1849, unirea Principatelor, războiul de independenţă) – o serie de luări de poziţie ale unor istorici şi jurişti de prestigiu cu privire la statutul Principatelor române faţă de Poartă. Dintre ele se detaşează cele ale lui Félix Colson[94], Thibault-Lefebvre[95], Mihail Mitilineu[96] şi E.R.N. Arntz[97].

Deşi marii noştri istorici A.D. Xenopol[98] şi Nicolae Iorga[99] s-au pronunţat în mai multe rânduri, din perspectiva istoriei generale a românilor, asupra statutului juridic al ţărilor române faţă de Poartă, deşi N.A. Constantinescu[100], Gh. Zagoriţ[101] şi A.H. Golimaş[102] abordau în mod special momentul instaurării „suzeranităţii turceşti" în Moldova, deşi apar şi unii jurişti pentru a-şi expune punctul de vedere[103], totuşi în istoriografia română deschizătorii de drum în cercetarea statutului juridic al ţărilor române faţă de Imperiul otoman în viziunea dreptului islamic au fost – cum era de aşteptat – turcologii. Primul a fost Aurel Decei în studiul prilejuit de descoperirea şi publicarea *'ahdnâme*-lei acordate de Mehmed II lui Ştefan cel Mare, unde se făcea trimitere pentru prima dată la texte jurdice musulmane (în special, la al-Maverdî) pentru a defini statutul tributarilor[104]. Ulterior, şi-au spus cuvântul asupra acestei probleme, fie în studii de sinteză, fie în studii de caz concentrate pe o

94. F. Colson, *Précis des droits des Moldaves et des Valaques, fondé sur le droit des gens et sur les traités*, A. Pougin, Paris, 1839, 35 p.
95. Thibault-Lefebvre, *Situation diplomatique de la Valachie à l'égard des puissances européennes*, Paris, 1857, pp. 689-705 (extrait du „Correspondant de Paris", 1857).
96. M. Mitilineu, *Les droits de la Roumanie, basés sur les traités. Par un ancien diplomate*, 1874.
97. E.R.N. Arntz, „De la situation de la Roumanie au point de vue du droit international", Gand, 1877, 33 p., extras din *Revue de droit international et de législation comparée*, tom X, 1877 (în *Independenţa României. Documente*, vol. III: *Presa străină*, Editura Academiei RSR, Bucureşti, 1977, pp. 19-61).
98. A.D. Xenopol, *Istoria românilor din Dacia Traiană*, vol. II-IV, ediţia a IV-a, Bucureşti, 1986-1993 (prima ediţie se încheia în 1893), *passim*.
99. N. Iorga, *Istoria Românilor*, vol. IV-VI, Bucureşti, 1936-1939, *passim*.
100. N.A. Constantinescu, *Începuturile şi stabilirea suzeranităţii turceşti în Moldova*, Bucureşti, 1914.
101. Gh. Zagoriţ, „Stabilirea suzeranităţii turceşti în Moldova. Cu argumente că prima capitulaţie atribuită lui Bogdan III a fost făcută de Ştefan cel Mare la 1497", extras din *Convorbiri Literare*, XLVIII, 7-8, 1914, pp. 710-728.
102. A.H. Golimaş, „Sensul închinării de la Vaslui a lui Petru Vodă Aron. Din legăturile de drept ale Moldovei cu Poarta otomană", *Cuget Moldovenesc*, nr. 9-12, 1940 (şi extras, Iaşi, 1941, 18 p.); A.H. Golimaş, *Despre Capuchehăile Moldovei şi Poruncile Porţii către Moldova până la 1829. Contribuţii la cunoaşterea raporturilor de drept dintre Moldova şi turci*, teză de doctorat, Iaşi, 1943.
103. G.G. Duma, *Situaţia juridică internaţională a ţărilor române faţă de Imperiul otoman*, teză de doctorat, Bucureşti, 1947.
104. A. Decei, „Tratatul de pace – *sulhnâme* – încheiat între sultanul Mehmed al II-lea şi Ştefan cel Mare la 1479", *RIR*, XV, 1945, fascicul IV, pp. 465-494; A. Decei, *Istoria Imperiului otoman până la 1656*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1978, *passim*.

anumită perioadă istorică sau pe un aspect particular, reputaţii turcologi Mustafa A. Mehmet[105], Mihail Guboglu[106] şi M.M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru[107].

Paşi semnificativi în studiul statutului juridic al ţărilor române faţă de Poartă au fost făcuţi în anii '70-'80 ai secolului trecut. Astfel, direcţia trasată de Aurel Decei – cu punctarea viziunii islamice asupra relaţiilor cu nemusulmanii – a fost reluată de Ion Matei[108], ale cărui pagini de o rară acurateţe relevă binefacerea adusă în acest domeniu de îmbinarea între pregătirea de istoric-turcolog şi cea de jurist. Ulterior, Mihai Maxim a publicat o serie de articole axate pe statutul de autonomie al Moldovei şi Ţării Româneşti în a doua jumătate a secolului al XVI-lea, lărgind apoi cadrul geografic şi cronologic, pentru a adopta în sfârşit, în mod direct, o terminologie specifică dreptului islamic („statut de *'ahd*")[109].

Tot în această perioadă, cu ocazia publicării unui set de documente din registrul E. 12321 de la Arhivele Palatului Topkapı referitoare la ţările române în anii 1544-1545, Mihnea Berindei şi Gilles Veinstein abordau într-un studiu istoric aparte şi problema „dominaţiei otomane" asupra acestora[110]. De asemenea, Tahsin Gemil se ocupa în ultima sa lucrare şi despre „Cadrul juridic al raporturilor ţărilor române cu Poarta otomană în secolele XIV-XVI"[111], folosind alături de terminologia juridică musulmană o serie de expresii uzitate de unii medievişti pentru relaţiile moldo-polone (de exemplu, „suzeranitate otomană efectivă şi restrictivă"). Pentru statutul politico-juridic al Principatelor române în secolul al XVIII-lea, alături de contribuţiile amintite mai sus ale M.M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, trebuie amintite studiile lui Erol Urunga[112] şi Valeriu Veliman[113]. Bineînţeles, medieviştii români au continuat să aducă elemente noi privind

105. M.A. Mehmet, „Din raporturile Moldovei cu Imperiul otoman în a doua jumătate a veacului al XV-lea", *St. RdI*, 5, 1960, pp. 165-178.

106. M. Guboglu, „Osmanlılarla Romen ülkeleri arasındaki ilk devri ilişkileri (1368-1456) hakkında belirtmeler ve doğrultmalar" [„Precizări şi rectificări în legătură cu prima perioadă a relaţiilor dintre osmanlâi şi ţările române"], *IX. Türk Tarih Kongresi*, Ankara, *TTK*. Basımevi, 1988, pp. 829-843.

107. M.M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, „Rolul hatişerifurilor de privilegii în limitarea obligaţiilor către Poartă", *St. RdI*, 11, 6, 1958, pp. 101-121; M.M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, „Sur le régime de la domination ottomane dans les Principautés Roumaines à l'époque turco-phanariote (1711, 1714-1821)", în *XI. Türk Tarih Kongresi...*, 1981, Ankara, 1988, pp. 1021-1036.

108. I. Matei, „Quelques problèmes concernant le régime de la domination ottomane dans les Pays roumains (concernant particulièrement la Valachie)", *RESEE*, X, 1, 1972, pp. 66-81, şi XI, 1, 1973, pp. 81-95; I. Matei, „Regimul juridic al relaţiilor internaţionale", în *IDR*, vol. I, pp. 458-470.

109. M. Maxim, „L'autonomie de la Moldovie et de la Valachie dans les actes officiels de la Porte au cours de la seconde moitié du XVIe siècle", *RESEE*, XV, 2, 1977, pp. 207-230; M. Maxim, „Le statut de la Moldavie et de la Valachie à l'égard de la Porte ottomane dans la seconde moitié du XVIe siècle", *NEH*, VI-1, Bucarest, 1980, pp. 237-250; M. Maxim, „Le statut des Pays Roumains envers la Porte Ottomane aux XVI-XVIIIe siècles", *RRH*, XXIV, 1-2/1985, pp. 29-50; M. Maxim, „Cu privire la statutul de *'ahd* al ţărilor române faţă de Poartă. Consideraţii pe marginea unor izvoare otomane", *RdI*, 6, 1986, pp. 523-534; M. Maxim, *Ţările române şi Înalta Poartă. Cadrul juridic al relaţiilor româno-otomane în Evul Mediu*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1993.

110. M. Berindei, G. Veinstein, *L'Empire Ottoman et les Pays Roumains. 1544-1545. Étude et documents*, Editions de l'Ecole des hautes études en sciences sociales, Paris-Cambridge, 1987, pp. 47-88.

111. Tahsin Gemil, *Românii şi otomanii în secolele XIV-XVI*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1991, pp. 17-46.

112. E. Urunga, *Otomanlı Devleti idaresinde Eflâk – Boğdan. 1774-1812* [*Ţara Românească şi Moldova sub administraţie otomană*], Istanbul, 1966 (ANR, mf. Turcia, r. 19, 1967).

113. V. Veliman, „Date noi cu privire la circumstanţele alegerii mitropolitului Moldovei (1792) şi statutul juridico-politic al Principatelor Române", *AIIAI*, XXIII, 2, 1986, pp. 599-617.

relaţiile dintre Valahia sau Moldova şi Poartă, în special prin valorificarea izvoarelor neotomane (româneşti sau occidentale) din secolele XV-XVI. Să amintim aici realizările remarcabile ale lui Şerban Papacostea[114] şi Ştefan S. Gorovei[115].

În ce mă priveşte, până la prima ediţie a acestei cărţi din 1997, mi-am concentrat atenţia asupra dreptului războiului şi păcii în Islam, încercând să descifrez şi să definesc statutul ţărilor române faţă de Poartă în special din perspectiva dreptului islamic al popoarelor[116]. În intervalul scurs de atunci, documentarea mea asupra acestei problematici s-a îmbogăţit şi odată cu ea interpretările au căpătat un contur mai clar, iar unele dileme au devenit certitudini. În această perioadă de timp am publicat *Ottoman Law of War and Peace: The Ottoman Empire and Tribute Payers*[117], iar mai multe studii dedicate statutului politico-juridic al Valahiei, Moldovei şi Transilvaniei faţă de Poartă au apărut în reviste de specialitate sau au fost incluse sub formă de capitole în unele volume de istorie otomană[118].

Discuţii aprinse s-au purtat în jurul aşa-ziselor „tratate" („Capitulaţii") prin care ar fi fost reglementat statutul juridic al Valahiei şi Moldovei faţă de Poarta otomană. Rămân jaloane în abordarea acestui subiect studiile publicate de Constantin Giurescu[119], Nicoară Beldiceanu[120], Aurel Decei[121], G.G. Florescu[122], M.A. Mehmet[123],

---

114. Ş. Papacostea, „La Moldavie tributaire de l'Empire ottoman au XVe siècle: le cadre international des rapports établis en 1455-1456", *RRH*, XIII, 3, 1974, pp. 445-461.
115. Şt.S. Gorovei, „Moldova în «Casa Păcii». Pe marginea izvoarelor privind primul secol de relaţii moldo-otomane", *AIIAI*, XVII, 1980, pp. 629-667.
116. Viorel Panaite, „Din istoria dreptului islamic al popoarelor: doctrina *djihâd*-ului", *AIIAI*, XXII, 2, 1985, pp. 707-718, şi XXIII, 1, 1986, pp. 409-418; Viorel Panaite, „Consideraţii privind legea păcii în Islamul medieval", *AIIAI*, XXIV, 2, 1987, pp. 567-586, XXV, 2, 1988, pp. 397-413, şi XXVI, 1, 1989, pp. 481-497; Viorel Panaite, „Relaţiile româno-otomane în terminologia juridică musulmană", *CLSO*, 1, 1989 (Bucureşti, 1990), p. 31-36.
117. Viorel Panaite, *The Ottoman Law of War and Peace: The Ottoman Empire and Tribute Payers*, East European Monographs, no. DLXII, Boulder, distributed by Columbia University Press, New York, 2000.
118. Amintim aici: Viorel Panaite, „The Status of *Kharâj-güzârlar*: A Case Study: Wallachians, Moldavians and Transylvanians in the 15th-17th Centuries", în *The Great Ottoman-Turkish Civilisation*, vol. I: *Politics and Institutions*, ed. Kemal Çicek, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2000, pp. 227-238; Viorel Panaite, „Ottoman Expansion to the North of the Danube: Wallachia and Moldavia. 14th-16th century", în *The Turks*, vol. 3: *The Ottomans*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2002, pp. 111-122; Viorel Panaite, „The Voivodes of the Danubian Principalities – As *Harâcgüzarlar* of the Ottoman Sultans" şi „The *Re'ayas* of Tributary-Protected Principalities: The Sixteenth through Eighteen Centuries", în *Ottoman Borderlands: Issues, Personalities and Political Changes*, edited by Kemal H. Karpat and Robert W. Zens, The University of Wisconsin Press, Madison, 2003, pp. 59-104; Viorel Panaite, „Power Relationships in the Ottoman Empire: The Sultans and the Tribute-paying Princes of Wallachia and Moldavia from the Sixteenth to the Eighteenth Century", *International Journal of Turkish Studies* (University of Wisconsin, Madison), volume 7, nos. 1 & 2, Spring 2001, pp. 26-53.
119. C. Giurescu, *Capitulaţiile Moldovei cu Poarta Otomană*, Institutul de Arte Grafice „Carol Göbl", Bucureşti, 1908 (reeditare în C. Giurescu, *Studii de istorie*, Eminescu, Bucureşti, 1993, pp. 473-504).
120. N. Beldiceanu, „Problema tratatelor Moldovei cu Poarta Otomană în lumina cronicei lui Pecevi", *Balcania* (Bucureşti), V, 1, 1942, pp. 393-407.
121. A. Decei, „Tratatul de pace – *sulhnâme* – încheiat între sultanul Mehmed al II-lea şi Ştefan cel Mare la 1479", *RIR*, XV, 1945, fascicol IV, pp. 465-494.
122. G.G. Florescu, „L'aspect juridique des *khatt-i* chérifs. Contributions à l'étude des relations de l'Empire ottoman avec les Principautés roumaines", *SAO*, I, 1958, pp. 121-147.
123. M.A. Mehmet, „Din raporturile Moldovei cu Imperiul otoman în a doua jumătate a veacului al XV-lea", *St. RdI*, 5, 1960, pp. 165-178; M.A. Mehmet, „O nouă reglementare a raporturilor Moldovei şi Ţării Româneşti faţă de Poartă la 1792 (O carte de lege – *Kanunname* – în limba turcă)", *St. RdI*, XX, 6, 1976, pp. 691-707.

Ştefan Ştefănescu[124], M.M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru[125], Şerban Papacostea[126] şi M. Maxim[127]. Despre diplomele de învestitură acordate principilor Transilvaniei între 1541 şi 1699 s-a discutat mai puţin în contradictoriu, având în vedere că majoritatea acestor acte s-au păstrat până în zilele noastre[128].

Un aspect strâns legat de statutul juridic al ţărilor române şi de regimul obligaţiilor acestora faţă de Poarta otomană, începând mai ales cu secolul al XVI-lea, este reprezentat de relaţiile economice. Sunt de amintit aici studiile lui M. Berza[129], C.C. Giurescu[130], M. Maxim[131] şi B. Murgescu[132]. De asemenea, Tahsin Gemil[133] a abordat relaţiile economice şi comerciale de la sfârşitul secolului al XIV-lea până la începutul secolului al XVI-lea, perioadă puţin cunoscută şi cercetată din această perspectivă.

Plata haraciului a fost obligaţia principilor tributari cu cel mai pronunţat caracter juridic. Despre semnificaţiile politico-juridice şi implicaţiile economice sau despre evoluţia cantitativă a tributului Valahiei, Moldovei şi Transilvaniei s-au publicat câteva studii importante. Ele aparţin lui Franz Babinger[134], Mihail Berza[135], M.A. Mehmet[136], Mihail Guboglu[137],

---

124. Ştefănescu, *Ţara Românească*, pp. 101-140 (cap. „«Capitulaţiile» cu Poarta otomană şi situaţia politică a Ţării Româneşti").
125. M.M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, „L'origine des *khatt-i şerifs* de privilèges des Principautés roumaines", *NEH*, VI, 1, 1980, pp. 251-263.
126. Ş. Papacostea, „Tratatele Ţării Româneşti şi Moldovei cu Imperiul otoman în secolele XIV-XV: ficţiune politică şi realitate istorică", în *Stat, societate, naţiune. Interpretări istorice*, Dacia, Cluj-Napoca, 1982, pp. 93-106.
127. M. Maxim, „Din istoria relaţiilor româno-otomane – «Capitulaţiile»", *Anale de Istorie*, XXVIII, 6, 1982, pp. 34-68 (reprodus şi în *Din cronica relaţiilor poporului român cu popoarele vecine*, Editura Militară, Bucureşti, 1984, pp. 68-118); M. Maxim, „Din nou pe urmele vechilor tratate ale Moldovei şi Ţării Româneşti cu Poarta Otomană", *RdI*, 2, 1987, pp. 157-172; M. Maxim, „Cu privire la înţelegerile de pace româno-otomane din timpul domniei lui Mircea cel Bătrân", în *Mircea*, pp. 365-396; Maxim, *Ţările române şi Înalta Poartă*, pp. 25-75, 76-111, 197-261.
128. Tahsin Gemil, „«Capitulaţiile» Transilvaniei de la jumătatea secolului al XVII-lea", *AIIAI*, XXXIII, 2, 1986, pp. 717-721; V. Veliman, „O carte de legământ (*ahid-nâme*) din 1581 privitoare la Transilvania", *AIIAI*, XXV, 1988, pp. 27-44. O realizare de excepţie aparţine lui Sándor Papp, *Die Verleihungs-, Bekräftigungs- und Vertragsurkunden der Osmanen für Ungarn und Siebenbürgen. Eine quellenkritische Untersuchung*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenchaften, Wien, 2003.
129. M. Berza, „Variaţiile exploatării Ţării Româneşti de către Poarta otomană în secolele XVI-XVIII", *St. RdI*, XI, 2, 1958, pp. 59-71. Pe aceeaşi linie, mai târziu, va scrie N. Adăniloaie, „Implicaţiile economice ale dominaţiei otomane asupra Principatelor româneşti. 1750-1859", *RdI*, 34, 3, 1981, pp. 441-463.
130. C.C. Giurescu, „Despre caracterul relaţiilor dintre români şi turci", în *Probleme controversate în istoriografia română*, Albatros, Bucureşti, 1977, pp. 87-122.
131. M. Maxim, „Regimul economic al dominaţiei otomane în Moldova şi Ţara Românească în a doua jumătate a secolului al XVI-lea", *RdI*, 32, 9, 1979, pp. 1731-1765.
132. B. Murgescu, „Avatarurile unui concept: monopolul comercial otoman asupra ţărilor române", *RI*, I, 9-10, 1990, pp. 819-845.
133. Gemil, *Românii şi otomanii*, pp. 190-221.
134. F. Babinger, „Cel dintâi bir al Moldovei către sultan" (extras), Bucureşti, 1936, 11 p.
135. M. Berza, „Haraciul Moldovei şi Ţării Româneşti în sec. XV-XIX", *SMIM*, II, 1957, pp. 7-47.
136. M.A. Mehmet, „Un document turc concernant le kharatch de Moldavie et de la Valachie aux XVe-XVIe siècles", *RESEE*, V, 1-2, 1967, pp. 265-274.
137. M. Guboglu, „Le tribut payé par les Principautés Roumaines à la Porte jusqu'au début du XVIe siècle d'après les sources turques", *REI*, 37, 1, 1969, pp. 49-80 (cu o versiune revăzută şi mărită, în *Ord. Prof. Ömer Lütfi Barkan'a Armağan*, Istanbul, 1985, pp. 59-143.

Mihai Maxim[138], Tahsin Gemil[139] şi Valeriu Veliman[140]. Dacă pentru Transilvania cuantumul tributului este mai uşor de identificat, pentru Valahia şi Moldova lipsesc încă multe informaţii documentare pentru a se putea realiza o sinteză cuprinzătoare asupra evoluţiei cantitative a tributului plătit efectiv de cele două principate de-a lungul secolelor XV-XIX.

Despre statutul voievozilor români şi raporturile de putere cu autorităţile otomane centrale (sultan, mare vizir etc.) sau locale (*bey*-ii de la frontiere) nu există studii speciale. H.Dj. Siruni publica în 1941 un manuscris otoman din secolul al XVIII-lea despre protocolul aplicat principilor români la Poartă, iar ulterior comenta pe marginea titulaturii acestora în cancelaria otomană[141]. Patru ani mai devreme, tânărul – pe atunci – istoric turc I.H. Uzunçarşılı se ocupa de numirea voievozilor moldoveni în veacul fanariot[142]. Această latură a relaţiilor româno-otomane rămâne încă un teren ce aşteaptă defrişarea, în ciuda omniprezentelor referiri din studiile generale despre statutul juridic al ţărilor române faţă de Poartă sau în ciuda publicării unor articole[143] care pot fi privite drept studii de caz ale tematicii anunţate mai sus.

Despre „agenţii" voievozilor tributari la Curtea otomană (*kapu-kethudaları*) s-au scris câteva studii importante, fără ca problema să fie elucidată în întregime. I.D. Condurachi[144] şi A.H. Golimaş[145] s-au ocupat de capuchehăile Moldovei, Ion Matei de agenţii Ţării Româneşti[146], iar Vencel Biró[147] şi Georg Müller[148] de solii Transilvaniei la Poartă. S-au

138. Mihai Maxim, „Haraciul moldovenesc în opera lui Dimitrie Cantemir", *AUB*, XXII, 1974, pp. 69-78; M. Maxim, „Recherches sur les circonstances de la majoration du kharâdj de la Moldavie entre les années 1538 et 1574", *AIESEE-B*, X, 2, 1972, pp. 233-261; M. Maxim, „Circonstances de la majoration du kharâdj payé par la Valachie a l'Empire ottoman durant la période 1540-1575", *AIESEE-B*, XII, 2, 1974, pp. 367-381; M. Maxim, „Haraciul Moldovei şi Ţării Româneşti în ultimul sfert al veacului XVI", *SMIM*, vol. XII, 1994, pp. 3-46.

139. Tahsin Gemil, „Date noi privind haraciul ţărilor române în secolul al XVII-lea", *RdI*, 8, 1977, pp. 1433-1446.

140. V. Veliman, „Câteva consideraţii privind haraciul Moldovei la mijlocul secolului al XVI-lea", *AIIAI*, XIX, 1982, pp. 285-301; V. Veliman, „Un document turc de 1552 concernant le kharâdj de la Moldavie", *SAO*, XI, 1983, p. 100-104; V. Veliman, „Noi precizări în legătură cu haraciul Moldovei la mijlocul secolului al XVI-lea", *RA*, 2, 1984, pp. 203-212.

141. H.Dj. Siruni, *Domnii români la Poarta Otomană. După un manuscris turcesc conţinând note şi însemnări despre ceremoniile şi recepţiunile din palatul împărătesc din Stambul între anii 1698-1782*, tradus şi adnotat de..., Imprimeria Naţională, Bucureşti, 1941; H.Dj. Siruni, *Haşmetlu. Pe marginea titulaturii domnilor români în Cancelaria Otomană*, Bucureşti, 1942.

142. I.H. Uzunçarşılı, „On sekizinci asırda Boğdan'a voyvoda tayini" [„Numirea voievozilor în Moldova în secolul al XVIII-lea"], *Tarih Semineri Dergisi* (Istanbul), 1 Cilt, 1937, pp. 32-38.

143. M. Berindei, „Porte Ottomane, voïvode et boyards de Moldavie en 1552", în *Quand le Crible était dans la paille... Hommage à Pertev Naili Boratov*, Maisonneuve et Larosse, Paris, 1978, pp. 105-118. Pentru o perioadă târzie, dar nu lipsită de semnificaţie în comparaţie cu secolele de dinainte, G.G. Florescu, „La procédure de l'investiture et le cérémonial de la réception du prince régnant Cuza à Constantinople. Contribution à l'étude des relations entre les Principautés Unies et l'Empire Ottoman", *SAO*, II, 1960, pp. 71-87.

144. I.D. Condurachi, *Soli şi agenţi ai domnilor Moldovei la Poartă în secolul al XVII-lea*, Tipografia „Cultura", Bucureşti, 1920.

145. A.H. Golimaş, *Despre Capuchehăile Moldovei şi Poruncile Porţii către Moldova până la 1829. Contribuţii la cunoaşterea raporturilor de drept dintre Moldova şi turci*, teză de doctorat, Iaşi, 1943.

146. Ion Matei, *Reprezentanţii diplomatici (capuchehăi) ai Ţării Româneşti la Poarta otomană*, ed. Nagy Pienaru şi Tudor Teoteoi, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2008.

147. V. Biró, *Erdély követei a portán* [*Solii Transilvaniei la Poartă*], Cluj, 1921.

148. G. Müller, *Die Türkenherrschaft in Siebenbürgen. Verfassungsrechtliches Verhältnis Siebenbürgen zur Pforte. 1541-1688*, Verlag des Südosturopäischen Forschungsinstituts, Sibiu, 1923.

încercat şi aprecieri generale asupra caracterului acestei instituţii[149], ba chiar şi studii de caz, în ciuda informaţiilor insuficiente[150].

Statutul teritoriilor româneşti aflate sub administraţie otomană directă s-a bucurat de studii inegale. Nicoară Beldiceanu a acordat o atenţie deosebită teritoriilor desprinse din Moldova (în frunte cu Chilia şi Cetatea Albă) la sfârşitul secolului al XV-lea şi la începutul secolului al XVI-lea[151]. Asupra Dobrogei şi-a concentrat eforturile Anca Ghiaţă[152], iar despre Banatul otoman a scris mai multe studii Cristina Feneşan[153]. S-au publicat documente şi s-au scris câteva studii – dar încă insuficiente – despre *kaza*-lele de la nordul Dunării[154], în special despre Giurgiu[155] şi Brăila[156].

Un aspect practic necercetat[157] este cel al condiţiei moldo-valahilor şi ardelenilor în provinciile otomane vecine. Există, în compensaţie, câteva studii consacrate regimului supuşilor otomani la nord de Dunăre – ce-i drept, axate numai pe secolul al XVIII-lea[158].

Din perspectivă cronologică, realizările istoriografice nu acoperă în mod uniform întreaga evoluţie a relaţiilor dintre statul otoman şi ţările române[159]. O privire de ansamblu

149. I. Matei, „Reprezentanţii domnilor români la Poarta otomană", în *IDR*, I, pp. 468-470, şi vol. II/1, pp. 224-226; V. Panaite, „Din istoria relaţiilor româno-otomane: Capuchehăile", *Anuar* (Ploieşti), I, 1989, pp. 16-27.

150. Viorel Panaite, „Reprezentanţa diplomatică a Ţării Româneşti la Poarta otomană în epoca lui Constantin Brâncoveanu", *RdI*, 41, 9, 1988, pp. 877-894; Viorel Panaite, „Statutul diplomatic al Agenţiei române la Constantinopol în preajma războiului de independenţă", *CLSO*, 1, 1990, pp. 227-244.

151. N. Beldiceanu, „Kilia et Cetatea Albă à travers les documents ottomans", *REI*, XXXVI, 2, 1968, pp. 215-262; N. Beldiceanu, „La Moldavie Ottomane à la fin du XVe siècle et au dèbut du XVIe siècle", *REI*, XXXVI, 2, 1969, pp. 239-266; N. Beldiceanu, I. Beldiceanu-Steinherr, „Déportation et pêche à Kilia entre 1484 et 1508", *BSOAS*, XXXVIII, 1, 1975, pp. 40-50; N. Beldiceanu, J.L. Bacqué-Grammont, M. Cazacu, „Recherches sur les Ottomans et la Moldavie ponto-danubienne entre 1484 et 1520", *BSOAS*, XLV, 1, 1982, pp. 48-66.

152. A. Ghiaţă, „Condiţiile instaurării dominaţiei otomane în Dobrogea", *Studii istorice sud-est europene*, I, Bucureşti, 1974, pp. 43-126.

153. C. Feneşan, „Problema instaurării dominaţiei otomane în ţinutul Lipovei în lumina codului de legi (*Kanunname*) din 1554", *Studii şi comunicări de istorie* (Caransebeş), 1979, pp. 319-340. Despre cazul Oradei un studiu sumar ne-a oferit M.M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, „La conquête d'Oradea (*Varat*) par les Turcs (1660) et la question des cinq districts (*Beş Nahiye*)", *SAO*, 10, 1980, pp. 5-13.

154. M. Maxim, „Le régime juridique des chrétiens dans les ports roumains sous l'administration ottomane (XVIe-XVIIe siècles)", *AUBI*, XXIX, 1980, pp. 85-90; M. Maxim, „Teritorii româneşti sub administraţie otomană în secolul al XVI-lea (I)", *RdI*, 8, 1983, pp. 802-817, şi (II), *RdI*, 9, 1983, pp. 879-890.

155. N.A. Constantinescu, „Raialele turceşti, cu deosebită privire la raiaua Giurgiu", *Anuar de Geografie şi Antropologie*, 2, 1912, pp. 23-66; M. Maxim, „Documente turceşti privind *kaza*-ua Giurgiului", în *Ilfov – file de istorie*, Bucureşti, 1978.

156. I.R. Mircea, „Ţara Românească şi închinarea raialei Brăilei", *Balcania*, IV, 1941; Radu Perianu, „Raiaua Brăilei", extras din *RIR*, XV, 1945.

157. Un sumar punct de plecare l-a oferit I. Matei, „Românii în Imperiul otoman. Probleme generale", *CICSEE*, III, 1986, pp. 141-149.

158. M.M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, „Sur le régime des ressortissants ottomans en Moldavie (1711-1829)", *SAO*, V-VI, 1967, pp. 143-182; M.M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, „Sur le mariage entre les Turcs ottomans et les Roumains (XVIe s. – XIXe s.)", *Recherches sur l'histoire des institutions et du droit* (Bucureşti), 6, 1981, pp. 15-17; I.R. Mircea, „Sur les circonstances dans lesquelles les Turcs sont restés en Valachie jusqu'au début du XVIIe siècle", *RESEE*, V, 1-2, 1967, pp. 77-86.

159. Deşi există opinii diferite asupra periodizării, ele se rezumă totuşi la nuanţe. Vezi Şt. Andreescu, „Limitele cronologice ale dominaţiei otomane în ţările române", *RdI*, 27, 3, 1974, pp. 399-412;

ne relevă o concentrare mai mare a cercetărilor asupra secolului al XVI-lea şi sfârşitului de secol XVIII. Să încercăm totuşi o inventariere mai amănunţită.

O încercare de sinteză consacrată perioadei de început, cuprinsă între sfârşitul secolului al XIV-lea şi mijlocul secolului al XVI-lea, a fost publicată de Tahsin Gemil[160].

În legătură cu Valahia, unii medievişti[161], inclusiv turcologi precum A. Decei[162], Virgil Ciocîltan[163] şi Nagy Pienaru[164] s-au concentrat asupra perioadei marcate decisiv de domnia lui Mircea cel Bătrân (1386-1418). Volumul *Marele Mircea Voievod*, publicat cu ocazia aniversării a 600 de ani de la urcarea sa pe tron, o îmbinare între cercetări serioase şi abordări naţionaliste, grupează mai multe studii care privesc direct relaţiile cu otomanii[165]. Numărul redus al izvoarelor şi caracterul lor contradictoriu au generat opinii diferite (momentul acceptării plăţii tributului a fost, de exemplu, unul din subiectele-problemă).

În evoluţia raporturilor moldo-otomane din secolul al XV-lea, anii 1455-1456[166] şi 1484[167] s-au dovedit a fi – şi cercetările istoriografice o confirmă – puncte de cotitură.

Maxim, *Ţările române şi Înalta Poartă*, pp. 240-261.

160. Gemil, *Românii şi otomanii*, pp. 47-189. Vezi şi M. Guboglu, „Osmanlılarla Romen ülkeleri arasındaki ilk devri ilişkileri (1368-1456) hakkında belirtmeler ve doğrultmalar" [„Precizări şi rectificări în legătură cu prima perioadă a relaţiilor dintre otomanlâi şi ţările române"], în *IX. Türk Tarih Kongresi*, Ankara, *TTK*. Basimevi, 1988, pp. 829-843.
161. Ş. Papacostea, „La Valachie et la crise de structure de l'Empire Ottoman (1402-1413)", *RRH*, XXV, 1-2, 1986, pp. 23-33.
162. A. Decei, „A participat Mircea cel Bătrân la lupta de la Ankara?", *RIR*, VII, fasciculele III-IV, 1937, pp. 339-357 (şi în Decei, *RRO*, pp. 5-14); A. Decei, „Expediţia lui Mircea cel Bătrân împotriva acîngiilor de la Karinovasi (1393)", *RER*, I, 1953, pp. 130-151 (şi în Decei, *RRO*, pp. 140-155); A. Decei, „Două documente turceşti privitoare la expediţiile sultanilor Baiazid I şi Murad al II-lea în ţările române", *RRH*, XIII, 3, 1974, pp. 395-413 (şi în Decei, *RRO*, pp. 209-222).
163. V. Ciocîltan, „Între sultan şi împărat: Vlad Dracul în 1438", *RdI*, 29, 11, 1976, pp. 1767-1790; V. Ciocîltan, „Competiţia pentru controlul Dunării inferioare. 1412-1420", *RdI*, 10, 1982, pp. 1090-1100, şi 11, 1982, pp. 1191-1203; V. Ciocîltan, „Poarta osmană şi gurile Dunării în secolul al XV-lea", *RdI*, 11, 1985, pp. 1058-1074.
164. N. Pienaru, „Relaţiile lui Mircea cel Mare (1386-1418) cu Mehmed I Çelebi (1413-1421)"m *RdI*, 8, 1986, pp. 774-794; N. Pienaru, „Les Pays Roumains et le Proche Orient (1420-1429) (I)", *RRH*, XXVIII, 3, 1989, pp. 189-208, şi XXIX, 1-2, 1990, pp. 60-103 (II).
165. *Marele Mircea Voievod*, coord. Ion Pătroiu, Editura Academiei RSR, Bucureşti, 1987 (Ştefan Ştefănescu, „Situaţia politică din centrul, răsăritul şi sud-estul Europei la sfârşitul secolului al XIV-lea şi începutul secolului al XV-lea. Rolul Ţării Româneşti", pp. 40-52; Tahsin Gemil, „Raporturile româno-otomane în vremea lui Mircea cel Mare", pp. 330-364; Mihai Maxim, „Cu privire la înţelegerile de pace româno-otomane din timpul domniei lui Mircea cel Bătrân", pp. 365-396; Valeriu Veliman, „Domnia lui Mircea cel Mare în viziunea istoriografiei otomane [sec. XV-XVII]", pp. 397-429).
166. F. Babinger, „Cel dintâi bir al Moldovei către sultan" (extras), Bucureşti, 1936; A.H. Golimaş, „Sensul închinării de la Vaslui a lui Petru Vodă Aron. Din legăturile de drept ale Moldovei cu Poarta otomană", *Cuget Moldovenesc*, nr. 9-12, 1940 (şi extras, Iaşi, 1941); Şerban Papacostea, „La Moldavie tributaire de l'empire ottoman au XVe siècle: le cadre international des rapports établis en 1455-1456", *RRH*, XIII, 3, 1974, pp. 445-461; L. Şimanschi, „«Închinarea» de la Vaslui (5 [iunie]1456)", în *AIIAI*, XVIII, 1981, pp. 613-637. Pentru relaţiile moldo-otomane înainte de 1456, o încercare aparţine lui N. Grigoraş, „Relaţiile Moldovei cu Imperiul otoman până la domnia lui Ştefan cel Mare", *RdI*, 28, 1, 1975, pp. 33-49.
167. A. Antalffy, „Două documente din Biblioteca Egipteană de la Cairo despre cucerirea Chiliei şi Cetăţii Albe în 1484", *RI*, XX, 1934, pp. 37-38; N. Beldiceanu, „La campagne ottomane de 1484: ses préparatifs militaires et sa chronologie", *RER*, 5-6, 1957-1958 (Paris, 1960), pp. 66-77 (trad. turcă: „1484 Otomanlı Seferi Askeri Hazırlıkları ve Kronologisi", *Belleten*, XLVII, 186, 1983, pp. 587-598);

Aceste momente au fost analizate şi reanalizate cu predilecţie de istoricii români (inclusiv de turcologi) ori de câte ori izvoare sau interpretări noi o impuneau.

Evenimentele politico-militare petrecute între anii 1538 şi 1541 au marcat decisiv relaţiile ulterioare ale Imperiului otoman atât cu principatele extra-carpatice, cât şi cu Transilvania. Iată de ce istoriografia de specialitate ne oferă o imagine detaliată despre acest moment[168].

Din a doua jumătate a secolului al XVI-lea, a avut loc gradual procesul de integrare a principatelor tributare în sistemul *pax ottomanica*, printr-o întărire accentuată a controlului de la centru[169]. În 1987, M. Berindei şi G. Veinstein publicau un lung studiu despre relaţiile dintre ţările române şi Imperiul otoman în deceniul cinci al secolului al XVI-lea, bazat în special pe documentele din E. 12321 de la Arhivele Palatului Topkapı din Istanbul[170].

Implicaţiile revoltei lui Mihai Viteazul (1593-1601) asupra statutului ţărilor române faţă de Poartă în secolul al XVII-lea nu au fost relevate încă suficient. Deşi au fost publicate o serie de documente otomane referitoare la epoca lui Mihai Viteazul, remarcăm că turcologii nu şi-au spus cuvântul – cu puţine excepţii[171] – în mod analitic.

Secolul al XVII-lea s-a bucurat de atenţia specială a lui Tahsin Gemil, care, atât prin editarea unor izvoare otomane, cât şi prin studii de detaliu, a adus o contribuţie decisivă la cunoaşterea acestei perioade. Despre locul şi rolul jucat de ţările române între marile

---

N. Beldiceanu, „La conquête des cités marchandes de Kilia et Cetatea Albă par Bayezid II", *SF*, XXIII, 1964, pp. 36-90. Relaţiile moldo-otomane în vremea lui Ştefan cel Mare s-au bucurat de o atenţie deosebită din partea specialiştilor. Totuşi, unele aspecte, precum tratatele de pace cu Mehmed II şi Bayezid II, aşteaptă încă lămuriri suplimentare. Vezi I. Ursu, *Ştefan cel Mare şi Turcii*, C. Sfetea, Bucureşti, 1914; A. Decei, „Tratatul de pace – *sulhnâme* – încheiat între sultanul Mehmed al II-lea şi Ştefan cel Mare la 1479", *RIR*, XV, 1945, fascicul IV, pp. 465-494; N. Grigoraş, *A existat un tratat de pace între Mehmed II şi Ştefan cel Mare?*, Tipografia „Al.A. Terek", Iaşi, 1948; M.A. Mehmet, „Din raporturile Moldovei cu Imperiul otoman în a doua jumătate a veacului al XV-lea", *St. RdI*, 5, 1960, pp. 165-178; T. Gemil, „Două documente tătărăşti referitoare la campania din 1476 a sultanului Mehmed al II-lea în Moldova", *AIIAI*, V, 1968, pp. 183-194; M.A. Mehmet, „La politique ottomane à l'égard de la Moldavie et du Khanat de Crimée vers la fin du règne du sultan Mehmed II le Conquérant", *RRH*, 3, 1974, pp. 509-533; Ş. Papacostea, „Relaţiile internaţionale ale Moldovei în vremea lui Ştefan cel Mare", *RdI*, 5-6, 1982, pp. 607-638; Tahsin Gemil, „Observaţii referitoare la încheierea păcii şi stabilirea hotarului dintre Moldova şi Imperiul otoman (1486)", *RA*, 2, 1983, pp. 117-128; Şt.S. Gorovei, „Pacea moldo-otomană din 1486", *RdI*, 7, 1982, pp. 807-821 (versiunea franceză în *RRH*, 3-4, 1982, pp. 405-421); B. Murgescu, „O nouă reglementare de pace moldo-otomană în 1481?", în *SAI*, LI-LII, 1985, pp. 268-274.

168. Pentru pregătirea, desfăşurarea şi consecinţele expediţiei lui Süleyman Kanunî în Moldova din 1538, vezi E. Stănescu, „Le coup d'état nobiliaire de 1538 et son rôle dans l'asservissement de la Moldavie par l'Empire Ottoman", *NEH* (Bucarest), 1955, pp. 241-264; M. Guboglu, „L'inscription turque de Bender relative à l'expédition de Soliman le Magnifique en Moldavie (1538)", *SAO*, I, 1957, pp. 175-187; Gorovei, „Casa Păcii", pp. 656-666; *Petru Rareş*, red. coord. L. Şimanschi, Editura Academiei RSR, Bucureşti, 1978, pp. 151-174 (Tahsin Gemil, Şt.S. Gorovei).

169. M. Maxim, „Les relations roumano-ottomanes entre 1574 et 1594", *RRH*, XVI, 3, 1977, pp. 469-486.

170. M. Berindei şi G. Veinstein, *L'Empire Ottoman et les Pays Roumains. 1544-1545. Etude et documets*, Editions de l'Ecole des hautes études en sciences sociales, Paris-Cambridge, 1987, pp. 17-120. Vezi şi M. Berindei, „Porte Ottomane, voïvode et boyards de Moldavie en 1552", în *Quand le Crible était dans la paille ... Hommage à Pertev Naili Boratov*, Maisonneuve et Larosse, Paris, 1978, pp. 105-118.

171. A. Decei, „Relaţiile lui Mihai Viteazul cu Imperiul otoman", *RRH*, XIV, 3, 1975, pp. 457-482 (în Decei, *RRO*, pp. 223-245).

puteri vecine (cu accent pe Imperiul otoman şi Hanatul Crimeei), fundamentală rămâne sinteza publicată în 1979[172]. De asemenea, Florin Constantiniu a realizat o pertinentă analiză a evoluţiei politicii externe româneşti şi a raporturilor cu Poarta în secolul al XVII-lea, punctând conjuncturile politico-diplomatice care au dus la instaurarea fanarioţilor în Valahia şi Moldova[173]. Pentru prima jumătate a secolului al XVII-lea, M.T. Gökbilgin[174] şi Cristina Feneşan[175] ne-au oferit câteva studii despre raporturile dintre otomani şi Transilvania. Strâns legate una de alta din perspectiva relaţiilor Moldovei şi Munteniei cu Poarta otomană, domniile lui Vasile Lupu şi Matei Basarab au fost abordate de multe ori împreună[176].

Relaţiile cu otomanii din a doua jumătate a secolului al XVII-lea şi la începutul secolului al XVIII-lea sunt cunoscute încă doar din marile sinteze de istorie a românilor sau din monografii consacrate voievozilor care au marcat această epocă: Şerban Cantacuzino, Constantin Brâncoveanu şi Dimitrie Cantemir[177]. Totuşi, pe de o parte, izvoarele otomane publicate, ca să nu mai amintim de cele inedite, rămân încă nevalorificate nici măcar în latura lor pur evenimenţială, iar pe de altă parte, turcologii sunt aşteptaţi să-şi spună pe deplin cuvântul. Nici Transilvania nu face excepţie, deşi putem aminti câteva realizări[178].

Veacul fanariot, în special perioada de după 1774, s-a bucurat – poate şi datorită unei densităţi mai mari a surselor otomane şi unui dorit accent pe lupta de emancipare a

172. Tahsin Gemil, *Relaţiile ţărilor române cu Poarta otomană în documente turceşti. 1601-1712*, Bucureşti, 1984; Tahsil Gemil, „La Moldavie dans les traités de paix ottomano-polonais du XVIIe siècle (1621-1672)", *RRH*, XII, 4, 1973, pp. 687-714; Tahsil Gemil, „Les Pays Roumains dans la politique européenne de la Porte Ottomane au XVIIe siècle", *RESEE*, XIII, 3, 1975, pp. 425-428; Tahsil Gemil, „Considérations sur les rapports politiques roumano-ottomans au XVIIe siècle", *RRH*, XV, 4, 1976, pp. 653-667; Tahsil Gemil, „Date noi privind haraciul ţărilor române în secolul al XVII-lea", *RdI*, 8, 1977, pp. 1433-1446; Tahsil Gemil, *Ţările române în contextul politic internaţional (1621-1672)*, Editura Academiei RSR, Bucureşti, 1979.

173. Florin Constantiniu, „De la Mihai Viteazul la fanarioţi: observaţii asupra politicii externe româneşti", *SMIM*, VIII, 1975, pp. 101-136.

174. M.T. Gökbilgin, „XVII asır başlarında Erdel hadisesi ve Bethlen Gabor'un beyliğe intihabı" [„Situaţia Ardealului la începutul secolului al XVII-lea şi alegerea lui Bethlen Gabor ca principe"], *TD*, I, 1-2, 1949-1950, pp. 1-28.

175. C. Feneşan, „Relaţiile Transilvaniei cu Imperiul otoman în anii 1613-1624 în lumina unor documente turceşti", *AIIAC*, 21, 1978, pp. 339-378; C. Feneşan, „Relaţiile Transilvaniei cu Imperiul otoman în anii 1613-1626", *Sargeţia*, 16-17, 1982-1983, pp. 281-286; C. Feneşan, „Din relaţiile Transilvaniei cu Imperiul otoman în vremea domniei Ecaterinei de Brandenburg (1629-1630)", *AIIAC*, 23, 1980, pp. 397-423. O excepţie este reprezentată de un studiu consacrat relaţiilor moldo-otomane la început de secol XVII (C. Rotman-Bulgaru, „Relaţiile Moldovei cu Imperiul otoman la începutul secolului al XVII-lea", *RdI*, 29, 5, 1976, pp. 677-696).

176. A. Decei, „Relaţiile lui Vasile Lupu şi Matei Basarab cu Poarta în lumina unor documente turceşti inedite", *AIIAC*, XV, 1972; C. Rezachievici, „Începutul epocii lui Matei Basarab şi Vasile Lupu în lumina relaţiilor cu Imperiul otoman şi cu Transilvania", *RdI*, 35, 9, 1982, pp. 1003-1012.

177. Tahsin Gemil, „Ştiri din arhivele turceşti privitoare la Dimitrie Cantemir", *AIIAI*, X, 1973, pp. 435-444; Mihai Maxim, „Haraciul moldovenesc în opera lui Dimitrie Cantemir", *AUB*, XXII, 1974, pp. 69-78.

178. Z. Veselá-Prenosilova, „Contributions aux rapports de la Sublime Porte avec la Transylvanie pendant la deuxième moitié du XVIIe siècle", *Actes*, III, Atena, 1970, pp. 753-760; Călin Felezeu, *Statutul Principatului Transilvaniei în raporturile cu Poarta otomană (1541-1688)*, Presa Universitară, Cluj-Napoca, 1996.

Principatelor române – de o atenţie deosebită din partea turcologilor încă de la sfârşitul anilor '50 ai secolului trecut[179]. Apoi, Valeriu Veliman este cel care şi-a concentrat eforturile cu predilecţie, şi prin editări de izvoare, şi prin studii, asupra relaţiilor româno-otomane în secolul al XVIII-lea şi la începutul secolului al XIX-lea[180].

179. M.M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, „Rolul hatişerifurilor de privilegii în limitarea obligaţiilor către Poartă", *St. RdI*, 11, 6, 1958, pp. 101-121; M.A. Mehmet, „O nouă reglementare a raporturilor Moldovei şi Ţării Româneşti faţă de Poartă la 1792 (O carte de lege – *Kanunname* – în limba turcă)", *St. RdI*, XX, 6, 1976, pp. 691-707. Să menţionăm şi poziţia naţionalistă a lui N. Adăniloaie, „Despre suzeranitatea otomană şi nerespectarea de către Poartă la 1775 şi 1812 a obligaţiilor de apărare a teritoriilor ţărilor române", *RdI*, 35, 8, 1982, pp. 950-955.

180. Valeriu Veliman, *Relaţiile româno-otomane (1711-1821). Documente turceşti*, Bucureşti, 1984; V. Veliman, „Date noi cu privire la circumstanţele alegerii mitropolitului Moldovei (1792) şi statutul juridico-politic al Principatelor Române", *AIIAI*, XXIII, 2, 1986, pp. 599-617.

Partea I

Război, pace și comerț în Islamul otoman

Capitolul 3

Dreptul otoman al popoarelor, între tradiţie islamică şi cutumă

Islamul şi dreptul ginţilor

„Dreptul – după o definiţie simplă – este o regulă de viaţă în comun."[1] În viziune modernă, dreptul internaţional este alcătuit din totalitatea normelor juridice care guvernează domeniul relaţiilor dintre state, reprezentând în esenţă voinţa principalelor puteri politico-militare ale unui timp istoric şi ale unui spaţiu geografic. Statele au fost şi sunt principalele creatoare şi subiecte ale dreptului ginţilor[2]. Epocile premoderne necesită însă câteva nuanţări.

Naşterea dreptului ginţilor[3] a fost strâns legată de apariţia unor „familii de popoare" sub forma unor comunităţi, mai mici sau mai mari, de entităţi politice, precum cele din Orientul Apropiat, Grecia şi Roma (în Antichitate), Islamul şi Creştinătatea (în Evul Mediu). În interiorul fiecărei arii de civilizaţie, de tipul celor numite mai sus, s-a dezvoltat un corp de reguli şi practici aplicate de statele care formau comunitatea respectivă în domeniile păcii, războiului, regimului străinilor şi comerţului[4]. Din perspectiva dreptului modern, acest sistem de practici şi reguli nu poate fi caracterizat ca „internaţional", datorită ariei restrânse în care s-a născut şi, eventual, s-a aplicat. Mai mult, pe lângă faptul că erau limitate geografic şi istoric, aceste „sisteme de drept al ginţilor" par exclusiviste, la prima vedere fiecare pretinzând superioritate absolută.

În aceste condiţii, chiar şi în secolul al XVII-lea, când ştiinţa dreptului internaţional căpăta un contur tot mai clar, Hugo Grotius, încercând o definire mai exactă a dreptului ginţilor (în comparaţie cu dreptul natural), constata cu regret că în practica relaţiilor dintre

1. Robert Redslob, *Histoire des grandes principes du droit des gens, depuis l'antiquité jusqu'à la veille de la grande guerre*, Rousseau, Paris, 1923, p. 5.
2. Statele, odată constituite, au format un sistem de norme pentru a-şi conduce relaţiile mutuale: acesta este dreptul ginţilor (Redslob, *Histoire*, p. 7; Geamănu, *Drept*, pp. 276-353; cap. IV: „Subiectele dreptului internaţional").
3. Despre istoria dreptului ginţilor, detalii la: Henry Wheaton, *Commentaire sur les éléments du droit international et sur l'histoire des progrès du droit des gens*, Leipzig, vol. I-II, 1868-1869; G. Goyan, „L'Église catholique et le droit des gens", *RdC*, tom 6, I, 1925, pp. 127-237; M. Boegner, „L'influence de la Réforme sur le développement du droit international", *RdC*, tome 6, I, 1925, pp. 245-323; Paul Guggenheim, *Traité de droit international public. Avec mention de la pratique internationale et suisse*, I, Librairie Georg, Genève, 1967.
4. Khadduri „International Law", p. 349; Geamănu, *Drept*, I, pp. 7-22.

state „adeseori ceea ce se consideră drept al ginţilor într-o parte a lumii nu este astfel considerat într-o altă parte a ei"[5]. De asemenea, în secolul al XVIII-lea, deşi doctrina universalistă a dreptului ginţilor câştiga tot mai mult teren în teorie, unul dintre principalii promotori fiind E. de Vattel (1714-1767)[6], în practica juridică internaţională ea nu şi-a găsit consacrare. Chiar şi în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, accentul a fost pus pe caracterul fundamental european al dreptului ginţilor. Se afirma că dreptul ginţilor nu era dreptul tuturor popoarelor, ci numai al acelor entităţi statale legate prin aceeaşi religie şi moralitate[7]. Treptat, statele occidentale vor impune statelor necreştine, printre care la loc de frunte se situa Imperiul otoman, cutume europene, mai ales prin tratatele încheiate de-a lungul secolelor XVIII-XIX.

Şi totuşi, se impun mai multe observaţii. Oricât de exclusiviste ar fi fost din perspectivă ideologică sistemele de drept al ginţilor, oricât de diferite ar fi fost din punct de vedere religios, politic şi juridic, comunităţile în care s-au structurat aceste sisteme au răspuns aproape la fel, adoptând reguli şi norme asemănătoare pentru rezolvarea unor probleme similare[8]. De altfel, comunitatea internaţională a Evului Mediu târziu (secolele XIV-XV) era dominată, în viziune creştină, de două ordini juridice diferite. Exista o ordine juridică instituită în cadrul Imperiului romano-german, între „comunităţi" existente, care avea la bază reguli derivând din dreptul roman, dreptul canonic şi dreptul feudal. Dar totodată se structurase – cu toate lipsurile ei – o ordine juridică între „comunităţile exterioare" Imperiului romano-german, în rândul cărora intra şi Imperiul otoman, ordine ce avea la bază o serie de cutume comune (sing. *consuetudo communis*)[9]. Mai mult, încă din secolul al XVI-lea, în Europa occidentală s-a produs ruptura de concepţiile medievale privind relaţiile dintre state în general, între statele creştine şi cele musulmane în special. În epoca Umanismului şi a Renaşterii au apărut şi s-au afirmat fondatorii ştiinţei dreptului ginţilor[10], care au respins şi au înlocuit conceptele de *res christiana* şi *Imperium mundi*. Acum, consacrându-se, şi doctrinal, abandonarea cruciadei antiotomane şi instituirea unor relaţii paşnice de lungă durată între unele state creştine şi Imperiul otoman, este lansat în domeniul relaţiilor internaţionale un nou concept, cel de *societas gentium*[11].

Totodată, trebuie să subliniem că în Evul Mediu puteau constitui subiecte ale dreptului ginţilor şi anumite „entităţi" (precum oraşele libere din Imperiul romano-german, iar după modelul lor, oraşele săseşti din Transilvania) care, după tiparele juridice moderne, nu pot fi câtuşi de puţin considerate „state suverane"[12]. Dovada cea mai elocventă este încheierea de către aceste „entităţi" a unor veritabile tratate de pace şi comerţ. Desigur că noţiunea medievală de *suveranitate* a suscitat discuţii contradictorii, fiind de multe ori neacceptată de juriştii care aplică aceeaşi unitate de măsură Evului Mediu şi epocii

5. Grotius, *Drept*, I, XIV/1 (p. 113).
6. E. de Vattel, *Le droit des gens ou principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des nations et des souverains*, nouvelle édition, Paris, 1820.
7. O excepţie totuşi notabilă: recunoaşterea validităţii tratatelor încheiate cu statele necreştine.
8. M. Boisard explica această realitate prin faptul că morala internaţională este un fenomen general uman (Boisard, *Islam*, p. 19).
9. Guggenheim, *Droit*, p. 11.
10. Pentru detalii, vezi *Les fondateurs du droit international: F. de Vitoria, A. Gentilis, F. Suares, Hugo Grotius, Zouch, Pufendorf, Bynkershoek, Wolf, Wattel, de Martens*, Giard & Brière, Paris, 1904; J.B. Scott, *The Spanish Origin of International Law: Francisco de Vitoria and his Law of Nations*, The Lawbook Exchange, Ltd., Oxford-London, 1934.
11. Guggenheim, *Droit*, I, pp. 13-14, 43.
12. Guggenheim, *Droit*, I, pp. 116-117.

moderne. Raporturile de forțe dintre Poarta otomană și țările române din secolul al XV-lea și prima jumătate a secolului al XVI-lea impune o concluzie clară. „Protectoratul" otoman acceptat la un moment dat de voievozii munteni și moldoveni, chiar însoțit fiind de plata unui tribut, nu a atras după sine pierderea de către Valahia și Moldova a calității de subiecte de drept internațional (cum se precizează în dreptul modern)[13]. Activitatea politico-militară și diplomatică a voievozilor români din această perioadă dovedește cu prisosință că, practic, ei nu au cedat nici regelui Ungariei, nici regelui Poloniei și nici chiar sultanului otoman „dreptul de a cârmui" (cum se va exprima Hugo Grotius în celebrul tratat *De iure belli ac pacis*), ci au impus acestora „obligația de a respecta suveranitatea și maiestatea" lor[14].

Întrucât un capitol din această carte este consacrat condiției negustorilor străini în Imperiul otoman, să mai precizăm că regimul străinilor se constituie, în epoca modernă, în substanța dreptului internațional privat[15], numit și „conflictul legilor" (mai ales în țările de limbă engleză)[16]. În capitolul consacrat regimului negustorilor străini în Imperiul otoman, realitatea istorică din secolele XV-XVIII va impune nuanțările necesare.

Dreptul islamic al popoarelor poate fi înțeles mai ușor prin definirea noțiunilor de *stat*[17] și *suveranitate* (tc. *hükûmet*, dar și *eğemenlik*) în Islam[18]. În tratatele generale de drept islamic, jurisconsulții consacrau în mod constant câteva pagini „guvernării" în capitolele „*Kitâb as-siyar*" („Cartea regulilor de conduită") sau „*Kitâb al-djihâd*" („Cartea războiului sfânt")[19].

Dreptul islamic al popoarelor era bazat – la fel ca dreptul creștin medieval al ginților – pe teoria unui stat universal. Islamul a creat, aidoma altor civilizații (Roma antică, China, Creștinătatea occidentală), un sistem de reguli și practici care urma să ghideze și să legitimeze relațiile suveranilor musulmani cu nemusulmanii (indivizi, comunități, state). În aceste condiții, regulile pentru relațiile cu nemusulmanii erau reguli ale unui stat imperial care nu acorda celeilalte părți un statut de egalitate. Concepția universalistă a lăsat și la otomani urme palpabile în plan politico-militar, juridic și diplomatic. Astfel, în plan politico-militar, otomanii au acționat pentru construirea unui *Imperium mundi* mahomedan, în condițiile în care Islamul avea drept scop să se constituie într-o singură comunitate condusă de o singură lege (*șeri'at*) și de un singur suveran (*imâm*). Obiectivul final al Imperiului otoman – ca stat islamic – era lărgirea nelimitată a domeniului geografic de aplicare a ordinii sale juridice. Conform teoriei politice, noțiunea de *stat nemusulman*

13. Geamănu, *Drept*, I, pp. 292-294.
14. Grotius, *Drept*, pp. 418-419.
15. I.P. Filipescu, *Drept internațional privat*, Editura Academiei Române, București, 1991.
16. Dreptul internațional privat este definit de o serie de juriști în opoziție cu dreptul internațional public. Practic, „nu există un drept internațional privat «internațional»; există, de fapt, un drept internațional privat englez sau francez sau german sau italian..." (Kahn-Freund, „Law", p. 147).
17. O prezentare clară a modelului islamic (inclusiv, a cazului otoman) dintr-o perspectivă comparativă ne-a oferit Anderson Perry, *Lineages of the Absolutist State*, London, New left Books, 1977 (part II, ch. 7: „The House of Islam", pp. 381-394). Vezi și E.I.J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge University Press, Cambridge, 1958 (ch. IV: „The Theory of the Power-State: Ibn Khaldun's Study of Civilization").
18. În perioada otomană, atributele suveranității sultanului (*hükûmet*, *eğemenlik*) erau dreptul de a bate monedă (*sikke*) și rostirea predicii de vineri (*hütbe*) în numele său. Expresia standard era *sikke ve hütbe sahibi* (Mustafa Ali, *Counsel*, I, p. 81; d'Ohsson, *Tableau*, V, pp. 12-13). Cazul hanilor Crimeei, care, deși se aflau „sub suveranitate otomană" (*osmanlı eğemenlik altındaki*), aveau dreptul de a bate monedă și de a se rosti predica în numele lor, este ilustrat de Mehmed Halife în *Tarih-i Gilmanı* (*Crestomație turcă*, pp. 783, 804).
19. Kruse, „Shaybani", p. 56.

trebuia să fie străină dreptului otoman al popoarelor[20], iar coexistenţa statului otoman şi a altor sisteme politice era exclusă. Nu cred că mai este necesar să precizez că un asemenea sistem de drept era „impus" de puterea celui mai tare, excluzând din start liberul consimţământ[21]. În plan diplomatic, otomanii nu au practicat un sistem reciproc de ambasade decât de la sfârşitul secolului al XVIII-lea, iar solii puterilor creştine aveau un statut special la Poartă. Mai mult, până la începutul secolului al XIX-lea nu se poate vorbi de un veritabil „Minister" al Afacerilor Străine[22].

Raportul dintre dreptul ginţilor şi Islam s-a constituit într-un subiect de dispută între juriştii care s-au ocupat de istoria dreptului islamic. În literatura occidentală de specialitate, pornindu-se de la premisa că între noţiunea de *stat nemusulman* şi dreptul islamic exista o incompatibilitatea teoretică[23], s-au tras două concluzii. Una mai moderată, conform căreia „dreptul internaţional musulman" a fost eminamente temporar[24], alta mai tranşantă, conform căreia „dreptul internaţional musulman nu există"[25]. Pe de altă parte, în abordările comparative dintre dreptul islamic şi dreptul internaţional, care aparţin de regulă juriştilor şi teologilor musulmani[26], se susţine nu numai compatibilitatea dintre Islam şi dreptul ginţilor, ci se insistă şi asupra rolului activ jucat de Islam în apariţia şi evoluţia dreptului ginţilor. Se supralicitează, astfel, primordialitatea Islamului asupra Europei în codificarea dreptului ginţilor[27] şi influenţa dreptului islamic asupra dreptului european al ginţilor[28]. Pentru combaterea afirmaţiilor din literatura occidentală[29], de regulă se impută Europei necunoaşterea sau interpretarea greşită a dreptului islamic[30].

---

20. A.D.F. Hamlin, „The Rights of Foreigners in Turkey", *The Forum*, XXIII, iulie 1897, p. 526, *cf.* Sousa, *Capitulatory Regime*, p. 40, n. 14; Boisard, *Islam*, p. 205; M. Khadduri, „The Islamic Theory of International Relations and Its Contemporary Relevance", în *Islam and International Relations*, ed. J.H. Proctor, Pall Mall, London, 1965, pp. 24-34; Milliot, *Droit*, p. 779.
21. Khadduri, „International Law", p. 350.
22. Pentru detalii: J.C. Hurewitz, „Ottoman Diplomacy and European State System", *Middle East System*, 15, 1961, pp. 141-152; Carter V. Findley, „The Legacy of Tradition to Reform: Origins of the Ottoman Foreign Ministry", *IJMES*, I, 4, 1970, pp. 334-357; Fait Reşit Unat, *Osmanlı Sefirleri ve Sefaretnameleri*, Ankara, 1968.
23. Boisard, *Islam*, p. 205; Khadduri, „Islamic Theory", pp. 24-34; Milliot, *Droit*, p. 779.
24. Un caz: Boisard, *Islam*, p. 205.
25. Khadduri, „Islamic Theory", pp. 29-34; Milliot, *Droit*, p. 779.
26. N. Armanazi, *L'Islam et le droit international*, Picart, Paris, 1929; M. Chaygan, *Essai sur l'histoire de droit public musulman aux premiers siècles de sa formation*, thèse pour le doctorat, Paris, 1934; A. Rechid, „L'Islam et le droit des gens", *RdC*, 60, II, 1937, pp. 375-504; S. Mahmassani, „The Principles of International Law in the Light of Islamic Doctrine", *RdC*, I, 1966, pp. 205-328; M.T. al-Ghunaimi, *The Muslim Conception of International Law and the Western Approach*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1968; M. Boisard, *L'Islam et la morale internationale*, A. Michel, Paris, 1979.
27. Rechid, „Islam", p. 386. N. Armanazi susţine ideea primordialităţii Islamului faţă de Europa occidentală în privinţa formulării unor reguli de drept internaţional, dar precizează imediat că aceste reguli priveau în primul rând dreptul războiului (Armanazi, *Islam*, p. 40). Într-adevăr, primele lucrări despre dreptul ginţilor apar în Europa abia în secolele XV-XVI, printre autori numărându-se la loc de frunte: Fr. de Vitoria, Domenico Soto, Fr. Suarez, Jean Bodin, Alberico Gentili, Balthazar Ayala etc.
28. Özel, *Islâm Hukuku*, p. 249. De aceeaşi opinie este însă şi M. Boisard, care, accentuând contribuţia Islamului la sistemul juridic ce reglementează relaţiile dintre popoare, acuza pe autorii occidentali de tăcerea păstrată asupra acestui aspect (Boisard, *Islam*, p. 18).
29. O privire de ansamblu asupra concepţiei şi realizărilor europene din secolele XVIII-XIX în domeniul dreptului musulman ne oferă Milliot, *Droit*, pp. 23-31 („La science européenne du droit musulman").
30. Tarazi, „Statut personnel", pp. 378-381 (ch. IV: „La méconnaissance du droit musulman par l'Europe"); Özel, *Islâm Hukuku*, p. 249.

Raportul dintre „stat"[31] și religie în Islam[32] este relevant pentru tema în discuție, instituția califatului jucând un rol esențial în analiza acestuia[33]. Imperiul otoman, ca orice stat islamic medieval, era în esență un stat teocratic, al cărui element fundamental era instituția sultanatului. Sultanul nu avea altă valoare decât ca „servitor al religiei revelate"[34]. Strict dogmatic, față de dreptul islamic al popoarelor, considerat a fi de sorginte divină, toți musulmanii, indiferent de rangul social (inclusiv sultanii și marii viziri otomani), trebuia să manifeste supunere și respect[35]. În consecință, în acest domeniu, pentru otomani apare a fi fost importantă, dacă nu aplicarea în practică a stipulațiilor *șeri'at*-ului, atunci legitimarea juridico-religioasă a acțiunilor politice. Și totuși, istoria otomană impune și în această privință nuanțări. Ö.L. Barkan delimita două etape. În secolele XV-XVI, într-o perioadă de autoritate statală maximă, puterea reprezentată prin sultan și marele vizir a pus mai presus de orice rațiunea de stat, „fără a se lăsa intimidată de mentalitatea și principiile religioase". Pentru argumentare se face trimitere cel mai adesea la Tursun Bey, care privea raportul dintre stat și religie ca un raport între *kanun* (*yasâ*[36]) și *șeri'at*: „Profetul a propovăduit *șeri'at*-ul – afirma cronicarul otoman. Dar numai autoritatea unui suveran poate institui aceste reguli de guvernare" (*kanun* sau *yasâ*)[37]. În schimb, continua criză din secolele XVII-XIX a determinat, și în privința raporturilor dintre stat și religie, o exacerbare a prescripțiilor islamice, chiar dacă ea s-a manifestat mai mult în plan teoretic și declarativ în relațiile internaționale[38].

Dreptul islamic al popoarelor

Cuvântul arab *shari'a* (tc. *șeri'at*), care la origine avea o semnificație profană („drumul cămilelor spre apă"), a ajuns să desemneze în teologia musulmană „calea" poruncită de Allah, prin respectarea ei oamenii putând să obțină mântuirea. Evident, în dogma musulmană, Muhammad, ca „trimis al lui Allah" (*rasûl Allâh*), a făcut cunoscută oamenilor voința divină și a transpus-o într-un „cod de comportare", numit *șeri'at*[39]. În teologia musulmană, *șeri'at*-ul nu era identificat cu religia. Diferențierea pornea de la premisa că

31. Cel puțin teoretic și la început, propriu-zis, nu exista stat în Islam, ci doar *Umma* („comunitatea musulmană").
32. Despre „teoria statului", filozofia politică în Islam și legătura dintre religie și politică, vezi: Khadduri, *War and Peace*, pp. 3-7; grupajul de studii scrise de E.I.J. Rosenthal, *Studia Semitica*, vol. II: *Islamic Themes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1971 (part I: „Political Philosophy in Medieval Islam"; part II: „Religion and Politics in Modern Islam"). Pentru înțelegerea specificului otoman, vezi M. Sencer, *Osmanlılarda din ve devlet* [*Religia și statul la otomani*], Istanbul, 1974.
33. Despre instituția și teoria califatului în Islamul preotoman s-au scris multe studii. Amintim: H.A.R. Gibb, „Some Considerations on the Sunni Theory of the Caliphate", în *Studies on the Civilization of Islam*, Beacon Press, Boston, f.a., pp. 141-150; H.A.R. Gibb, „Al-Mawardi's Theory of the Caliphate," în *Studies on the Civilization of Islam*, Beacon Press, Boston, f.a., pp. 151-165.
34. René David, *Les grands systèmes de droit contemporains*, septième édition, Dalloz, Paris, 1978, pp. 467-496 (ch. „Le droit musulman").
35. Kruse, „Shaybani", p. 56.
36. *Yasâ* – „drept", „lege"; *yasâmak* – „a legifera", dar și „a guverna" (*Redhouse*, p. 1244).
37. Tursun Bey, *Târîh*, *apud* Inalcık, *Ottoman Empire*, p. 68.
38. Barkan, „Institutions ottomanes", p. 52.
39. Despre *șeri'at* (*shari'a*), amintim doar câteva studii: S.G. Vesey-Fitzgerald, „Nature and Sources of the Shari'a", în *Law in the Middle East*, I, ed. M. Khadduri și H.J. Liebesny, Middle East Institute, Washington, 1955; S.M. Yusuf, „The Supremacy of Shari'at Law in Islamic Society", *IQ*, 1978, 1-2;

toţi Profeţii au propovăduit aceeaşi credinţă religioasă, dar fiecăruia îi corespundeau anumite legi şi norme pentru viaţa comunitară şi practicarea credinţei, evident, în legătură directă cu timpul istoric şi spaţiul geografic.

Sursele dreptului islamic

Practic, izvoarele dreptului islamic se găsesc în doctrinele preislamice, în dreptul cutumiar arab şi în obiceiurile specifice teritoriilor cucerite de arabi[40]. Evident, se naşte întrebarea în ce moment au început juriştii musulmani să se ocupe şi de relaţiile musulmanilor cu statele nemusulmane, în condiţiile în care *şeri'at*-ul se ocupa în special cu relaţiile din interiorul comunităţii musulmane. Cum majoritatea tratatelor de drept islamic au început să fie redactate după anul 750 d.Chr., se poate spune că juriştii musulmani au încercat să teoretizeze – la cererea primilor califi abbasizi – o serie de noţiuni, reguli şi instituţii care şi-au făcut simţită prezenţa în relaţiile cu nemusulmanii în perioada anterioară (adică în vremea lui Muhammad, a celor patru califi „drepţi" şi a califilor umayyazi)[41]. Aceasta însemna codificarea unor practici întâlnite şi aplicate în mod frecvent în domeniul războiului, păcii, comerţului, regimului străinilor, practici care au căpătat treptat caracter de cutumă.

În secolul al IX-lea, în mediile teologice şi juridice musulmane apărea şi se impunea o idee cu caracter de dogmă, potrivit căreia se născuseră o lume nouă şi un nou sistem juridic, ce nu datora nimic sistemelor juridice precedente[42]. Se stabileau atunci, ca unice surse juridice ale dreptului islamic (*usûl*[43]), inclusiv ale *siyar*-ului: *al-Kur'ân*, *Sunna*, *idjmâ'* şi *kiyâs*. Juristul al-Shafi'î (m. 820), fondatorul ştiinţei dreptului islamic sunnit, a fost cel care a reunit, pentru prima dată, *al-Kur'ân*, *Sunna*, *idjmâ'* şi *kiyâs* în cele patru[44] surse fundamentale ale dreptului musulman (*usûl al-fikh*)[45]. Acestea vor rămâne, inclusiv în perioada otomană, singurele surse acceptate de teologi şi jurişti[46]. În literatura juridică de specialitate, aceste patru surse formale au fost grupate în: „surse legale originare" (*al-Kur'ân* şi *Sunna*), care corespundeau Profetului, şi „surse legale derivate, cu caracter raţional" (*icmâ'* şi *kıyâs*), legate de *mudjtahid* (jurisconsult musulman)[47]. Mai mult, tradiţionaliştii – iar Ibn Taimiyya (m. 1328) este un exemplu notabil – au exacerbat rolul

N. Çagatay, „Laiklik nedir. Şeriat nedir? Qu'est-ce que le laïcisme, qu'est-ce que le Şeriat?", *Belleten*, cilt XLII, 167, 1978, pp. 427-436.

40. Khadduri, *War and Peace*, p. 21. Doctrina războiului sfânt şi a martirajului în Islam nu este străină de tradiţiile existente în Orientul Apropiat, fie ele semitice sau iudeo-creştine (Canard, „Guerre sainte", pp. 606, 622; Jeffery, „Islam", pp. 386-387). În privinţa tratamentului rezervat de dreptul islamic „oamenilor Cărţii" şi a metodelor de impozitare practicate în provinciile cucerite, A. Morabia aprecia existenţa unor puternice influenţe din dreptul romano-bizantin, dreptul persano-sasanid, dreptul talmudic şi canoanele bisericilor orientale (Morabia, *Ğihad*, pp. 285-286).
41. Bishai, „Peace Agreements", p. 51.
42. Tyan, „Méthodologie", p. 81.
43. *Usûl* înseamnă la origine „metodă" (*Redhouse*, p. 1202).
44. Shi'iţii acceptau numai *al-Kur'ân*, *Sunna* şi *idjmâ'*.
45. O analiză în detaliu a celor patru surse formale ale dreptului islamic, la Savvas Pacha, *Droit musulman*, *passim*. Vezi şi: N. Calder, „Usûl al-fikh", în *EI-2*, X, pp. 931-934; J. Schacht, „Usûl", în *EI-1*, IV, pp. 1112-1116; Tyan, „Méthodologie", pp. 79-111; Chaygan, *Essai*, pp. 25-35.
46. David, *Droit*, pp. 457-496. M. Khadduri încerca o comparaţie – oarecum forţată – cu sursele formale ale dreptului internaţional modern (Khadduri, „International Law", p. 352).
47. Milliot, *Droit*, p. 181.

Coranului şi *Sunnei*, căutând să demonstreze că cele două surse au reuşit să expună totalitatea preceptelor religiei musulmane[48].

Coranul (*al-Kur'ân*)[49] este scrierea sfântă a musulmanilor. Este mai mult decât o simplă „carte de religie". Este concretizarea în limba arabă a cuvântului lui Allah, cuvânt revelat lui Muhammad. „Coranul – afirma hanbalitul Ibn Taimiyya – conţine principiile fundamentale (*usûl*) ale religiei..."[50]. O „tradiţie" definea conţinutul Coranului în următorii termeni: „Coranul constă în cinci părţi: lucruri legale, lucruri ilegale, precepte clare şi pozitive, mistere şi exemple. Se consideră a fi legal ceea ce s-a decretat a fi aşa şi ilegal ceea ce s-a interzis; ascultaţi preceptele, credeţi în mistere şi luaţi aminte din exemple"[51].

Ca sursă a dreptului islamic al popoarelor, Coranul ocupă locul fundamental. Toate principiile enunţate în Coran sunt imuabile, orice acţiune sau interpretări contrare sunt considerate noutăţi „blamabile" (*bid'a*), erezii[52]. Respectul deosebit al comunităţii musulmane faţă de Coran trebuia să se manifeste şi prin grija musulmanilor de a-l feri de contactul cu necredincioşii. În această privinţă, în textele juridice a apărut dilema dacă este sau nu interzis ca musulmanii să meargă în „Casa războiului" cu un exemplar al Coranului. Bazându-se pe o „tradiţie", majoritatea învăţaţilor musulmani nu permiteau scoaterea Coranului din *dâr al-Islâm*. Abu Hanifa şi discipolii săi – deci mai târziu şi otomanii – nu au interzis musulmanilor să ia Coranul în „Casa războiului", dar puneau o condiţie: aceasta să se facă sub protecţia unei armate puternice[53].

În Coran se regăsesc multe din regulile care aveau rolul de a ghida comunitatea musulmană (*Umma*) în relaţiile ei cu nemusulmanii. Trebuie spus însă că unele din versete au un caracter contradictoriu. Cauza, explicată chiar de juriştii din Islamul clasic, constă în amprenta pe care conjuncturile politico-militare şi-au pus-o asupra prescripţiilor despre atitudinea musulmanilor faţă de nemusulmani în general, despre legile războiului şi păcii în special[54]. W. Montgomery Watt, urmărind pas cu pas – paralel cu textele coranice – traiectoria politică a Profetului, al cărui scop politic principal între anii 622 şi 632 a fost crearea unui stat şi a unei comunităţi de credincioşi[55], observa o determinare directă între succesele sau insuccesele militare şi diplomatice ale acestuia şi versetele din Coran. De exemplu, versetele IX/29-32, în care se simte o ostilitate evidentă faţă de creştini, au fost

48. Laoust, *Ibn Taimîya*, pp. 61, 80. Din exteriorul lumii musulmane, Bianchi afirma exagerând, pe linia tradiţionalistă, că „toată legislaţia musulmană este bazată pe Coran şi tradiţia orală a vorbelor, faptelor şi gestürilor Profetului" (Bianchi, „Fetvas", p. 172).
49. Despre *al-Kur'ân* ca sursă formală a dreptului musulman, inclusiv a dreptului islamic al popoarelor, vezi: A.T. Welch, J.D. Pearson, „Al-Kur'ân", în *EI-2*, V, pp. 400-432; Fr. Buhl, „Al-Kur'ân", în *EI-1*, II, pp. 1124-1139; Milliot, *Droit*, p. 105; Laoust, *Ibn Taimîya*, pp. 61, 72; Schacht, „Law and Justice", p. 565; Peters, „Djihad", p. 284; Tyan, „Djihâd", p. 551; Watt, „Jihâd", pp. 290-291; Watt, *Mahomet-Mecque*, p. 48; Watt, *Mahomet-Médine*, pp. 377, 389; M.A. Draz, *Initiation au Koran*, PUF, Paris, 1951, *passim*; Morabia, *Ğihad*, pp. 178-223.
50. Laoust, *Ibn Taimîya*, p. 72.
51. Inamullah Khan, *Maxims of Mohummud*, Umma Publishing House, Karachi, 1965, p. 72.
52. Milliot, *Droit*, p. 105. Teologul musulman Mahmud Shaltût ne oferă o imagine sintetică, destul de obiectivă, a modalităţilor de interpretare a Coranului, operând o clasificare a exegeţilor acestuia (Shaltût, *Koran*, pp. 26-27, 52).
53. Averroes, *Jihad*, p. 25.
54. Peters, „Djihad", p. 284; Tyan, „Djihâd", p. 551.
55. Schacht, „Law and Justice", p. 542.

invocate cel mai des de factorii politici pentru legitimarea războaielor cu nemusulmanii. În spatele lor se află însă rezistenţa pe care au opus-o comunităţile creştine din nordul peninsulei (aflate sub influenţă bizantină), în comparaţie cu cele din sudul şi centrul Arabiei, care încheiaseră „tratate de protecţie tributară" cu Muhammad[56]. Pe de altă parte, un exeget musulman al Coranului, Mahmud Shaltût, care îşi punea problema aplicării teoriei în practică, afirma că numai în epoca lui Muhammad şi a primilor doi califi „drepţi", Abu Bakr şi 'Umar, s-a produs aplicarea practică a prescripţiilor expuse în Coran. Ulterior, musulmanii au fost siliţi de realitatea raporturilor de forţe cu nemusulmanii şi de ivirea unor situaţii noi „să adopte o practică de o întindere mult mai mare decât cea prescrisă de Allah despre *djihâd*"[57].

Sunna (tc. *Sünnet*)[58] a fost definită în literatura de specialitate ca acea sumă de practici şi reguli care nu îşi au originea în Coran, ci derivă din cuvintele, obiceiurile şi acţiunile lui Muhammad[59]. La origine, *Sunna* era o noţiune preislamică, potrivit căreia orice personaj mai important din lumea arabă putea să lase moştenire o sumă de cuvinte, atitudini, fapte şi gesturi, care să fie considerată model de către urmaşi. Dacă acreditâm ca adevărată o „tradiţie", Muhammad era conştient că fiecare act al său urma să devină un precedent pentru comunitatea musulmană[60]. Pornind de la premisa că *Sunna* Profetului exprimă modul de acţiune al acestuia, indicat prin cuvintele, faptele şi gesturile sale sau prin aprobarea sa tacită, se poate afirma că ea reprezintă, în ultimă instanţă, o sumă de practici cutumiare. Din primul secol al Hegirei, *Sunna* a îmbrăcat forma „Tradiţiei" (ar. *Hadith*, tc. *Hadis*)[61], relatare făcută de contemporanii lui Muhammad privind comportamentul acestuia. *Sunna* era ceea ce a vorbit sau a făcut Profetul, *Hadith* era ceea ce se povestea sau se scria că ar fi făcut acesta. Astfel, *Sunna* s-a impus sub forma „tradiţiilor" ca o sursă originară a dreptului islamic pentru a compensa „tăcerile şi omisiunile" Coranului cu privire la unele aspecte ale vieţii comunităţii musulmane. Iar domeniul relaţiilor cu nemusulmanii era unul dintre cele mai deficitare. În urma unui efort amplu de codificare, în care un rol important l-a jucat al-Shafi'î (m. 820), s-a ajuns la alcătuirea a şase principale culegeri de tradiţii în prima jumătate a secolului al IX-lea[62]. S-a ajuns însă curând la cealaltă extremă. Inventarea unor „tradiţii" atribuite lui Muhammad sau primilor patru califi „drepţi" a fost un mijloc complementar Coranului de consacrare a unor decizii sociale şi politice impuse de noi conjuncturi istorice[63]. Înmulţirea „tradiţiilor", periculoasă

56. Watt, *Mahomet-Médine*, p. 389. Vezi şi W.M. Watt, „The Christianity criticized in the Qur'ân", în *Atti del terzo Congresso di studi arabi e islamici*, Istituto Universitario Orientale, Naples, 1967, pp. 651-656.
57. Shaltût, *Koran*, p. 71.
58. Despre *Sunna* ca sursă a dreptului musulman, inclusiv a dreptului islamic al popoarelor, şi raporturile ei cu *al-Kur'ân*, vezi: A.J. Wensinck, „Sunna", în *EI-1*, III, pp. 581-583; Morabia, *Ğihad*, pp. 224-275; G.H.A. Juynboll, D.W. Brown, „Sunna", în *EI-2*, IX (1997), pp. 878-881.
59. *Redhouse*, p. 1040 (sinonim cu *sîra*); Bravmann, *Arab Concepts*, pp. 159-160.
60. Bravmann, *Arab Concepts*, pp. 159-160.
61. Despre *hadith*, vezi: J. Robson, „Hadith", în *EI-2*, III, pp. 24-30; I. Bercher, I. Goldziher, *Études sur la tradition islamique*, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1952; J. Schacht, „A Reevaluation of Islamic Tradition", *JRAS*, 3-4, 1949, pp. 143-154; Morabia, *Ğihad*, pp. 269-275.
62. Morabia, *Ğihad*, pp. 246, 248; cea mai amplă antologie modernă a „tradiţiilor" musulmane a fost alcătuită de A.J. Wensinck, *Concordance et indices de la Tradition musulmane*, 7 vols., E.J. Brill, Leiden, 1936-1969.
63. Tyan, „Méthodologie", p. 81.

pentru ortodoxia islamică, a dus la apariția „mișcării tradiționaliste" în secolele VIII-IX d.Chr., care va impune criterii restrictive pentru recunoașterea „tradițiilor"[64].

Dorința de imitare a vieții lui Muhammad, sub aspectele ei religioase, politice, diplomatice și militare, a dominat ulterior mediul dinastic musulman[65], inclusiv cel otoman, ignorându-se de multe ori că acțiunile, atitudinea, gesturile și cuvintele lui Muhammad, păstrate sub formă de „tradiții", au fost dictate de conjuncturi politice, militare, diplomatice, specifice timpului său. La rândul lor, otomanii au invocat, aidoma predecesorilor lor musulmani, și Coranul, și *Sunna* ca surse primare pentru legitimarea relațiilor cu alte state, nemusulmane sau musulmane, dar mai ales pentru raporturile cu supușii nemusulmani ai imperiului. Pentru încheierea păcii și respectarea legămintelor, dar și pentru ruperea tratatelor, sultanii, marii viziri sau *şeyh ül-Islâm*-ii au făcut apel în primul rând la Coran sau *Sunna*, unde au găsit întotdeauna legitimările necesare. Astfel, într-o relatare retrospectivă despre înțelegerile de pace cu Uzun Hasan, făcută după victoria din 1474 asupra acestuia, Mehmed II își justifica atitudinea anterioară favorabilă păcii prin versetul Coran VIII/63, conform căruia, „dacă ei preferă pace, înclină-te de asemenea către pace și încrede-te în Allah"[66]. Peste numai câțiva ani, același sultan îl avertiza pe Ștefan cel Mare să respecte legământul proaspăt convenit în chiar textul *'ahdnâme*-lei acordate voievodului moldovean în 1480-1481, invocând nimic altceva decât versetul Coran XVII/34: „Și ține-ți-vă legământul, căci sunteți răspunzători de orice legământ"[67]. Celebrul verset Coran IX/29, despre care vom oferi detalii în capitolul consacrat dreptului islamic al păcii, era cel mai des invocat de musulmani, inclusiv de otomani, în somațiile adresate infidelilor sau în momentele de încheiere a unor înțelegeri de pace cu principii tributari[68]. De asemenea, *'ahd*-urile încheiate de Muhammad și primii patru califi, dintre care se detașează ca importanță *'ahd*-ul cu Nadjrân-ul din anul 632, vor deveni modele pentru *'ahdnâme*-lele acordate de otomani statelor tributare, inclusiv țărilor române. În schimb, tratatul de la Hudaibiyya cu Mecca (628)[69], încheiat pe o durată de zece ani și anulat de Muhammad după numai doi ani, se va constitui în model pentru păcile temporare cu statele creștine și pentru dreptul musulmanilor de a rupe legămintele încheiate cu principii nemusulmani. Astfel, îl găsim invocat în *fetvâ*-ua emisă de *şeyh ül-Islâm* Ebussuud Efendi în 1570 pentru legitimarea ruperii tratatului de pace și declanșarea războiului împotriva Veneției și a aliaților săi[70].

---

64. Dintre ele, amintim: „tradiția" trebuia să se refere la persoane vechi și venerabile; să facă trimitere la o acțiune cât mai aproape de vremea Profetului (ideal, la autoritatea lui); să fie întărită printr-un „lanț de garanți" cât mai credibil (J. Robson, „Hadith", în *EI-2*, III, p. 27; Morabia, *Ğihad*, p. 247).
65. „Le Prophète laissa aux adeptes de la Religion, un double héritage, de tolérance et de pugnacité guerrière, et ces deux orientations trouvèrent un prolongement dans le cours de l'histoire". (Morabia, *Ğihad*, p. 565)
66. Mokri, „Farmân", pp. 75-76.
67. În traducerea lui A. Decei (Decei, „*Sulhnâme*", pp. 122, 124).
68. Iată-l: „Luptați-vă împotriva celor ce nu cred în Allah și în ziua de apoi și nu opresc ceea ce a oprit Allah și Trimisul Său și nu mărturisesc mărturia adevărului, dintre cei cărora li s-a dat Scriptura – până ce vor plăti *djizya* direct (cu mâinile lor) și vor fi umiliți". Îl găsim, de exemplu, în finalul somației adresate împăratului bizantin Heraclius (Hamidullah, *Documents*, doc. 15, p. 21). Deși impropriu, Idris Bitlisi îl invoca pentru definirea și legitimarea înțelegerii de pace dintre Mircea cel Bătrân și Bayezid II (*cf.* Decei, „Mircea", p. 143).
69. „Târîkh at-Tabarî", în Bishai, „Peace Agreements", p. 57; Düzdağ, *Fetvâlar*, nr. 478, pp. 108-109.
70. Text osman transliterat în Düzdağ, *Fetvâlar*, nr. 478, pp. 108-109. Traduceri în franceză, în d'Ohsson, *Tableau*, V, pp. 73-74. Vezi și *Journal de la bataille de Lepante*, présenté et commenté par François Garnier, Paris, 1956, p. 52.

Idjmâ' şi *kiyâs* au fost catalogate drept „surse legale derivate, cu caracter raţional"[71]. Aceşti doi termeni, *idjmâ'* (tc. *icmâ'* – „consensul comunităţii" sau mai degrabă „consensul învăţaţilor")[72] şi *kiyâs* (tc. *kıyâs* – „raţionament prin analogie")[73], au suscitat multe discuţii încă din perioada Islamului clasic[74], în care speculaţiile juridice au avut un cuvânt greu de spus. Nu mi-am propus să insist asupra lor. În schimb, ţin să subliniez rezultatul palpabil al acestor două surse formale ale dreptului islamic: o suită impresionantă de tratate de drept. Evident, fără constantul efort de raţionalizare depus de jurisconsulţii musulmani (sing. *mudjtahid*)[75], acest rezultat nu ar fi fost posibil.

Se ridică, firesc, întrebarea în ce moment au început juriştii să se ocupe şi de relaţiile musulmanilor cu statele nemusulmane, în condiţiile în care *şeri'at*-ul se ocupa iniţial doar de relaţiile din interiorul comunităţii musulmane? O privire de ansamblu asupra realizărilor juridice din Islamul clasic ne relevă imediat că perioada primilor califi abbasizi a fost decisivă. La cererea acestora învăţaţii musulmani au încercat să teoretizeze o serie de noţiuni şi reguli aplicate în relaţiile cu nemusulmanii în perioada anterioară (în vremea lui Muhammad, a celor patru califi drepţi şi a celor umayyazi). Dacă avem în obiectiv doctrina *djihâd*-ului, trebuie să subliniez că acele construcţii teoretice pe care le numim tratate de drept islamic şi-au extras seva iniţial din realitatea timpurie a relaţiilor dintre musulmani şi nemusulmani. De fapt, în secolele VIII-IX d.Chr., juriştii musulmani au codificat o serie de practici cutumiare care fuseseră des folosite de suveranii musulmani în relaţiile cu necredincioşii, în primul rând de Muhammad şi cei patru califi drepţi (exprimate în Coran şi *Hadith*), iar ulterior de califii umayyazi şi abbasizi. În acest sens, un bun analist al doctrinei *djihâd*-ului afirma: „Teoria nu a influenţat acţiunea cuceritorilor. Mai degrabă aceasta şi-a pus amprenta asupra teoriei, cel puţin pentru primul secol al Islamului"[76]. Influenţa practicii asupra regulilor dreptului islamic al popoarelor a fost de altfel exprimată uneori explicit de juriştii din Islamul clasic[77].

A luat astfel naştere *fikh*[78], adică interpretarea juridică competentă a *şeri'at*-ului, un rezultat al consensului jurisconsulţilor, în calitatea lor de reprezentanţi ai comunităţii musulmane. Cu alte cuvinte, *fikh* era termenul arab prin care în mediile islamice era desemnată jurisprudenţa canonică musulmană şi care constituia, practic, explicarea *şeri'at*-ului de către teologii musulmani. *Şeri'at*-ul era „calea" revelată în Coran şi completată prin *Sunna* ce trebuia urmată de adevăratul credincios. *Fıkh*-ul reprezenta explicarea

71. Milliot, *Droit*, p. 181.
72. Despre *idjmâ'*: M. Bernard, „Idjmâ'", în *EI-2*, III, pp. 1046-1052; Laoust, *Ibn Taimîya*, pp. 80, 83, 103, 111-112, 170; Milliot, *Droit*, pp. 125-133; Yusuf, „Shar'iat", pp. 20-21; Bravmann, *Arab Concepts*, pp. 194-198; teoretic *idjmâ'* a fost definită ca „acordul unanim al *Ummei*"; tehnic însă era „doctrina şi opinia unanimă a teologilor recunoscuţi într-o anumită epocă" (Bernard, „Idjmâ'", p. 1048).
73. Despre *kiyâs*: M. Bernard, „Kiyâs", în *EI-2*, V, pp. 238-242; Laoust, *Ibn Taimîya*, p. 114; Tyan, „Méthodologie", pp. 82-83; Milliot, *Droit*, pp. 134-144; Yusuf, „Shar'iat", pp. 19-20. Termenul *kiyâs* poate fi mai bine înţeles dacă îl raportăm la cuvântul origine: verbul *kâsa* – „a măsura un lucru prin raportare la altul" (Tyan, „Méthodologie", p. 82). În turceşte, *kıyas etmek* – „a compara" (*Redhouse*, p. 660).
74. Vezi G.F. Hourani, „The Basis of Authority of Consensus in Sunnite Islam", *SI*, XXI, 1964, pp. 13-61; Bernard Weiss, „Al-Âmîdî on the Basis of Authority of Consensus", în *Essays*, pp. 342-356.
75. Yusuf, „Shar'iat", pp. 20-21; Laoust, *Ibn Taimîya*, p. 105.
76. Morabia, *Ğihad*, p. 284.
77. Cessâs (m. 981) afirma că sentinţele şi poruncile erau strâns legate de situaţia istorică din vremea când au fost emise (*cf.* Özel, *Islâm Hukuku*, p. 251).
78. Detalii la I. Goldziher, J. Schacht, „Fıkh", în *EI-2*, II, pp. 906-912; Morabia, *Ğihad*, pp. 277-282; Kramers, „Droit islamique", pp. 401, 404, 411-412.

șeri'at-ului de către teologii musulmani, astfel încât orice membru al *Ummei* să știe – după o definiție atribuită lui Abu Hanifa – ce era permis și ce era interzis[79]. Se poate spune deci că menirea *fikh*-ului era, în opoziție cu „mistica", să rezolve problemele practice ale musulmanului[80]. Strânsa determinare dintre religie și drept existentă în Islam în general și în Islamul medieval în special m-a determinat să ader la opinia, adeseori exprimată, că în statele islamice fundamentaliste nu puteau și nu pot să existe teorii juridice sau politice independente de *șeri'at*.

Datorită diferențelor sociale, de drept cutumiar, de practici specifice unor mari zone geografice, în dreptul islamic sunnit s-au structurat de-a lungul secolelor VIII-IX d.Chr. patru „școli" juridice (*mezahib*) ale căror nume derivă de la fondatorii lor: școala hanefită (Abu Hanifa – m. 150/767); școala malikită (Ibn Malik – m. 179/795); școala shafi'ită (al-Shafi'î – m. 204/820); școala hanbalită (Ibn Hanbal – m. 241/855)[81]. Principalele tratate de drept islamic hanefit și autorii lor au fost prezentați în detaliu în paginile consacrate izvoarelor juridico-religioase ale lucrării de față. Nu îmi rămâne aici decât să definesc ramura *șeri'at*-ului care se ocupa de relațiile cu nemusulmanii, numită *siyar* (tc. *siyer*) în textele juridice clasice.

Siyar

În tratatele de drept islamic, regulile care priveau relațiile musulmanilor cu nemusulmanii făceau parte dintr-o ramură a *șeri'at*-ului numită *siyar*[82]. Numele acestei ramuri venea – în opinia hanefitului al-Sarakhsî (m. 1090), care încerca să explice titlul lucrării lui al-Shaybânî (m. 805), *Kitâb as-Siyar al-Kabîr*, pe care urma s-o comenteze – de la „descrierea conduitei (*sira*) a musulmanilor în relațiilor lor cu infidelii, atât cu cei ce locuiesc în teritoriul inamic (*ahl al-harb*), cât și cu cei cu care au fost încheiate tratate (*ahl al-'ahd*), fie ei beneficiari ai unui salv-conduct (*müste'min*), fie tributari (*ahl al-dhimma*). Se înțeleg de asemenea raporturile cu apostații (*murtaddûn*)... și cu rebelii (*ahl al-bagy*)"[83].

În consecință, se poate spune că în dreptul islamic medieval nu exista o delimitare netă – ca în epoca modernă – între dreptul intern și dreptul internațional, între public și privat, fapt care se va constitui într-un obstacol, uneori insurmontabil, în abordarea și înțelegerea acestui subiect. Este și unul din motivele esențiale pentru care este relativ dificil de definit cu claritate concepția islamică despre „drept". În lucrările de specialitate

79. Milliot, *Droit*, pp. 182-183; Hamidullah, *Conduct*, p. 4. În opinia lui M. el-Shakankiri, evoluția celor două concepte a dus ulterior la delimitări: *șeri'at*-ul a fost înțeles ca totalitatea regulilor de origine profană, iar *fikh*-ul devenea un domeniu rezervat jurisconsulților (M. el-Shakankiri, „Loi divine, loi humaine et droit dans l'histoire juridique de l'Islam", *Revue historique de droit français et étranger*, 59, 2, 1981, pp. 161-182).

80. Un exemplu semnificativ poate fi rugăciunea. Mistica se ocupa de puritatea sufletească a credinciosului. *Fikh*-ul indica modalitățile practice de îndeplinire a acestei îndatoriri (printre ele, abluțiunea).

81. Despre școlile musulmane de jurisprudență, detalii la: d'Ohsson, *Tableau*, I, p. 45; Bianchi, „Fetvas", p. 173; Chaygan, *Essai*, pp. 36-41; Miquel, *Géographie humaine*, p. 26; Caurroy, „Législation", I, p. 5, n. 1; Sourdel, *Islamul clasic*, I, pp. 153, 180, 219, și III, p. 233; Morabia, *Ğihad*, pp. 178-179.

82. În opinia lui M. Khadduri, *siyar*-ul a devenit definitiv parte componentă a *șeri'at*-ului în momentul în care idealul islamic de construire a unui *imperium mundi* muhammedan nu a putut fi realizat practic. Inițial el urma să fie doar un sistem temporar de reguli aplicabil în relațiile cu nemusulmanii (Khadduri, „International Law", pp. 349-350).

83. *Apud* Morabia, *Ğihad*, p. 302.

s-a impus sintagma *drept islamic al popoarelor* (*Islamic law of nations, droit islamique des gens*) pentru a desemna – aidoma *siyar*-ului din tratatele musulmane de drept – acel ansamblu de reguli a cărui folosinţă era impusă musulmanilor pentru a le ghida raporturile de pace şi război cu nemusulmanii (indivizi, comunităţi sau state) pe teritoriul Islamului şi în afara acestuia[84]. Dreptul islamic al popoarelor poate fi privit ca un efort de raţionalizare a relaţiilor unei societăţi cu lumea exterioară. Aidoma dreptului natural, privit ca ordine juridică ideală, dreptul islamic poate fi interpretat ca un sistem ideal revelat drept-credincioşilor de Allah[85].

Tradiţia islamică, cutuma şi dreptul otoman al popoarelor

Expansiunea şi prezenţa otomană în Europa sud-estică şi centrală au constituit un fenomen istoric de amploare. Fiind un stat islamic, din punct de vedere juridic, contactul Imperiului otoman cu lumea creştină are o coloratură aparte. Istoric vorbind, conflictele armate, înţelegerile de pace sau relaţiile comerciale se cunosc în bună măsură în latura lor pur evenimenţială. Se poate spune însă acelaşi lucru despre dreptul păcii şi al războiului?

Într-o trecere în revistă a dreptului otoman, un comentator european al lumii otomane considera „...Coranul, faptele şi spusele lui Mahomet, la care se adăugau obiceiurile (*'âdet*) şi ordinele puterii arbitrare (*kanun*), [ca fiind]... toate posibilităţile legislative ale lumii turce"[86]. Lucrurile sunt însă mult mai complexe decât la prima vedere. Într-un mod mai sistematic, se poate spune că în Imperiul otoman au funcţionat în principal două tipuri de drept[87]: a) un drept religios („dreptul canonic"), construit de învăţaţii musulmani printr-un efort de interpretare a surselor primare, Coranul şi *Sunna*. Cea mai cunoscută denumire a acestui drept este cea de *şeri'at* (mai corect *fikh*); b) un drept laic („dreptul cutumiar şi civil"), care îşi avea originea în cutumă, jurisprudenţă şi reglementările sau poruncile sultanale. În lumea otomană, acest drept a fost numit *'örf-ü 'âdet*, *'örf-i sultanî* sau *kanun*. Dreptul religios era alcătuit dintr-un sistem de reguli ce varia puţin de la o ţară musulmană la alta, de la un rit la altul, reprezentând dreptul comun tuturor popoarelor musulmane sau ansamblul instituţiilor pe care se baza *Umma*. În schimb, dreptul laic, raportându-ne la ansamblul lumii islamice, cuprindea acele reguli de folosinţă locală, specifice unui anumit stat musulman.

Interesul nostru s-a concentrat în special asupra normelor care ghidau relaţiile „internaţionale" ale Imperiul otoman, norme ce alcătuiau – putem spune – dreptul otoman al popoarelor. A vorbi despre sursele dreptului otoman al popoarelor presupune a identifica şi a defini acele „instrumente" juridice prin care au fost create, confirmate şi dezvoltate regulile şi normele ce priveau pacea şi războiul, drepturile şi obligaţiile străinilor, statutul comunităţilor de nemusulmani din interiorul şi din exteriorul Imperiului otoman. Ierarhizate şi definite explicit, izvoarele dreptului otoman al popoarelor au fost:

84. Armanazi, *Islam*, p. 40; Boisard, *Islam*, p. 204.
85. Khadduri, „International Law", p. 352.
86. Bertrand Bareilles, *Les Turcs, ce que fut leur empire: leurs comédies politiques*, Perrin et Cie, Paris, 1917, p. 95.
87. Vezi Milliot, *Droit*, p. 181; Young, *Droit*, I, pp. VII-XII; Khadduri, *War and Peace*, p. 272; Inalcık, „Osmanlı Hukuk", p. 102; Inalcık, „Süleyman", p. 108; Barkan, „Institutions ottomanes", pp. 11-58.

a) *şeri'at*-ul („legea sfântă"), din care otomanii au folosit ca „model" reguli, norme şi mai ales terminologia impuse oricărui stat musulman în relaţiile cu nemusulmanii (fie ei indivizi, comunităţi sau state); deci, ori de câte ori doreau să legitimize o acţiune militară, politică sau diplomatică în legătură cu nemusulmanii, otomanii au făcut apel, în primul rând, la Coran şi la *Sunna* Profetului, apoi la tratatele de drept islamic (*fikh*) scrise de jurisconsulţi, dar cel mai adesea la consultaţiile juridice (sing. *fetvâ*) emise de *şeyh ül-Islâm*;
b) *kanun*-ul („legea civilă") era concretizarea în formă scrisă (*kanunnâme*, *hüküm*) a puterii sultanului de a emite legi, de a abroga sau a întări un obicei, de a confirma pe plan intern tratatele încheiate cu nemusulmanii (*'örf-i pâdişâhî*, *'örf-i sultanî*)[88];
c) *'âdet*-ul („obiceiul") cuprindea norme juridice de drept intern sau internaţional cu caracter oral, care puteau să fie însă confirmate sau abrogate prin *kanun* şi „tratate" (*'ahdnâme*); pe de altă parte, putem îngloba aici seria de practici cutumiare pe care otomanii le-au moştenit din lumea turcică sau care fuseseră aplicate deja în zona Mării Mediterane;
d) *'ahdnâme* era izvorul juridic prin care se puteau institui raporturi bilaterale noi între sultani şi principii creştini sau prin care puteau fi confirmate şi abrogate norme mai vechi.

Tradiţia islamică

Componenta islamică a fost, fără îndoială, cel mai puternic element al dreptului otoman al popoarelor[89]. În consecinţă, în relaţiile cu nemusulmanii, otomanii urmau să-şi extragă regulile de bază în primul rând din *şeri'at*.

Dintre cele patru şcoli sunnite de drept, otomanii au adoptat ritul hanefit, al cărui nume vine de la cel al întemeietorului său, Abu Hanifa (m. 767). Dacă din punct de vedere juridic numitorul comun dintre turcii selgiuchizi şi turcii otomani a fost adoptarea sunnismului[90], diferenţierea se va produce la nivelul şcolilor juridice urmate: selgiuchizii au preferat pe hanbaliţi şi shafi'iţi, otomanii pe hanefiţi[91]. Una din cauzele adoptării unei şcoli juridice diferite poate fi identică cu cea care îi determinase pe selgiuchizi să prefere sunnismul pentru a se delimita, şi juridic, de iranienii shi'iţi. Era rândul otomanilor să-şi afirme – şi pe această cale – ruptura de selgiuchizi. S-a păstrat însă şi tradiţia, consemnată în secolul al XIII-lea, potrivit căreia sultanii selgiuchizi au sprijinit şi au stimulat pe învăţaţii hanefiţi. Se invoca îndeplinirea promisiunii profeţiei pe care însuşi Abu Hanifa o primise din Ka'ba: „...doctrina ta va rămâne atât timp cât sabia este în mâna turcilor. Dumnezeu fie lăudat, sprijinul Islamului este puternic, urmaşii lui Abu Hanifa sunt fericiţi... Pe pământurile arabilor, perşilor, grecilor şi ruşilor, sabia este în mâinile turcilor şi teama de săbiile lor este înrădăcinată în inimile oamenilor"[92].

Mult mai important şi mai credibil este argumentul metodelor de interpretare juridică acceptate de hanefiţi. Şcoala hanefită se distingea de celelalte şcoli sunnite de drept prin

88. Heyd, *Ottoman Law*, p. 168; Anhegger, Inalcık, *Kanunname*, p. X.
89. Mehmed II Fatih era preamărit, printre alte titluri, şi cu „cel care face să se menţină tradiţia Profetului (*sünnet*)" (Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 4, p. 4 – scrisoare a unui demnitar din Hanatul Crimeei, Eminek Mîrza).
90. Prin *sunna* se desemnează – în opoziţie cu *shi'a* – „practica şi teoria comunităţii musulmanilor ortodocşi", care nu se îndepărtează de dogma obişnuită (Wensinck, „Sunna", p. 581). Otomanii au încurajat în secolul al XV-lea influenţa Islamului sunnit pentru a contracara elementele dervişe heterodoxe (Coles, *Ottoman Impact*, p. 18).
91. Miquel, *Islam*, p. 184.
92. Al-Râwandî, în Lewis, *Islam*, II, p. 208.

tendinţa de a pune pe primul plan raţiunea, speculaţia juridică, libertatea cercetării surselor primare; toate, în detrimentul revelaţiei divine. În consecinţă, şcoala hanefită, fiind cea mai tolerantă şi mai flexibilă datorită faptului că oferea o mare libertate *ulema*-lelor în folosirea „raţionamentului prin analogie" (*kıyas*) şi a „opiniei personale" (*ra'y*), venea ca o mănuşă conducătorilor statului otoman, interesaţi de a avea o cât mai mare independenţă în politica lor executivă şi legislativă, internă şi externă[93]. Să amintim şi opinia lui Garcin de Tassy, potrivit căreia otomanii l-au ales pe Abu Hanifa întrucât era cel mai vechi fondator al riturilor sunnite[94]. Chiar dacă nu aderăm la această afirmaţie, nu putem trece cu vederea veneraţia cu care otomanii îl tratau pe Abu Hanifa. Astfel, cucerirea Bagdadului la 28 noiembrie 1534 de către Süleyman Kanunî semnifica totodată pentru contemporanii evenimentului eliberarea mormântului marelui imam (*Imâm al-A'zam*), aflat până atunci sub stăpânirea shi'iţilor. Zece ani mai târziu, acelaşi sultan va porunci ridicarea unui mausoleu pe malul stâng al Tigrului, monument care va fi vizitat ulterior, printre alţii, şi de sultanul Murad IV cu ocazia recuceririi Bagdadului, în 1638[95]. De asemenea, în documentele oficiale, otomanii îl caracterizau pe Abu Hanifa ca fiind „marele *imâm*... care este liderul cunoaşterii şi ştiinţei, *kıbla*[96] modestiei şi blândeţii, şeful dreptului, capul celor mai mari *ulema*-le..."[97]. Consecinţele practice ale adoptării Islamului sunnit (şi în special a şcolii hanefite) s-au regăsit într-o toleranţă mai mare faţă de supuşii creştini. Fapt care – în opinia lui P. Coles – a redus, la rându-i, aversiunea ţăranilor creştini din Asia Mică şi Balcani faţă de stăpânirea otomană[98].

Otomanii, mult mai pragmatici, nu au avut o contribuţie notabilă şi originală în domeniul dreptului islamic, în latura sa strict teoretică. În virtutea interzicerii „inovaţiilor" în ştiinţele religioase încă din secolul al X-lea şi a postulatului „precedentul este principiul-ghid în învăţătura musulmană"[99], tratatele de drept islamic din perioada otomană nu sunt decât rezumate, compilaţii, adnotări, comentarii sau pur şi simplu traduceri din arabă în turco-osmană ale lucrărilor similare scrise anterior în lumea musulmană[100]. *Ulema*-lele otomane se vor strădui totuşi, din ce în ce mai mult, fie şi sub formele mai puţin originale amintite mai sus, să recupereze cât mai fidel tradiţia islamică şi să o pună în slujba puterii politice. Astfel, paralel cu o politică pragmatică de cuceriri, avea loc treptat şi o „înarmare" a deţinătorilor puterii cu termeni şi reguli permise de învăţătura islamică a fi aplicate în relaţiile cu nemusulmanii.

Un prim moment în acest proces de revigorare a *şeri'at*-ului se simte în prima jumătate a secolului al XV-lea. Învăţaţi musulmani (*kadı*, *müfti*, *müderris*) veniţi sau aduşi în teritoriile otomane pentru convertirea principatelor de margine, unde trăiau mulţi adepţi ai sufismului heterodox, s-au impus ca experţi în interpretarea legii sfinte, exacerbând implicit rolul *şeri'at*-ului în societatea otomană. Încă din secolele XIV-XV, „oameni ai

93. Inalcık, *Ottoman Empire*, p. 181; Cardahi, „Droit", pp. 513-514, n. 1.
94. Elberkevi (Mohammed ben Pir-Ali), *Exposition de la loi musulmane*, traduite du turc... avec des notes par Garcin de Tassy, Paris, 1822, p. 30.
95. Decei, *Imp. otoman*, pp. 181, 364 n. 2, 366.
96. *Kıbla* este direcţia spre Mecca, înspre care se îndreaptă orice musulman pentru rugăciune; în general, loc şi persoană spre care se întoarce toată lumea (*Redhouse*, p. 648).
97. Într-o scrisoare a marelui vizir Mustafa Paşa către fiul padişahului din Hindustan, din prima jumătate a secolului al XVII-lea (Hammer, „Memoir", p. 486).
98. Coles, *Ottoman Impact*, p. 18.
99. Meron, „Hanefi Texts", pp. 73-119.
100. Inalcık, *Ottoman Empire*, p. 173.

legii" veniți din mai vechile centre musulmane vor pune la dispoziția „oamenilor puterii", printre altele, și lucrări în care se sistematizează dreptul islamic al popoarelor[101]. De aici a rezultat o adâncire a breșei dintre musulmani și creștini, încă minimă în secolul al XIV-lea, când mișcarea sufită heterodoxă s-a suprapus adesea doctrinei creștine[102]. Poate cel mai celebru reprezentant al acestui val din secolul al XV-lea a fost Molla Husrev (m. 885/1480)[103], adus de Mehmed II în 1469 la cea mai înaltă treaptă în ierarahia *ulema*-lelor, cea de *şeyh ül-Islâm* („cap al învățaților")[104], funcție în care a activat până la moartea sa.

Secolul al XVI-lea marchează începutul unei contradicții dramatice în domeniul dreptului otoman al popoarelor. Pe de o parte, acum poate fi plasat punctul de cotitură în direcția recuperării „totale", dacă termenul nu este prea exagerat, a tradiției islamice și în domeniul dreptului islamic al popoarelor. Acest proces este strâns legat de cucerirea lumii arabe la începutul secolului al XVI-lea. În consecință, în această perioadă lucrările care vizează o prezentare, printre altele, și a noțiunilor și normelor juridice specifice *siyar*-ului clasic se înmulțesc simțitor[105], dar mai ales cresc calitativ. Celebrul cod de legi *Mülteka el-Abhur* („Confluența mărilor") alcătuit de marele jurist-teolog Ibrahim al-Halebî (m. 956/1549) poate fi așezat în fruntea acestor realizări[106], chiar dacă structural nu era decât o compilație realizată după șase lucrări de drept islamic din secolele XI-XIV. Ibrahim al-Halebî[107] a fost cel care, alături de *şeyh ül-Islâm* Ebussuud Efendi, a jucat un rol fundamental în implantarea dreptului islamic al popoarelor în lumea otomană. Timp de 30 de ani, după mutarea sa la Istanbul, în 1517, în vremea lui Selim I, a ridicat o nouă generație de discipoli, specialiști în *şeri'at*, inclusiv în dreptul islamic al popoarelor. Este important să subliniez că acești noi juriști-teologi erau turci și că procesul avea loc în capitala otomană.

La fel ca în perioada Islamului clasic, aceste construcții teoretice nu mai rezistau de la un moment dat realității practice, devenind simple speculații juridice. De regulă ele se adresau unui mediu intelectual restrâns, singurul în stare să le perceapă. „Cât privește dreptul constituțional și dreptul războiului, doctrina *şeri'at*-ului nu este decât pură ficțiune

101. Inalcık, *Ottoman Empire*, pp. 174-175. Un exemplu notabil este o veche scriere anatoliană în limba turcă din secolul al XIV-lea, consacrată „războiului sfânt" (Şinasi Tekin, „XIV. Yüzyılda yazılmış Gazilik Tarikası «Gâziliğin Yolları» adlı bir eski Anadolu Türkçesi metni ve *gazâ/cihâd* kavramları hakkında", *JTS-TBA*, 13, 1989, pp. 139-204).

102. Coles, *Ottoman Impact*, p. 30.

103. Numele său a fost transliterat și Khosrew, Hosrov, Hosrou, Hosrowa. Originea sa este nelămurită, încă. A parcurs întreaga ierarhie a *ulema*-lelor otomane: *kâdı* de Adrianopole, *kâdı-asker* de Rumelia, până la *şeyh ül-Islâm* (scurte biografii ne oferă: F. Babinger, „Molla Khosrew", în *EI-2*, tom V (livr. 79-80), 1979, p. 33; Özel, *Hanefi*, pp. 102-103; Meron, „Hanefi Texts", pp. 115-116). Detalii găsim în Repp, *Müfti*, pp. 154-166 (Molla Husrev).

104. Este denumirea pe care o găsim în *kanunnâme*-lele lui Mehmed II: „*Şeyh ül-Islâm* este capul *ulema*-lelor" (*Turski izvori za istoria na pravete v bulgarskite zemli* [*Izvoare turcești despre istoria dreptului pe pământurile bulgărești*], I, ed. D. Galabov, Sofia, 1961, p. 11).

105. De remarcat că învățații otomani au discutat adesea probleme de politică statală la ordinea zilei, chiar în texte care ar fi trebuit să aibă un caracter pur religios. Un exemplu de la începutul secolului al XVI-lea este reprezentat de Ibn Kemâl (m. 1535), care – răspunzând imperativelor războiului cu Safavizii – a folosit într-o lucrare juridică argumente religioase pentru a justifica războiul otomanilor împotriva unor frați în credință (Inalcık, *Ottoman Empire*, p. 174).

106. F. Le Blanc Hackluya, *Histoire de l'Islamisme*, Paris, 1892, pp. 29-30; Schacht, *Islamic Law*, p. 112.

107. S-a născut la Alep, dar a activat în special la Cairo. A murit la venerabila vârstă de 90 de ani. Detalii la J. Schacht, „Al-Halebî", în *EI-2*, vol. III, p. 90; Özel, *Hanefi*, pp. 114-115.

şi abstracţie retrospectivă", considera Joseph Schacht, unul dintre marii specialişti în istoria dreptului islamic[108]. Această afirmaţie caracterizează, cred, şi istoria otomană din secolele XVI-XVIII. Câteva argumente se impun totuşi. Definit ca stat teocratic, Imperiul otoman avea misiunea de a apăra şi a propaga, totodată, legea Profetului Muhammad. Necesităţile practice au impus adeseori sultanilor şi marilor viziri adoptarea unor decizii politico-militare, comerciale şi diplomatice care contraveneau unor reguli din *şeri'at*. În consecinţă, din secolul al XVI-lea este percepută tot mai des o marcantă îndepărtare între dogma *siyar*-ului şi practica relaţiilor cu nemusulmanii. În acest sens, unele *fetvâ*-le ale celebrului *şeyh ül-Islâm* Ebussuud Efendi trădează îngrijorarea acestuia în faţa discrepanţei dintre *şeri'at* şi practică[109]. Un bail veneţian exagera totuşi acest proces, acreditând ideea unei discordanţe tranşante între *şeri'at* (care ar fi ţinut numai de instituţia marelui muftiu) şi *'ahdnâme* (care ar fi ţinut numai de instituţia vizirală)[110]. Trebuie să subliniez însă că şi în perioada anterioară practica îşi impunea propriile cutume în domeniul relaţiilor cu nemusulmanii. Numai că acum această realitate era scoasă în evidenţă – ca o pată neagră pe un fond alb – tocmai de procesul, subliniat mai sus, de recuperare a *şeri'at*-ului. Factorii religioşi, în frunte cu *şeyh ül-Islâm*, au tolerat abaterile de la legea sfântă musulmană atât timp cât era recunoscută în mod public superioritatea *şeri'at*-ului asupra *kanun*-ului. În acest sens, să notăm că în *'ahdnâme*-lele sau *hüküm*-urile sultanale invocarea *şeri'at*-ului ca sursă de drept nu numai că era o regulă, ci devansa întotdeauna celelalte surse: „Nimeni să nu se amestece sau să facă necazuri contra legii sfinte şi cărţii mele imperiale de legământ", se afirma în *'ahdnâme*-aua acordată Olandei în 1612[111].

Întrucât procesul de distanţare dintre dogma *siyar*-ului şi practica politico-militară, comercială şi diplomatică evolua, în izvoarele otomane se simte o grijă aproape „bolnăvicioasă" pentru păstrarea aparenţelor, principala preocupare a *ulema*-lelor şi a *şeyh ül-Islâm*-ului fiind punerea de acord a deciziei politice cu preceptele *siyar*-ului[112]. De exemplu, una din soluţiile de evitare a unei exprimări deschise a contradicţiei dintre *siyar* şi unele clauze din *'ahdnâme*-le consta în redactarea lor ambiguă şi imprecisă[113]. În cazurile unor dezacorduri flagrante între stipulaţiile din *'ahdnâme*-le şi normele *siyar*-ului s-a ajuns chiar la invocarea unor greşeli de redactare. Neacceptând iniţial clauza potrivit căreia mărturia unui *müste'min* împotriva unui *zimmî* era valabilă din punct de vedere juridic, Ebussuud Efendi răspundea într-o *fetvâ* în următorii termeni: „Nu se poate niciodată. Acea regulă au scris-o în *'ahdnâme*-le scribi ignoranţi. Nu poate să existe poruncă a sultanului (care să ordone) un lucru ilegal"[114].

---

108. J. Schacht, *Esquisse d'une histoire du droit musulman*, Librairie Orientale et Américaine, Paris, 1953, p. 71; Morabia, *Ğihad*, p. 305, n. 82.
109. Düzdağ, *Fetvâlar*, nr. 37-38, 188, 216-217, 665 etc.; Ménage, „Capitulation", p. 380.
110. Afirmaţia acestui observator european era făcută în următorii termeni: *„Il Mufti difendera la legge, il Bassa la Capitulazione"* (*apud* Ménage, „Capitulation", p. 380).
111. *Şer'-i şerife ve 'ahdnâme-i hümayûnuma muhalif kimse mani' ü-müzahim olmıya* (Groot, *OEDR*, p. 242).
112. Barkan, „Institutions ottomanes", p. 14.
113. Cazul clauzei care privea dreptul de rezidenţă al străinilor (*müste'min*) şi scutirea acestora de plata *djizyei*-lei este de notorietate (Ménage, „Capitulation", pp. 379-380). Vezi capitolul despre „Regimul negustorilor străini în Imperiul otoman".
114. *El-cevab: Aslâ olunmaz. 'Ahdnâmelerinde ol kaydı cehele-i küttab yazmışlardır nâ-meşrû' olan nesneye emr-i sultânı olmaz* (Düzdağ, *Fetvâlar*, doc. 422, p. 98).

Dar mijlocul cel mai eficient şi mai rapid de anulare a discordanţelor dintre *siyar* şi realitatea politico-militară, comercială şi diplomatică era „consultaţia juridică" (*fetvâ*)[115]. În condiţiile în care oamenii politici otomani au căutat să ofere acţiunilor politico-militare din epoca declinului, mai mult decât în perioada anterioară, o mască juridică în conformitate cu preceptele juridico-religioase ale Islamului, *fetvâ*-lele au fost destinate să legitimeze chiar şi deciziile politice extrem de nepopulare şi defavorabile imperiului. Această procedură nu a scăpat observatorilor europeni ai lumii otomane[116]. Devansând, să notăm că asemenea *fetvâ*-le au fost emise şi pentru legitimarea juridică a deciziilor sultanale care priveau statutul principatelor tributare faţă de Poartă, fiind de multe ori înglobate în aceste documente[117].

Cutuma

Dreptul otoman al popoarelor nu a fost un drept islamic pur. Doctrina *djihâd*-ului, teoretizată în liniile sale esenţiale în secolele VIII-IX d.Chr., nu a luat în considerare decât o stare de inferioritate temporară a musulmanilor, întrucât jurisconsulţii au avut ca surse doar practicile cutumiare din perioada marilor cuceriri arabe, reflectate uneori în Coran şi *Hadith*. Deja dreptul islamic suferise puternice influenţe în perioada de declin a Califatului arab, în urma unor contacte de mai lungă durată cu mongolii, după căderea Bagdadului (1258), şi cu lumea creştină, în epoca cruciadelor[118]. Acest proces a fost accentuat în perioada otomană, mai ales din secolul al XVII-lea, când, în urma unui declin continuu, otomanii au fost siliţi să adopte cutume şi obiceiuri specifice dreptului european al ginţilor în relaţiile cu statele europene (superioare, ca forţă militară). Cele mai importante „cedări" se fac simţite odată cu tratatul austro-otoman de la Zsitvatorok din 1606, când suveranului Imperiului habsburgic i se recunoştea titlul de „cezar" (*Nemçe çasarı*)[119]. De-a lungul secolului al XVII-lea şi în prima jumătate a secolului al XVIII-lea, starea de inferioritate politico-militară a Imperiului otoman a antrenat încheierea unor „tratate de pace" pe o perioadă mărită până la 20-30 de ani, dar care – pe linia tradiţională – vor fi considerate în continuare „armistiţii".

În acest context, este important să scoatem la lumină componenta cutumiară a dreptului otoman al popoarelor. Ea a fost mai puţin subliniată în lucrările de specialitate. De

115. Despre instituţia *müftilik* până în secolul al XVI-lea, vezi sinteza lui R.C. Repp, *The Müfti of Istanbul: A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy*, Ithaca Press, Oxford University, London, 1986. Practic, *fetvâ*-ua se încheia cu un răspuns (*el-cevab*) laconic: afirmativ (*olur* – „se poate") sau negativ (*olmaz* – „nu se poate") (Sertoğlu, *ROTA*, p. 106: *Fetvâ*). Pentru detalii, vezi şi U. Heyd, „Some Aspects of the Ottoman *Fetvâ*", în *BSOAS*, XXXII, partea I, 1969, pp. 35-56.

116. d'Ohsson, *Tableau*, V, p. 71; Castellan, *Mœurs*, pp. 9-10.

117. Cazul *fetvâ*-lelor emise de *şeyh ül-Islâm* Imam Mahmud Efendi în 1714, respectiv de Ebu-Işak Kara Ismail Naim Efendi în 1717 este relevant (Veliman, *Documente turceşti*, doc. 11 şi 24).

118. Majid Khadduri este unul dintre specialiştii care au insistat asupra influenţelor exercitate asupra dreptului islamic al popoarelor, în urma contactelor Islamului cu exteriorul, în special cu lumea mongolă şi cu cea creştină (Khadduri, *War and Peace*, pp. 268-296; Khadduri, „Impact", pp. 47-49).

119. BOA, *DED*, 57/1, pp. 5-7; ANR, mf. Turcia, r. 53, c. 898-899; Feridun, *Münşe'at*, II, pp. 346-350. O variantă a textului osman din Arhiva Esterházy a fost publicată în Fekete, *Esterházy*, pp. 3-14. Despre încheierea acestui tratat, vezi Karl Nehring, *Adam Freiherrn zu Herbersteins Gesandtschaftsreise nach Konstantinopel. Ein Beitrag zum Frieden von Zsitvatorok (1606)*, R. Oldenbourg, München, 1983.

regulă, când s-a încercat studierea relaţiilor juridice dintre indivizi, comunităţi şi state în sud-estul şi centrul Europei, s-a accentuat o realitate dilematică şi contradictorie: existenţa a două sisteme diferite de „drept al ginţilor". De o parte, dreptul european, de cealaltă parte, dreptul islamic, cu diferenţe de esenţă – s-a afirmat[120] – între ele. Primul a fost iniţial un „ghid" numai pentru lumea creştină, al doilea o „călăuză" pentru lumea musulmană.

Într-adevăr, la prima vedere putem afirma că determinaţiile religioase au putut institui raporturi de opoziţie. Dar cred că în analiza invariabilelor juridice trebuie să pornim de la o realitate palpabilă, şi anume o existenţă în comun a musulmanilor şi nemusulmanilor în centrul şi sud-estul Europei de-a lungul unei perioade care a durat câteva secole. Morala internaţională – iar în epocile premoderne, dreptul nu poate fi despărţit nici de morală şi nici de religie – este un fenomen uman[121]. În consecinţă, practica relaţiilor internaţionale dovedeşte existenţa unor reguli care s-au impus drept ghid pentru factorii politici în relaţiile dintre state, fie ele belicoase, fie paşnice. Aici trebuie luat în calcul, bineînţeles, rolul cutumei ca sursă fundamentală a dreptului, atât a celui intern, cât mai ales a dreptului ginţilor. Dintre izvoarele formale de drept, cutuma a reprezentat mijlocul juridic principal cu ajutorul căruia au fost create norme şi reguli noi sau au fost confirmate, precizate şi dezvoltate norme şi reguli existente. Subliniez că mă refer la izvoarele formale de drept, şi nu la factorii extrajuridici care au determinat formarea dreptului (desemnaţi de unii juriştii cu sintagma *izvoare materiale*)[122].

Cutuma a fost definită în diferite moduri, în funcţie de criteriile adoptate de autori. În dreptul intern, cutuma era dreptul nescris, opus legii (dreptul scris)[123]. În dreptul internaţional, cutuma a fost caracterizată în termeni opuşi tratatului. Definiţia lui Paul Guggenheim, a cărui sinteză reprezintă un punct de reper pentru aspectele juridice ale lucrării mele, ni s-a părut semnificativă. În opinia acestuia, dacă tratatul lua naştere în urma unei acţiuni conştiente, în schimb regulile cutumiare se caracterizează prin faptul că destinatarii lor nu pot reconstitui în mod raţional etapele care au dus la apariţia acestor reguli[124]. În opinia juriştilor, pentru existenţa unei cutume sunt necesare două elemente: a) unul material (istoric), care presupune o practică continuă şi generală în timp şi spaţiu („repetarea faptelor"); b) unul psihologic (*opinia juris sive necessitatis*), care implică credinţa subiectului de drept în necesitatea aplicării acelei practici[125]. În dreptul ginţilor, o regulă cutumiară este valabilă fie pentru tot teritoriul comunităţii internaţionale, fie pentru o parte a acestuia. Prin urmare, cutumele internaţionale au fost clasificate în trei categorii: a) *cutume generale*, care se aplică tuturor statelor; b) *cutume regionale*, care sunt respectate de un grup restrâns de state; c) *cutume bilaterale*, care se pot constitui pe baza unei practici îndelungate existente numai între două state[126]. Pornind de la premisele înşirate mai sus, putem spune că, dincolo de specificităţile islamice, turco-mongole, bizantine sau vest-europene,

120. L. Marcu, în „Forme ale păcii", pp. 155-157.
121. Boisard, *Islam*, p. 19.
122. Geamănu, *Drept*, I, pp. 88-100.
123. Valentin Al. Georgescu, „La place de la coutume dans le droit des États féodaux roumains de Valachie et de Moldavie jusqu'au milieu du XVIIe siècle", *RRH*, VI, 4, 1967, pp. 553-586; V.A. Georgescu, „Structura şi izvoarele dreptului", în *IDR*, II/1, Bucureşti, 1984, pp. 65-85.
124. Guggenheim, *Droit*, I, p. 94. Despre relaţiile dintre cutumă şi tratat, vezi şi: Charles de Visscher, „Coutume et traité en droit international public", *Revue Générale de Droit International Public*, Paris, 3, 1955; R.R. Baxter, „Treaties and Custom", *RdC*, tome 129, I, 1970, pp. 27-105.
125. Pentru detalii: Gianni, *Coutume*, pp. 120-135; Rousseau, *Droit*, I, pp. 834-844.
126. Guggenheim, *Droit*, I, pp. 107-109.

principiile, conceptele şi normele dreptului ginţilor s-au structurat printr-un mecanism cutumiar. Iată de ce, încercând să suprindem legile otomane ale războiului şi păcii, ne propunem să căutăm cu mai multă insistenţă, nu numai în construcţiile teoretice, ci mai ales în practica politico-militară şi comercială. Or, o simplă privire aruncată asupra izvoarelor despre relaţiile otomanilor cu nemusulmanii relevă *tehnici comune* atât Islamului, cât şi Creştinătăţii pentru stabilirea relaţiilor interstatale. Ele nu aparţineau nici dreptului islamic al popoarelor, nici dreptului european al ginţilor, ci *practicii comune internaţionale*[127]. Aceste *practici uzuale* aplicate în raporturile dintre state se regăsesc, bineînţeles, şi în relaţiile dintre Poarta otomană şi Valahia sau Moldova, cel puţin în etapa de început (sfârşitul secolului al XIV-lea – mijlocul secolului al XVI-lea).

„Obiceiul", în accepţiunea medievală de îndelungată repetare a aceleiaşi practici, a constituit o sursă de drept importantă şi pentru regimul comerţului, negustorilor şi consulilor în Imperiul otoman. Practic, otomanii au preluat şi au aplicat în acest domeniu practici cutumiare din bazinul estic al Mării Mediterane: acordarea unor „privilegii comerciale"[128]; principiul medieval al personalităţii legilor[129]; regimul aplicat moştenirii[130]; abolirea responsabilităţii colective; regimul vamal etc. În aceste condiţii, se poate afirma că *'ahdnâme*-lele (*Capitulaţiile*) au constituit o codificare, o „punere pe hârtie" a unor reguli cutumiare structurate de-a lungul unei perioade mai lungi sau mai scurte de timp în domeniul regimului comerţului şi străinilor, în relaţiile dintre statele musulmane şi cele creştine[131]. O privire mai atentă asupra textelor *Capitulaţiilor* ne oferă argumente destule privind locul cutumei în regimul comerţului şi străinilor în Imperiul otoman: *como era vxanza per avanti in vita e tempo de la benedeta anema de mio padre*, în tratatul veneto-otoman din 1430 (referitor la libertatea de circulaţie şi comerţ)[132]; „nimeni să nu se abată de la vechile obiceiuri respectate până acum" (*bir ferd olagelen 'adet-i kadimden tecâvüz eylemiye*), în convenţia (*'ahdnâme*) polono-otomană de la Jarucha din 1026/1617 (despre comerţul de tranzit prin Moldova şi Ţara Românească)[133]; „potrivit obiceiului şi legii" (*kanun ve 'âdet üzere*), în toate *'ahdnâme*-lele acordate regilor Poloniei (referitor la taxele vamale)[134]; „potrivit obiceiului şi legii" (*âdet ve kanun üzere*) şi „potrivit vechiului obicei" (*âdet-i kadime mucibince*), în toate *'ahdnâme*-lele acordate în secolele XVI-XVII Veneţiei, Franţei, Angliei şi Olandei (referitor la controlul corăbiilor negustorilor străini doar la Istanbul şi în faţa cetăţilor din strâmtoarea Dardanele)[135]. Poruncile sultanale (tc. *hüküm*)

127. Cele mai evidente exemple sunt cu siguranţă: plata tributului în schimbul protecţiei; ajutorul militar dat de vasal suzeranului său; alinierea acţiunilor externe ale celor două părţi contractante (exprimată prin formula „să fii prieten prietenilor şi duşman duşmanilor"); angajarea prin jurământ şi trimiterea de ostatici, ca garanţii pentru respectarea unor „înţelegeri de pace"; darurile protocolare; închinarea la curtea suzeranului; reînnoirea tratatelor la decesul sau schimbarea unuia dintre „contractanţi"; principiul respectării tratatelor (*pacta sunt servanda*); inviolabilitatea solilor etc. Vezi Ganshof, *Le Moyen Age*, pp. 36-54, 119-156, 263-302.
128. „A Byzantine custom" (Wood, *Levant*, p. 8).
129. Liebesny, „Privileges", pp. 309-310; Sousa, *Capitulatory Regime*, p. 33; Delilbaşı, „Ahidnâme", p. 97.
130. Rechid, „Étrangers", p. 171.
131. Argumente de autoritate: Pélissié du Rausas, *Capitulations*, I, pp. 55-58, 77; Inalcık, „Imtiyâzât", pp. 1210-1211.
132. *Diplomatarium VL*, II, pp. 344-345.
133. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 67, pp. 174-176.
134. Un exemplu: *'ahdnâme* din 1598 (AGAD, *Akw-Tureckie*, k. 71, t. 280, nr. 518).
135. Şakiroğlu, „1521", p. 399 (*'ahdnâme* din 1521 pentru Veneţia); Skilliter, *Harborne*, p. 274 (*'ahdnâme* pentru Franţa din 1581); Groot, *OEDR*, p. 242 (*'ahdnâme* din 1612 pentru Olanda).

invocau, într-o paletă mult mai largă decât *'ahdnâme*-lele, „vechile obiceiuri" instituite în activitatea negustorilor străini în Imperiul otoman printr-o practică îndelungată, ori de câte ori acestea erau încălcate de oficialii sau supuşii otomani[136]. De altfel, trebuie spus că în *'ahdnâme*-le nu erau exprimate toate regulile cutumiare în funcţiune la un moment dat. Cutuma era invocată, de regulă, atunci când ea era contestată prin apariţia abuzului.

„Tratatele" de pace şi comerţ, numite în diplomatica otomană *'ahdnâme*, iar în cea europeană *Capitulaţii*, au reprezentat şi ele surse ale dreptului otoman al popoarelor. *'Ahdnâme*-lele erau izvorul juridic prin care se puteau institui raporturi bilaterale noi între sultani şi principii creştini sau prin care puteau fi confirmate sau abrogate norme mai vechi. Rolul acestora ca sursă de drept a crescut în domeniul regimului comerţului şi negustorilor străini în Imperiul otoman[137]. În comparaţie cu procesul cutumiar, unde regula de drept se induce pe calea raţionamentului dintr-o serie de atitudini ale căror coordonare şi legitimare nu se stabilesc decât *a posteriori*, în tratat, voinţa de creare a dreptului se exprimă pe o cale directă şi expresă. În perioada asupra căreia m-am oprit, putem vorbi doar de „tratate-contract" (bilaterale), care la nivelul relaţiilor dintre două state puteau concretiza, în scris sau verbal, o serie de reguli cutumiare a căror valoare juridică fusese verificată printr-o practică mai mult sau mai puţin îndelungată. Totodată, clauzele-tip formulate în aceste tratate, chiar dacă nu legau decât părţile contractante, puteau să creeze un drept cutumiar prin generalizare[138]. Despre *'ahdnâme*-le vom vorbi în detaliu în capitolele consacrate dreptului păcii şi tratatelor în Imperiul otoman.

136. Villain-Gandossi, „Venise", I, pp. 30-31 (*fermân* din 933/1527); Villain-Gandossi, „Venise", II, p. 15 (*fermân* din 995/1587).

137. Pélissié du Rausas, *Capitulations*, I, pp. 1-2; Rechid, „Étrangers", pp. 170-171.

138. Abia din secolul al XIX-lea putem vorbi de *traités normatifs* multilaterale, cu rol deosebit în dezvoltarea dreptului internaţional (Visscher, „Coutume", p. 79).

Capitolul 4

Ideologia „războiului sfânt" la otomani

Dreptul războiului

Definirea şi analiza fenomenului belicos a antrenat adeseori de-a lungul istoriei pasiunea unor guvernanţi[1], oameni politici[2], militari de carieră, teoreticieni militari, istorici, filozofi, politologi, sociologi etc. În jurul acestui aspect esenţial al istoriei s-au cristalizat direcţii noi de cercetare, s-au creat chiar noi ramuri ale ştiinţei. Ce este războiul? Câteva definiţii emise de autorităţi în domeniu sunt absolut necesare. În primul rând, să-l citâm pe Hugo Grotius:

> Urmărind să cercetăm dreptul războiului, se cuvine să cercetăm mai întâi ce este războiul şi în ce constă dreptul de care ne ocupăm. Cicero defineşte războiul ca o înfruntare violentă. A dobândit însă o mai mare trecere obiceiul ca prin acest nume să se desemneze nu acţiunea, ci starea şi astfel războiul este starea celor care se înfruntă în chip violent[3].

Cu alte cuvinte, „războiul este denumirea unei stări care poate fiinţa chiar când nu se manifestă prin operaţiile sale"[4]. Celebrul jurist făcea trimitere la câţiva autori antici, conform cărora prin noţiunea de *războiu* (*bellum*)[5] trebuia să se înţeleagă nu numai ostilităţile propriu-zise (*arma*), ci şi pregătirile care le precedă sau înţelegerile care le pun capăt (*consilium*)[6].

Războiul este un instrument politic. El nu este un scop în sine, nu e un „fenomen independent", ci – după o celebră definiţie a lui Carl von Clausewitz (1780-1831) – „războiul nu este decât politica de stat continuată cu alte mijloace"[7].

> Vedem aşadar – continuă Clausewitz – că războiul nu este numai un act politic, ci un adevărat instrument politic, o continuare a relaţiilor politice, o realizare a acestora cu alte mijloace. Ceea ce mai rămâne specific războiului se referă doar la natura specifică a mijloacelor sale. Arta

1. Un exemplu: împăratul bizantin Mauricius (583-602) a scris tratatul de artă militară *Strateghikon* (ediţia în româneşte: Mauricius, *Arta militară*, ed. H. Mihăiescu, Editura Academiei, Bucureşti, 1970).
2. Niccolò Machiavelli (1469-1527), secretar de stat la Consiliul seniorilor din Florenţa, însărcinat cu afacerile externe şi problemele militare, a scris *Il principe* în 1513 şi *Dell'arte de-la guerra* (*Arta războiului*) în 1517 (detalii în Niccolò Machiavelli, *Principele. Eseu*, trad. de N. Luca, prefaţă de Gh. Lencan Stoica, Bucureşti, 1994, pp. V-XXXII).
3. Grotius, *Drept*, p. 104.
4. Grotius, *Drept*, p. 812.
5. *Bellum* vine de la *duellum* (Grotius, *Drept*, p. 104).
6. Grotius, *Drept*, p. 104.
7. *Despre război. Opera postumă a generalului Carl von Clausewitz*, ed. Corneliu Soare, Bucureşti, Editura Militară, 1982, p. 45.

militară poate pretinde în general, iar înaltul comandant în fiecare caz în parte ca direcţiile şi intenţiile politicii să nu intre în contradicţie cu aceste mijloace şi această pretenţie, într-adevăr, nu este mică; dar, oricât de puternic reacţionează războiul în anumite cazuri asupra intenţiilor politice, această reacţie trebuie gândită doar ca o modificare a lor, căci *intenţia politică este scopul, războiul este mijlocul şi niciodată mijlocul nu poate fi gândit ca scop* (subl.m.)[8].

În jurul acestui fenomen care este războiul s-au creat adevărate ramuri de cercetare precum arta războiului[9], politica războiului[10], polemologia[11], politica militară[12] sau dreptul războiului. Cercetarea noastră s-a axat pe dreptului războiului în Islamul otoman.

Dreptul războiului are mai multe semnificaţii. El a fost definit fie ca o legitimare a dreptului la o acţiune armată, fie ca un ansamblu de reguli după care trebuiau să se ghideze, într-o anumită perioadă istorică, practicanţii războiului. Una dintre lucrările care

8. Clausewitz, *Război*, p. 67.
9. Este un concept care a fost impus în lucrările teoreticienilor militari. După generalul Antoine Henri, baron de Jomini (1779-1869), „arta războiului cuprinde... şase părţi distincte. *Prima este politica războiului.* A doua este strategia sau arta de a conduce cu iscusinţă masele de luptători în teatrul de război, fie pentru invadarea unei ţări, fie pentru apărarea celei proprii. A patra este logistica sau aplicarea artei de a mişca (a deplasa) armatele. A cincea este arta genistului, atacarea sau apărarea fortificaţiilor. A şasea este tactica de detaliu. S-ar putea adăuga chiar la acestea filozofia sau aspectul moral al războiului; dar se pare că este mai convenabil ca acesta să fie înglobat politicii" (Jomini, „Précis de l'art de la guerre", Paris, 1938, în *Pagini din gândirea militară universală*, vol. II. *Epoca medievală şi începuturile epocii moderne*, ediţie îngrijită de S. Pitea şi Gh. Tudor, Editura Militară, Bucureşti, 1985, p. 282).
10. Prin acest concept, Jomini înţelegea „toate relaţiile diplomaţiei cu războiul" (Jomini, „L'art de la guerre", în *Gândirea militară*, p. 284).
11. Termenul vine de la grecescul *polemos* – „tumult", „agitaţie", „război". Polemologia este – în viziunea lui Gaston Bouthoul, unul din întemeietorii săi – ştiinţa ce are ca obiect de studiu cauzele şi factorii care influenţează apariţia războiului („etiologia războiului", folosind un termen din medicină), precum şi funcţiile acestuia. În studiul fenomenului belicos se porneşte, de regulă, de la postulatul că – istoric vorbind – războiul s-a dovedit a fi una din constantele vieţii comunitare umane. E drept, unii consideră războiul o instituţie inseparabilă de o societate, alţii un fenomen „patologic" al vieţii sociale, ce are nevoie de explicaţie. Pornind de la aceste criterii, s-au structurat, în general, două concepţii despre război: a) optimiste, conform cărora războiul este rezultatul structurilor sociale şi mentale, care, dispărând sau suferind modificări esenţiale, pot determina declinul sau chiar abandonarea violenţei; b) pesimiste, ai căror susţinători, pornind de la premisa că războiul este o trăsătură constantă a vieţii umane şi animale, esenţialmente „biologică" şi „instinctivă", avansează ideea imposibilităţii de a-l dezrădăcina (G. Bouthoul, *Traité de Sociologie. Les Guerres. Eléments de polémologie*, Payot, Paris, 1951; G. Bouthoul, *Le phénomène-guerre*, Payot, Paris, 1962; V. Secăreş, *Polemologia şi problemele păcii*, Editura Politică, Bucureşti, 1976, pp. 11-78, cap. „Polemologia – studiul interdisciplinar al cauzelor războiului şi al condiţiilor păcii").
12. Politica militară desemnează – după Jomini – „acţiunile militare ale unui guvern sau general". Acelaşi teoretician militar şi istoric elveţian preciza: „Politica militară poate cuprinde toate aspectele (acţiunile) unui plan de război, altele decât cele ale diplomaţiei şi strategiei... În consecinţă putem include în această categorie: pasiunile care animă popoarele contra cărora se va duce războiul; sistemul lor militar; mijloacele de care dispun în linia întâi şi în rezervă; resursele lor financiare; aţaşamentul lor faţă de guvern şi de instituţii (legile ţării). În plus, mai putem adăuga însuşirile şefului statului; însuşirile comandanţilor de armată şi talentul lor militar; influenţa pe care cabinetul sau consiliile de război o exercită, din capitală, asupra desfăşurării operaţiilor; concepţia militară dominantă în statul-major inamic; diferenţa în ceea ce priveşte forţa în efective a armatelor şi în armament; geografia şi statistica militară ale ţării în care trebuie intervenit; în sfârşit, resursele şi obstacolele de tot felul care pot fi întâlnite sunt tot atâtea puncte importante care trebuie luate în considerare şi care nu ţin nici de diplomaţie, nici de strategie" (Jomini, „L'art de la guerre", în *Gândirea militară*, p. 284).

au marcat decisiv evoluţia dreptului războiului şi păcii a fost *De iure belli ac pacis* (*Despre dreptul războiului şi al păcii*), scrisă de Hugo Grotius şi tipărită la Paris în anul 1625, cu subtitlul *Trei cărţi în care se desluşeşte Dreptul natural al ginţilor asemenea şi temeiurile cele mai de seamă ale Dreptului public*[13]. Hugo Grotius era convins că „o astfel de lucrare este cu atât mai de trebuinţă cu cât nici în vremea noastră şi nici odinioară n-au lipsit oameni care să dispreţuiască această parte a dreptului, ca şi cum ea n-ar fi altceva decât o vorbă deşartă"[14]. Ce înţelegea Hugo Grotius prin *dreptul războiului*? „Intitulând această cercetare *Despre dreptul războiului*, am înţeles... – preciza savantul olandez –, să examinăm mai întâi dacă vreun război este drept şi apoi ce-i drept într-un război"[15]. Respectându-şi planul, Hugo Grotius încerca să răspundă la întrebarea „dacă războiul poate fi vreodată îndreptăţit sau dacă purtarea războiului este îngăduită vreodată"[16].

Djihâd-ul în vremea lui Muhammad

O latură esenţială a acestei investigaţii este reprezentată de ideologia „războiului sfânt" la otomani. Noţiunea de *război religios*, care legitima cucerirea şi prada ca fiind realizate în numele lui Dumnezeu, este la fel de veche ca noţiunea de *divinitate* la oameni: „Ce n'est point une découverte de l'Islâm" – tranşa Gaudefroy-Demombynes, referindu-se direct la precedentele israelite şi bizantine. „Yahveh armait le bras de ses fidèles et le basileus faisait la guerre au nom du Christ et de la Vierge."[17]

De obicei – şi excludem, aici, utilizările pur patriotarde – prin expresia „război sfânt" se înţelege un război dus exclusiv din motive religioase. Ne întrebăm însă dacă au existat asemenea activităţi belicoase care să aibă la bază numai raţiuni pur religioase. Nu, nici măcar în Islam, fără a mai lua în discuţie cazul cruciadelor[18]. Istoric vorbind, conflictele armate declanşate între Islam şi Creştinătate aveau, în primul rând, cauze de ordin politico-militar şi economico-financiar, cele religioase căzând pe locul secund sau fiind folosite doar ca pretexte. Prin urmare, dacă una din traducerile cuvântului *djihâd* este „război împotriva necredincioşilor", aceasta nu înseamnă că un astfel de război era dus

13. Hugonis Grotii, *De iure belli ac pacis*, libri tres: *In quibus ius nature & Gentium: item iuris publici praecipua explicantur*, Paris, MDCXXV. În româneşte, Hugo Grotius, *Despre dreptul războiului şi al păcii*, ed. George Dumitriu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1968. Vezi şi Adam Watson, „European International Society and Its Expansion", în *The Expansion of International Society*, ed. H. Bull and A. Watson, Clarendon Press, Oxford, 1985.
14. Grotius, *Drept*, p. 81.
15. Grotius, *Drept*, p. 104.
16. Grotius, *Drept*, p. 119 (întregul capitol, pp. 119-152). Vezi şi Pippidi, *Război*, pp. 39-54.
17. Gaudefroy-Demombynes, *Le monde*, p. 143.
18. Despre cruciade şi ideologia lor s-a scris enorm. Notăm aici: H. Pissard, *La guerre sainte en pays chrètien. Essai sur l'origine et le développement des théories canoniques*, Picard, Paris, 1912; J.A. Brundage, *Medieval Canon Law and the Crusader*, University of Wsconsin Press, Madison, Milwaukee, London, 1969; R.C. Small, *Crusading Warfare (1097-1193)*, Cambridge University Press, London, New York, Melbourne, 1976; F. Căzan, *Cruciadele. Momente de confluenţă între două civilizaţii şi culturi*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1990; Marius Canard, „La guerre sainte dans le monde islamique et dans le monde chrétien", *Revue Africaine* (Alger), 1936, 605-623. De asemenea, despre ideologia „războiului sfânt" în Bizanţ, vezi V. Laurent, „L'idée de guerre sainte et la tradition byzantine", *RHSEE*, XXIII, 1946, pp. 71-98. Câteva precizări şi la J. Prawer, *Histoire du Royaume latin de Jérusalem*, vol. I-II, trad. G. Nahon, Editions du CNRS, Paris, 1969.

numai din raţiuni religioase. Vom folosi şi noi traducerea „război sfânt" pentru activităţile belicoase realizate de musulmani împotriva necredincioşilor, întrucât ea s-a încetăţenit în literatura de specialitate. Dar vom sublinia imediat nuanţele.

Naşterea ideii de *djihâd* a avut loc în vremea lui Muhammad, în procesul de trecere de la Profetul avertizator (din perioada meccană, 617 – 16 iulie 622) la Profetul înarmat (din perioada medineză, 622-632)[19]. La Mecca, pentru a face prozeliţi, Muhammad a practicat, în exclusivitate, metoda convingerii cu ajutorul argumentelor religioase: „Îndemnurile către ei (adepţi), ca să reziste cu răbdare şi îngăduinţă la violenţa duşmanilor – afirma W. Irving –, aproape că rivalizau cu preceptul blând al Mântuitorului nostru, «dacă te-au lovit pe un obraz, întoarce-l şi pe celălalt»"[20]. Ideea de „război sfânt" a apărut la Medina[21], „locul unde, în momentul când s-a organizat lupta împotriva meccanilor, a fost definită datoria de a-i combate pe toţi aceia care nu aderau la Islam, până ce se converteau sau consimţeau să plătească tributul, semn al supunerii lor"[22]. Tradiţia consemnează că Muhammad însuşi, în calitatea sa de comandant militar, a organizat şi a participat la 26 *gazâ*-le (în arabă, sing. *ghazwâ*), a luptat el însuşi în cursul a nouă dintre ele şi a poruncit efectuarea altor zeci de razii de mai mică importanţă la care nu a luat parte, toate aceste expediţii fiind dominate de spiritul „războiului sfânt"[23]. Acum, după Hegira, *djihâd*-ul devenea un „mijloc de propagandă" şi un „instrument politic şi militar" prin care Islamul îşi putea afirma pretenţia de universalitate, iar religia musulmană pe cea de religie ecumenică[24]. Acum, după Hegira, *djihâd*-ul („efortul pe calea lui Allah") îmbrăca – din punct de vedere semantic – şi haina războiului dus împotriva necredincioşilor care nu acceptaseră convertirea sau măcar dominaţia Islamului. Muhammad însuşi îşi definea misiunea şi locul printre Profeţii trimişi de Dumnezeu:

> Diferiţi profeţi au fost trimişi de Dumnezeu pentru a ilustra atributele sale: Moise, cu blândeţea şi providenţa lui; Solomon, cu înţelepciunea, măreţia şi gloria lui; Isus Christos cu dreptatea, cunoaşterea şi puterea lui... Nici una din aceste calităţi nu era totuşi suficientă pentru a impune credinţa şi chiar minunile lui Moise şi Isus au fost tratate cu neîncredere. *Din această cauză, eu, ultimul dintre Profeţi, sunt trimis cu sabia!* Nu este vorba de cei care răspândesc credinţa mea; dar ucideţi pe cei ce resping supunerea la lege. Oricine luptă pentru adevărata credinţă, indiferent dacă se jertfeşte sau cucereşte, va primi cu siguranţă o recompensă glorioasă (subl.m.)[25].

Versetele din Coran reflectă această dualitate a metodelor folosite de Muhammad pentru răspândirea Islamului[26], una „paşnică", cristalizată în perioada meccană, dar care

19. A. Morabia îşi intitula capitolul II din prima parte a lucrării sale („*Ğihad* dans l'histoire"), „Du Prophète avertisseur au Prophète armé: naissance du *ğihad*" (Morabia, *Ğihad*, pp. 61-105).
20. Irving, *Mahomet*, p. 87.
21. Punctul de cotitură este reprezentat totuşi de a doua înţelegere de la 'Akaba (622), cunoscută sub numele *Bay'at al-harb* („Jurământul de alianţă pentru război") şi apreciată a fi „*le premier aspect guerrier donné à l'Islâm naissant*". Tradiţia biografică afirmă că între primul acord de la 'Akaba (621) şi cel de-al doilea Allah l-ar fi îndemnat pe Trimisul Său să răspundă la violenţă prin violenţă (Morabia, *Ğihad*, p. 67).
22. Sourdel, *Islamul clasic*, III, p. 207; Irving, *Mahomet*, pp. 87-90.
23. Morabia, *Ğihad*, p. 99, n. 14; Sourdel, *Islamul clasic*, I, pp. 43-44.
24. Milliot, *Droit*, p. 34.
25. Irving, *Mahomet*, pp. 87-88.
26. *Le premier c'est la propagande pure et simple, ou plutôt la propagande pacifique. Le deuxième, c'est la lutte et l'épée* (El-Emary, *Impôt*, p. 111).

a continuat şi după aceea, cealaltă „războinică"[27], ce s-a structurat după Hegira (622 d.Chr.), la Medina.

În spatele ideii de *djihâd*, ca expediţie militară, se afla o puternică tradiţie războinică. Practic, *djihâd*-ul a înlocuit razia preislamică atât de răspândită printre triburile arabe, canalizând toată această energie distructivă internă spre exteriorul proaspetei comunităţi[28], în interesul statului islamic care se năştea. „În acest context – afirmau doi istorici americani – se poate specula că *djihâd*-ul este parţial o raţionalizare ideologică a raziei"[29]. Esenţiala schimbare adusă de Islam consta în primordialitatea credinţei şi elanului religios asupra stimulentelor pământeşti care determinau expediţiile de jaf în general, raziile triburilor arabe în special. În acest context, este cazul să subliniez existenţa unor determinaţii istorice pentru „legile războiului şi păcii" încă din vremea lui Muhammad. Se poate spune deci că bazele viitorului drept islamic al popoarelor au fost puse chiar de Muhammad, al cărui scop politic principal era crearea unui stat şi a unei comunităţi de credincioşi[30]. Să subliniem însă că Muhammad nu a alunecat în extrema ideologică propovăduind războiul fără a ţine seama de realitatea practică, ci întemeietorul şi organizatorul de stat din el – dornic de a-şi consolida puterea politică – şi-a spus cuvântul, încheind „legăminte" şi aliindu-se cu nemusulmanii (chiar şi în relaţiile cu idolatrii meccani) ori de câte ori a fost nevoie[31].

O tipologie a *djihâd*-ului

Pornind de la premisa că trebuie descifrată ideologia ce legitima acţiunile militare ale otomanilor, să vedem mai întâi care era terminologia folosită în Islam pentru război. Ca alte mari religii ale Asiei, Islamul vedea lumea ca pe o confruntare între forţe contrarii. În perioada timpurie a Islamului această luptă a fost redată ca un război între musulmani, cei care împărtăşiseră credinţa revelată de Allah lui Muhammad, şi necredincioşi, cei ce respingeau adevărata credinţă[32]. Şi, cum în limba arabă orice „luptă religioasă" era catalogată drept *djihâd*, iată că şi „lupta armată" (războiul în sensul clasic al cuvântului) a fost încadrată în categoria generală de „efort depus pe calea lui Allah" şi, în consecinţă,

27. J. Schacht aprecia că legea războiului – alături de legea familiei şi moştenirii – se găseşte într-o formă foarte dezvoltată în Coran (Schacht, „Law and Justice", p. 565).
28. Incursiunile trebuiau direcţionate împotriva nemusulmanilor sau contra unor grupuri din afara „federaţiei", după exemplul preislamic, când un arab nu putea ataca propriul trib sau un trib prieten (Watt, *Islam*, p. 33).
29. Parvin, Sommer, „Dar al-Islam", p. 8 (apariţia ideii de *djihâd* este văzută ca „not so much from, as in conjunction with, the nomadic antecedents"). Vezi şi Barbara Aswad, „Social and Ecological Aspects in the Formation of Islam", în D.G. Bates, Amal Rassam, *Peoples and Cultures of the Middle East*, The Natural History Press, New York, 1970, p. 68.
30. Schacht, „Law and Justice", p. 542. W. Montgomery Watt, urmărind pas cu pas traiectoria politică a lui Muhammad, paralel cu textele coranice, observa o determinare directă între succesele sau insuccesele militare şi diplomatice ale acestuia şi versetele din Coran. Un caz semnificativ: versetele C. IX/29-32, care marchează o ostilitate deschisă faţă de creştini, sunt rezultatul insuccesului de a recruta noi adepţi la graniţa de nord a Arabiei, unde se manifesta influenţa bizantină (Watt, *Mahomet-Médine*, p. 389).
31. Houdas, *L'islamisme*, p. 168.
32. Williams, *Islamic Civilization*, p. 259.

numit tot *djihâd*. În literatura occidentală, s-a reţinut de cele mai multe ori numai sensul de „acţiune armată", încetăţenindu-se pentru *djihâd* traducerea „război sfânt". Alfred Morabia a constatat însă că în textul coranic, pentru a desemna „războiul" (confruntarea armată), sunt folosite – alături de rădăcina *dj.h.d.* – şi alte rădăcini, printre care cel mai des apar *k.t.l.* („a se lupta", „a omorî"), *g.z.w.* („a ataca", „a face razie") şi *h.r.b.* („a face război"). Desemnarea războiului prin cuvântul *djihâd* s-a impus însă atât de mult în conştiinţa musulmanilor, încât un anonim din secolul al VIII-lea d.Chr., descriind călătoria sa în China şi India, va folosi termenul *djihâd* pentru războaiele autohtone[33]. În textele juridice clasice, deci în ceea ce numim astăzi dreptul islamic al popoarelor, *djihâd*-ul semnifica, în general, efortul pe care musulmanul îl depunea pentru afirmarea Islamului în războaiele cu infidelii din „Casa războiului", cu supuşii tributari rebeli sau cu apostaţii[34]. În lucrarea de faţă mă voi opri, bineînţeles, asupra acestui aspect al *djihâd*-ului. Înainte de aceasta se impune o definire mai cuprinzătoare a noţiunii de *djihâd*, astfel încât să obţinem o imagine cât mai completă a acesteia.

În scrierile juridico-religioase musulmane întâlnim adeseori clasificări ale *djihâd*-ului. Astfel, Muhammad Şevkânî (m. 1250/1834) distingea patru feluri de *djihâd*: *djihâd*-ul cu propria persoană (care presupunea învăţarea şi aplicarea preceptelor de bază ale religiei, dar şi acordarea de sprijin semenilor în acest sens); *djihâd*-ul cu diavolul (care înseamnă, în esenţă, respingerea viciilor lumeşti); *djihâd*-ul cu necredincioşii (care putea fi dus cu inima, prin cuvânt, cu averea şi cu mâinile); *djihâd*-ul cu păcătoşii (dus cu inima şi cu mâinile)[35]. Alfred Morabia îşi structura analiza noţiunii de *djihâd* pornind de la două mari încrengături: *djihâd*-ul extern (dus împotriva infidelilor din „Casa războiului") şi *djihâd*-ul intern (dus în limitele „Casei Islamului"). La rândul său, *djihâd*-ul intern[36] suporta trei aspecte: *djihâd*-ul coercitiv şi defensiv (împotriva schismaticilor, ereticilor, rebelilor etc.)[37], *djihâd*-ul moral [38] şi *djihâd*-ul spiritual[39].

În ce mă priveşte, luând în considerare multiplele accepţiuni ale noţiunii de *djihâd*, modalităţile de îndeplinire ale acestei obligaţii şi clasificările după anumite criterii ale învăţaţilor musulmani, dar şi ale islamologilor, voi încerca o tipologizare a *djihâd*-ului care să se dovedească a fi cât mai cuprinzătoare şi care să evite unilateralizările. Criteriul cel mai potrivit pentru această operaţiune rămâne a fi *inamicul*, cel ce se opune realizării unui scop mai mult sau mai puţin ideal.

În limba arabă, semnificaţia generală a noţiunii de *djihâd* (încă din epoca preislamică) este de „efort susţinut spre un scop determinat"[40], a cărui atingere presupune şi justifică folosirea oricărui mijloc[41]. Ea apare implicit în toate accepţiunile pe care *djihâd*-ul le va

33. *Ahbâr as-Sîn wa'l Hind* („Descrierea Chinei şi Indiei") a fost redactată în anul 237/851 (Miquel, *Géographie humaine*, p. 120 şi n. 3).
34. Caurroy, „Législation", IV/17, p. 212, n. 2.
35. *Cf.* Özel, *Islâm Hukuku*, p. 65.
36. Morabia, *Ğihad*, pp. 480-563 (chapitre neuvième: „De l'intériorisation du «combat dans la Voie d'Allah» et du «*gihâd* majeur»").
37. Morabia, *Ğihad*, pp. 488-512.
38. Morabia, *Ğihad*, pp. 513-542.
39. Morabia, *Ğihad*, pp. 543-554.
40. Tyan, „Djihâd", p. 551; Khadduri, *War and Peace*, p. 55; Özel, *Islâm Hukuku*, p. 65. De altfel, M. Boisard îşi intitulează subcapitolul consacrat *djihâd*-ului „L'Effort" (Boisard, *Islam*, pp. 229-241). Din această semnificaţie generală îşi va trage seva *djihâd*-ul *moral* (*Le Coran*, Introduction, traduction et notes par D. Masson, Paris, Gallimard, 1972, p. LXIX).
41. Caurroy, „Législation", IV/17, p. 212, n. 2.

primi ulterior. Termenul *djihâd* îşi are originea în verbul *djahada*, ce înseamnă „a fi harnic", „a face efort", „a se osteni", „a fi tenace", şi în substantivul abstract *juhd*, prin care se desemnează, în general, „efortul", „încordarea de forţe", „concentrarea eforturilor" pentru atingerea unui scop[42]. Această semnificaţie generală, atât de cuprinzătoare, a reprezentat trunchiul din care au început să crească – potrivit scopurilor religioase, politice sau juridice urmărite – ramuri, sensuri noi ale noţiunii de *djihâd*: acţiunile credincioşilor musulmani pentru a-şi dovedi credinţa[43]; expediţie militară împotriva arabilor nemusulmani[44]; război contra infidelilor („război sfânt")[45]; lupta credinciosului pentru autoperfecţionare morală şi religioasă[46]; efortul intelectual din domeniul apologeticii musulmane[47]; munca juriştilor în căutarea soluţiilor de drept[48] etc.

În Coran – după părerea traducătorilor şi exegeţilor săi – cuvintele care au rădăcina *dj.h.d.* nu se referă cu predilecţie la război şi religie, ci derivă în general de la verbul „a depune efort", această rădăcină fiind folosită de regulă în expresia „efort pe calea lui Allah"[49]. Analiza detaliată făcută de A. Morabia asupra celor treizeci şi cinci de versete în care apar cuvinte cu rădăcina *dj.h.d.* vine să înlăture tendinţa de a acorda noţiunii de *djihâd* o valoare exclusiv războinică, tendinţă întâlnită atât în epoca medievală, cât şi în cea modernă, mai ales la nemusulmani. Astfel, de douăzeci şi două de ori semnificaţia *djihâd*-ului este de efort de ordin general, de zece ori desemnează activităţi războinice, iar de trei ori *djihâd*-ul are o tentă spirituală[50]. Simplificând, se poate spune că în Coran *djihâd* este folosit cu două sensuri de bază, corespunzătoare celor două etape ale Revelaţiei. Astfel, în surele din perioada meccană, prin *djihâd* este desemnată lupta credinciosului pentru a-şi dovedi credinţa faţă de Allah sau pentru a câştiga noi aderenţi la Islam prin convingere. „Şi cel ce se luptă se luptă numai pentru sine..." – se afirmă în Coran

42. *Dictionnaire Arabe-Français-Anglais. Langue classique et moderne. Arabic-French-English Dictionary*, par Régis Blachère, Moustafa Chouémi et Claude Denizeau, tome troisième, fasc. 29, Paris, 1972, pp. 1814, 1823; Khadduri, *War and Peace*, p. 55. „«Războiul sfânt» este un efort – afirma M. Boisard. Efort asupra sinelui mai întâi, pentru a-şi înfrâna patimile, efort colectiv al comunităţii de asemenea, pentru a impune binele şi a interzice răul... credinciosului în mod individual sau comunităţii în ansamblu, după împrejurări. Raţiunea sa de a fi nu este impunerea Islamului, ci menţinerea securităţii societăţii şi asigurarea extinderii sale, procedând în aşa fel ca oricine din afara lumii Islamului să aibă libertatea de a îmbrăţişa credinţa" (Boisard, *Islam*, p. 271).

43. Pelerinajul la Mecca, obligaţie pentru orice bun musulman, era privit ca un fel de *djihâd*, datorită greutăţilor călătoriei (Lévi-Provençal, *Espagne musulmane*, III, p. 466).

44. Semnificaţie impusă de lupta lui Muhammad pentru islamizarea arabilor şi întâlnită în surele medineze din Coran (*Dictionnaire AFA*, III, p. 1823).

45. Sensul clasic pentru *djihâd* din dreptul islamic. Totuşi, traducerea intrată în uz „război sfânt" falsifică înţelesul originar al noţiunii de *djihâd* (*Dictionnaire AFA*, III, pp. 1823-1824).

46. Semnificaţie impusă pentru prima dată de tradiţie (*Dictionnaire AFA*, III, pp. 1824-1825).

47. În opinia lui L. Massignon, apologetica musulmană, atât cea interioară, contra ereticilor, cât şi cea exterioară, împotriva iudaismului şi creştinismului, este un *djihâd* intelectual (*cf.* Waardenburg, „Tendances", pp. 210, 376).

48. În condiţiile în care, etimologic, *fikh* constă în „mobilizarea inteligenţei jurisconsulţilor", el este un „efort pe calea lui Allah", iar tratatele de drept un rezultat al *djihâd*-ului dus în acest domeniu. *Idjtihad* (efort de interpretare personală) are aceeaşi rădăcină cu *djihâd* (Morabia, *Ğihad*, pp. 509-512; J. Schacht, „Idjtihad", în *EI*-2, III, pp. 1052-1053). Pentru shi'iţi, *djihâd*-ul desemna chiar năzuinţa de cunoaştere (*'ilm*) sau păstrarea secretelor sectei (Kohlberg, „Jihad", p. 66).

49. *Striving in the way of God* (Watt, *Islam*, p. 34). După părerea lui D. Masson, autorul unei apreciate traduceri în franceză a Coranului, expresia „calea lui Allah" este asociată de circa 30 de ori cu ideea de *djihâd* (Coran [Masson], p. LXIX – „Introduction").

50. Morabia, *Ğihad*, pp. 218-219.

XXIX/6[51]. Ulterior, în surele revelate la Medina, deci după Hegira (622 d.Chr.), rădăcina *dj.h.d* îmbracă noi semnificaţii, precum „a lupta contra cuiva", „a combate politeiştii", „război contra arabilor nemusulmani"[52]. Câteva exemple: „...Dacă purcedeţi la luptă pe drumul Meu şi spre a căuta plăcerea Mea şi le arătaţi [politeiştilor – n.m.] dragoste, atunci ştiu Eu ce tăinuiţi şi ce arătaţi pe faţă şi acela care face aceasta rătăceşte de la drumul cel drept" (C.LX/1); „O, Profetule, luptă-te împotriva necredincioşilor şi a făţarnicilor şi fii crunt cu ei, căci locuinţa lor este iadul şi rău este drumul" (C.LXVI/9). Evoluţia semnificaţiilor noţiunii de *djihâd* către cea de „luptă cu sabia" este uşor de înţeles, în condiţiile în care Muhammad era propriul „doctrinar" (deci cel care căuta să-şi legitimeze acţiunile politice), Coranul reflectând, în general, circumstanţele istorice şi impactul acestora asupra gândirii lui Muhammad[53].

„Tradiţia" (*hadith*) va păstra tenta spirituală a *djihâd*-ului[54], dar va accentua tot mai mult semnificaţia de „acţiune armată contra politeiştilor". În textele istorice, filozofice sau juridice din „perioada postcoranică", *djihâd* va fi folosit cu o multitudine de sensuri, de la „a acţiona/a munci cu zel" până la „a-şi înfrânge instinctele", de la „a duce o luptă armată" în general până la „război contra infidelilor"[55]. În perioada modernă a istoriei lumii arabe, *djihâd* însemna orice efort depus pentru atingerea unui scop, nu neapărat religios. El a fost folosit pentru a desemna lupta de clasă[56], lupta armată, efortul spiritual etc.[57].

A doua premisă pentru realizarea acestei tipologii constă în existenţa a patru căi (modalităţi), stabilite de jurişti pe baza „Tradiţiei", prin care credinciosul musulman putea să se achite de obligaţia *djihâd*-ului. Universalizarea religiei şi realizarea unui *Imperium mundi* mahomedan, întărirea comunităţii musulmane şi a credinţei în cuvântul lui Allah puteau fi realizate de musulmani numai prin „efort pe calea lui Allah" (*djihâd*), dar acest efort putea fi depus *cu inima*, *prin cuvânt*, *cu mâinile* sau, în ultimă instanţă, *cu sabia*. În acest sens, hanefitul Kasânî (m. 587/1191) definea *djihâd*-ul ca un efort depus pe calea lui Allah cu sufletul, averea, cuvântul sau cu mijloace războinice[58]. Mai mulţi învăţaţi musulmani au operat chiar o clasificare clară. Astfel, Ebu'l-Velîd Ibn Ruşd (m. 520/1126) împărţea *djihâd*-ul în: *djihâd* cu inima, *djihâd* prin cuvânt (cu limba), *djihâd* cu mâinile şi *djihâd* cu sabia[59]. La capătul „luptei pe calea lui Allah", indiferent de modalitatea în care s-a acţionat, se prefigura Paradisul, ca răsplată pentru efortul depus de musulmanii credincioşi.

---

51. Este folosit verbul cu rădăcina *dj.h.d.*, aici cu sensul de a milita sau a lupta prin exemplu personal şi prin cuvânt pentru răspândirea credinţei în Allah şi Trimisul său (*Dictionnaire AFA*, III, p. 1821).
52. *Dictionnaire AFA*, III, pp. 1821-182.
53. Pentru detalii, vezi capitolul „Le ğihad dans le Coran" din Morabia, *Ğihad*, pp. 179-223. Dar şi *Dictionnaire AFA*, pp. 1814-1831; Tyan, „Djihâd", p. 551.
54. „Monahismul acestei comunităţi este *djihâd*-ul sufletului"; „Pelerinajul este *djihâd*-ul fiecărui neputincios" (*Dictionnaire AFA*, p. 1823).
55. *Dictionnaire AFA*, III, p. 1822-1824.
56. Într-un manifest al Partidului Comunist din Palestina din mai 1921 se vorbea de „lupta (*djihâd*) împotriva acestor capitalişti, atât arabi cât şi evrei" (Peters, *Islam*, p. 172, n. 8). În perioada războiului rece, printre musulmanii marxişti existau *ulema*-le şi dervişi care proclamau războiul sfânt (revoluţionar) împotriva imperialismului, asimilat cu infidelul (B. Lewis, *Islam in History: Ideas, Men and Events in the Middle East*, Library Press, London, 1973, p. 15).
57. Peters, *Islam*, p. 3.
58. *Cf.* Özel, *Islâm Hukuku*, p. 65.
59. *Cf.* Özel, *Islâm Hukuku*, p. 65.

Djihâd-ul cu inima se identifică cu lupta musulmanului împotriva diavolului, în încercarea acestuia de a se elibera de tentaţia răului[60]. Aceasta era calea pe care se ducea „cel mai bun *djihâd*", cel prin care „îţi cucereşti" propria persoană, desemnat de A. Morabia *djihâd* moral individual[61]. Dimensiunea ascetică, introdusă treptat în lumea musulmană, s-a structurat pe această formă „domestică" de purtare a *djihâd*-ului, care devenea din ce în ce mai mult o luptă spirituală, energică şi fără odihnă împotriva trupului, dar şi a sufletului, instigatori ai răului. „Nu vă ucideţi inimile cu excese de mâncare şi băutură – ar fi spus Muhammad –, ci iluminaţi-le prin foame şi căutaţi să vă cuceriţi prin foame şi sete"[62]. Această formă de *djihâd* a fost încadrată de A. Morabia în categoria *djihâd*-ului spiritual[63].

Djihâd-ul prin cuvânt avea mai multe accepţiuni. În primul rând, cuvântul trebuia folosit într-un scop generos, chemarea la Islam, *djihâd*-ul fiind în acest caz doar o luptă pacifică împotriva infidelilor: „Noi nu putem lupta contra lui [a inamicului – n.m.] decât prin cuvânt"[64]. Demne de remarcat sunt primordialitatea şi superioritatea *djihâd*-ului dus prin cuvânt faţă de cel purtat prin luptă armată. În acest sens, Ibn Hazm (m. 1064) declara: „*Djihâd*-ul se împarte în trei categorii: a chema la Allah prin cuvânt; a duce *djihâd* în decursul bătăliilor prin sfat şi comanda operaţiilor; a lupta izbitor şi ostenitor... Prima constituie acţiunea cea mai meritorie... A treia, *djihâd*-ul cel mai puţin elevat"[65]. De aici se poate trage şi concluzia că somaţia – obligatorie a fi adresată nemusulmanilor înainte de declanşarea ostilităţilor – era o formă a *djihâd*-ului major.

Djihâd-ul cu mâinile, împreună cu *djihâd-ul* prin cuvânt, putea „să sprijine cele bune şi să îndrepte cele rele" în interiorul comunităţii musulmane[66]. Era vorba de *djihâd*-ul moral comunitar – cum îl desemnează A. Morabia[67], o formă mai activistă a *djihâd*-ului moral individual, prin care promovarea Binelui devenea o responsabilitate colectivă a *Ummei*. Sunt credincioşi, spunea Muhammad, toţi cei care se opun „cu mâna, prin cuvânt sau cu inima celor ce resping şi nu practică preceptele în care s-au născut"[68]. Dintre semnificaţiile *djihâd*-ului cu mâinile amintim două: activitatea productivă a ţăranului şi meşteşugarului, care prin munca lor ajută la întărirea comunităţii musulmane, atât pe timp de pace, cât şi pe timp de război; administrarea măsurilor disciplinare de către autorităţile comunităţii (precum bătaia)[69].

Djihâd-ul cu sabia este cea de-a patra – şi ultima – modalitate şi posibilitate pe care un musulman o are de a depune „efort pe calea lui Allah". Acest tip de *djihâd* era echivalent cu a duce război împotriva necredincioşilor sau duşmanilor din interiorul comunităţii musulmane[70]. În jurul acestei forme de *djihâd* s-a constituit doctrina analizată de mine în această carte, pe care o putem numi, folosind expresia lansată de însuşi Muhammad, doctrina *djihâd*-ului minor.

---

60. Khadduri, *War and Peace*, p. 57.
61. Morabia, *Ğihad*, pp. 512-521. Din semnificaţia generală de „efort pe calea lui Allah" îşi va trage seva *djihâd*-ul *moral* (Coran [Masson], „Introduction", p. LXIX).
62. M. Amin, *The Sayings of Prophet Muhammad*, Lion Press, Lahore, 1963, p. 29.
63. Morabia, *Ğihad*, pp. 543-554.
64. Afirmaţia aparţine lui Ibn al-Mukaffa (m. 139/757), *cf. Dictionnaire AFA*, III, p. 1825.
65. *Cf.* Morabia, *Ğihad*, p. 519.
66. Khadduri, *War and Peace*, p. 57.
67. Morabia, *Ğihad*, pp. 522-531.
68. Amin, *Sayings*, p. 24
69. Peters, *Islam*, p. 10.
70. Khadduri, *War and Peace*, p. 57.

A treia premisă, care, în acelaşi timp, se constituie şi în criteriul de bază ales de mine pentru tipologizare, constă în diversitatea *inamicilor*, a celor ce se opun cuvântului lui Allah şi comunităţii musulmane. Toţi se reunesc sub semnul „infidelităţii", ce ţine seama nu atât de „infidelul ca persoană"[71], cât de vina pe care o poartă cu el. Aria de cuprindere este mare. De la adepţii altor religii (evreii, creştinii etc.) la coreligionarii care se ridică împotriva autorităţii de drept, de la trupul şi sufletul musulmanului păcătos până la cel ce foloseşte prea mult raţiunea, avem de-a face cu „inamici potenţiali".

În consecinţă, trebuie să ţinem seama, mai întâi, de disjuncţia fundamentală dintre inamicii din planul conştiinţei şi cei din plan existenţial. În acest sens, cea mai cunoscută şi mai clară distincţie a fost operată, pe baza unei tradiţii atribuite lui Muhammad, între *djihâd*-ul minor (expediţia militară contra nemusulmanilor) şi *djihâd*-ul major (lupta credinciosului pentru întărirea credinţei, atât la nivel individual, cât şi la nivelul comunităţii musulmane)[72]. Ihwân as-Safâ' a fost unul dintre primii învăţaţi arabi care au operat această disjuncţie, invocând tradiţia: „Iată-ne la reîntoarcerea din *djihâd*-ul minor (*al-djihâd al-ashgar*). Vom rămâne să ducem *djihâd*-ul major (*al-djihâd al-akbar*): cel al sufletelor"[73]. Deci, în opinia acestui adept al perfecţionării morale din secolul al X-lea d.Chr., existau două specii de *djihâd*, fiecare corespunzând unui anumit „inamic al credinţei":

> ...prima, manifestă şi sclipitoare, este *djihâd*-ul contra infidelilor şi a celor care încalcă legea; a doua, intimă şi obscură, este *djihâd*-ul contra demonilor care distrug fiinţa şi natura umană. Se adevereşte că împotrivirea pe care ei o manifestă şi războiul dus contra lor sunt esenţiale, câtă vreme opoziţia infidelilor şi războiul împotriva lor sunt întâmplătoare. În concluzie, lupta noastră împotriva infidelilor are cauze temporale, în timp ce (lupta) pe care o purtăm împotriva demonilor depinde de motive spirituale[74].

Exista deci, înainte de a înfrunta armatele necredincioşilor, propria persoană (trup, conştiinţă), gata oricând să cadă în păcat. Împotriva acestei aptitudini trebuia să se ducă principala luptă, precum ascetul Malik b.Dinâr (m. 754), care afirma: „Eu sunt însumi în *djihâd* contra sufletului meu"[75]. Permanent efort care, prin intimitatea lui, presupunea o mare responsabilitate. Scopul său, realizarea unui „regat interior al lui Allah"[76], era în acelaşi timp o condiţie esenţială pentru înfăptuirea Imperiului islamic, căci orice musulman care pleca la „război contra nemusulmanilor" trebuia să fie dominat de convingerea intimă că luptă doar pentru propagarea cuvântului lui Allah, cuvânt care sălăşluia deja în propria persoană. Această diversitate de situaţii în care individul sau comunitatea trebuie să lupte permanent, pe orice cale, împotriva duşmanilor Islamului dă *djihâd*-ului un caracter de continuitate, subliniată de altfel şi în tradiţia invocată mai sus.

A doua categorie de inamici, împotriva cărora trebuia să se ducă *djihâd*-ul minor, îi cuprindea, pe de o parte, pe supuşii din „Casa Islamului" care încălcau *şeri'at*-ul şi se

71. Morabia, *Ğihad*, p. 311.
72. *Dictionnaire AFA*, III, p. 1824; Morabia, *Ğihad*, p. 418; Gardet, *Dieu*, p. 454.
73. Ulterior, această disjuncţie va fi invocată şi de alţi învăţaţi arabi, precum *şeyh*-ul al-Muhtâr al-Kunti (Y. Marquet, „Des Ihwân al-Safâ' à al-Hâgg 'Umar", *Arabica*, 1, 1969, p. 89; Morabia, *Ğihad*, p. 418). Sufiştii invocau adeseori această tradiţie, *al-djihâd al-akbar* (*the greater warfare*) având drept inamic „dorinţele trupeşti" (A.J. Arberry, „Mysticism", în *Cambridge History of Islam*, II, edited by P.M. Holt, A.K.S. Lambton, B. Lewis, at the Cambridge University Press, 1970, p. 615).
74. *Apud* Morabia, *Ğihad*, p. 517.
75. Morabia, *Ğihad*, p. 513, n. 147.
76. Khadduri, *War and Peace*, p. 56.

ridicau împotriva suveranului, iar pe de altă parte, pe nemusulmanii din „Casa războiului". Această disjuncţie, operată între inamicii din interiorul comunităţii musulmane (apostaţi, rebeli, briganzi) şi cei din exteriorul ei (politeiştii şi „Scripturarii") a determinat teoretizarea a două tipuri de *djihâd* minor: *djihâd* intern şi *djihâd* extern.

Demne de remarcat sunt aprecierile superlative de care se bucura *djihâd*-ul major, comparativ cu *djihâd*-ul minor[77]. Lupta cu sabia era *djihâd*-ul „cel mai puţin elevat", în timp ce efortul depus în planul conştiinţei era caracterizat ca fiind „cel mai bun *djihâd*"[78] sau „acţiunea cea mai meritorie". Marcându-le, nu vrem să diminuăm locul ocupat de lupta armată în cadrul scrierilor juridice ale Islamului, mai ales că aceste caracterizări îşi fac apariţia mai târziu şi parvin, în special, din mediul misticilor şi moraliştilor. Din contra, în textele de drept islamic al popoarelor din epoca în care s-a cristalizat doctrina (750-850 d.Chr.), *djihâd*-ul minor ocupa locul esenţial. Dar pe ansamblu noţiunea de *djihâd* nu trebuie limitată numai la lupta armată, ci „poate fi privit ca o formă de propagandă religioasă, care poate fi dusă prin convingere sau prin sabie"[79].

Luând deci în considerare cele trei premise, se poate realiza o tipologie a *djihâd*-ului prin operarea succesivă a mai multor disjuncţii succesive:

1. între *djihâd*-ul major (dus în planul conştiinţei) şi *djihâd*-ul minor (dus în plan existenţial – lupta armată)[80];
1.1. la nivelul *djihâd*-ului major, între *djihâd*-ul moral şi *djihâd*-ul spiritual (ascetism, misticism, dorinţa de cunoaştere, *idjtihad* etc.);
1.1.a. la nivelul *djihâd*-ului moral, între *djihâd*-ul moral individual (lupta împotriva pasiunilor şi dorinţelor excesive ale trupului) şi *djihâd*-ul moral comunitar (educarea semenilor conform teoriei responsabilităţii colective a *Ummei* pentru promovarea Binelui);
1.2. la nivelul *djihâd*-ului minor, între *djihâd*-ul intern (combaterea violentă a factorilor ce ameninţă integritatea şi unitatea comunităţii musulmane) şi *djihâd*-ul extern (luptele armate cu necredincioşii din afara „Casei Islamului");
1.2.a. la nivelul *djihâd*-ului extern, între *djihâd*-ul ofensiv (împotriva nemusulmanilor ce refuzau integrarea în *pax islamica*; iniţiativa atacului aparţine musulmanilor) şi *djihâd*-ul defensiv (statul musulman îşi apăra propriul teritoriu)[81].

Imperiul otoman, de la „război sfânt" la „pace sfântă"

Prin ideologie se înţelege, de regulă, ansamblul ideilor şi concepţiilor care exprimă, printre altele, într-o formă teoretică mai mult sau mai puţin sistematizată, raporturile oamenilor unii faţă de alţii. Ea cuprinde totalitatea ideilor şi concepţiilor politice, juridice, morale şi religioase care definesc o societate anume. Islamologii occidentali sunt de acord,

77. În opinia învăţatului arab Sufyân ibn 'Uyayna (m. 814), din cele zece părţi din care este alcătuit *djihâd*-ul, numai una este războiul dus împotriva inamicului exterior, restul de nouă fiind reprezentate de lupta credinciosului cu sine însuşi (*cf.* Watt, „Jihâd", p. 392).
78. Arberry, „Mysticism", p. 615 („the greater warfare").
79. Khadduri, *War and Peace*, p. 56.
80. Kohlberg, „Jihad", p. 66; Gardet, *Dieu*, p. 454.
81. Sanhury, *Califat*, p. 145.

în majoritate, că *djihâd*-ul nu a fost niciodată un fenomen pur religios[82], ci mai degrabă o ideologie folosită de clasa politică din statele musulmane, începând cu epoca timpurie a Islamului şi până în zilele noastre[83]. Ideologia „războiului sfânt" a fost adoptată în vremea Califatului arab, dar şi după fărâmiţarea acestuia, de conducătorii musulmani, pentru a legitima atât politica de forţă şi cuceriri, cât şi acţiunile defensive.

Din perspectiva afirmaţiilor de mai sus, ideologia *djihâd*-ului la otomani este un caz particular, ce-i drept, unul semnificativ pentru istoria Islamului. Definirea ideologiei politice otomane[84] presupune o egală sondare în cel puţin două direcţii diferite: spre lumea turcă preotomană, de la vechii turci din Asia centrală şi până la turcii selgiuchizi (cu trecere şi prin lumea mongolă), pe de o parte; spre filozofia politică islamică, pe de altă parte. În aceste condiţii, ideologia politică otomană apare ca o sinteză între tradiţia turcă preotomană (oguză şi selgiuchidă) şi tradiţia islamică, în care se resimt – trebuie să spunem – şi o serie de influenţe străine zonelor deja indicate[85]. Nucleul acestei ideologii era reprezentat de idealul de dominaţie a lumii[86], care, pe filieră selgiuchidă[87] şi mongolă[88],

82. Şi totuşi, din perspectiva istoriei mentalităţilor, nu trebuie câtuşi de puţin ignorat ecoul pe care l-a trezit, de-a lungul istoriei Islamului, *djihâd*-ul ofensiv în conştiinţa musulmană individuală şi colectivă (Morabia, *Ğihad*, pp. 564-565). Iar un caz particular este reprezentat de istoria otomană.

83. Watt, *Islamic Spain*, p. 6; Waardenburg, „Tendances", p. 376. Pentru Califatul arab (secolele VII-XI d.Chr.), afirmaţia este susţinută în Morabia, *Ğihad*, p. 567. Studiind impactul colonialismului asupra doctrinei *djihâd*-ului, R. Peters constata că şi în secolul al XIX-lea s-a făcut apel la ideologia „războiului sfânt", în contextul expansiunii europene asupra lumii musulmane (Peters, *Islam*, p. 2).

84. O sinteză se impune: Osman Turan, *Türk cihan hâkimiyeti mefküresi tarihi* [*Istoria idealului turc de dominaţie a lumii*], Istanbul, 1969.

85. Gemil, *Românii şi otomanii*, p. 23.

86. Idealul de dominaţie a lumii îşi are originea în tradiţia turcă preotomană din Asia centrală. Aici, la turcii oguzi, putem vorbi de structurarea acestei ideologii, care va fi, ulterior, preluată, adaptată, mascată, de alte dinastii turco-mongole, inclusiv de „Casa lui Osman". Pentru descifrarea contribuţiei triburilor turco-oguze (secolele VI-XI) la formarea ideologiei imperiale otomane, un pas decisiv a fost făcut, încă din 1955, de Osman Turan. Reputatul istoric turc foloseşte din plin izvoarele chineze, arabe (el-Djahiz, m. 869) şi turceşti (inscripţiile de pe Orhon şi Enisei; *Oguz-nâme*, o epopee ce reflectă istoria turcilor din perioadele Hiong-Hu, Gök-Türk şi Selgiuchidă – secolele VI-XIII). Din aceste surse şi din altele asemenea lor, rezultă foarte clar credinţa „turcilor albaştri" (*Gök-Türk*) în originea lor celestă, în misiunea lor divină de a deveni stăpâni ai lumii, precum şi convingerea că Cerul a acordat şi a garantat dominaţia asupra lumii strămoşului legendar Oguz Han. Iată câteva pasaje relevante pentru modul cum apare idealul de dominaţie a lumii la turcii oguzi: „Când sus a fost creat cerul albastru şi jos pământul negru, între ele a fost adus omul ca să trăiască şi strămoşii mei Hanii Bumin şi Istemi au stăpânit asupra fiilor Omului". „Lacrimile au umplut ochii Hanului Turc la sosirea trimisului bizantin. Când a cerut să-i explice de ce a plâns, Hanul a răspuns: «Noi am vorbit cu strămoşii noştri că a sosit vremea ca să invadăm întreaga lume»." Scena avea loc la o primire de soli în anul 568 d.Chr. (V. Thomson, *Inscriptions de l'Orkhon*, Helsingfors, 1896, pp. 97, 105, 117; Michel le Syrien, *Chronique*, trad. Chabot, III, Pierre Leroux, Paris, 1889-1910, p. 150; O. Turan, „The Ideal of the World Domination among the Medieval Turks", *SI*, IV, 1955, pp. 77-90; M. Ergin, *Orhun Abideleri* [*Monumentele orhanice*], Istanbul, 1970; Bahaeddin Ögel, *Türk kültürünün gelişme cağları* [*Fazele dezvoltării culturii turce*], II, Istanbul, 1971, pp. 54-62; Gemil, *Românii şi otomanii*, p. 21 şi n. 16).

87. Despre raporturile selgiuchizilor cu civilizaţia turco-islamică, fundamentală este sinteza lui Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-Islâm Medeniyeti*, Ankara, 1965.

88. Pentru legitimarea cuceririlor şi imperiului lui Ginghiz Han, cronicari din perioada mongolă consemnează profeţia unui şaman (numit Gökçe), potrivit căreia „Dumnezeu a acordat dominaţia lumii lui Genghiz Han" (Turan, „Ideal", p. 81, care face trimitere la Juweynî şi Rashîduddîn; Ch. Lemercier Quelquejay, *La pace mongola*, Ugo Mursia Editore, Milano, 1971, p. 49; Gemil, *Românii şi otomanii*, p. 21).

a fost preluat şi de turcii otomani. El a fost însă marcat de pecetea islamică, impusă odată cu islamizarea acestora, în secolele X-XII.

În perioada otomană, instaurarea unei *pax islamica*, ideal al lumii arabo-musulmane, se va contopi cu idealul de dominaţie universală al vechilor turci. Privind dinspre lumea turcică, acest proces de „altoire" a idealului islamic pe cel turcic nu pare să fi fost prea dificil. În acest sens, Osman Turan ţinea să sublinieze atracţia turcilor spre religia musulmană, printre argumentele invocate numărându-se: existenţa anumitor afinităţi între principiile de bază ale şamanismului şi Islam; inexistenţa unor diferenţe frapante între atributele Dumnezeului islamic şi cele ale Dumnezeului turcic; compatibilitatea conceptului islamic de *război sfânt* cu spiritul turcic; existenţa unor tradiţii ale lui Muhammad care prevedeau dominaţia lumii de către turci, tradiţii cunoscute de aceştia încă înainte de convertirea lor la Islam[89]. Din categoria ultimului argument se face trimitere, cel mai adesea, la tradiţiile consemnate de al-Kâşgarî: „Când Profetul vorbea de semnele Ultimului Ceas şi de catastrofele Ultimei Zile a lumii şi de venirea turcilor oguzi, el spunea: Învăţaţi limba turcilor, pentru că dominaţia lor va fi lungă"; „Eu am o armată pe care am numit-o [armata – n.m.] Turcilor şi am aşezat-o în est. Când sunt supărat pe un popor, îl dau sub stăpânirea turcilor"[90].

Privind dinspre Islam, încorporarea şi acceptarea turcilor, proaspăt convertiţi, de către lumea musulmană au fost uşurate, la rândul lor, de doi factori[91]: adoptarea Islamului sunnit[92] (mulţi musulmani văzând, ulterior, în supunerea faţă de turcii sunniţi o repudiere a ereziei shi'ite şi o reînviere a Islamului originar); preluarea idealului „războiului sfânt". În aceste condiţii, universalismul politic al vechilor turci, completat cu universalismul politico-religios promovat de Islam, a căpătat noi dimensiuni şi specificităţi în lumea otomană, construirea unei *pax ottomanica* devenind acum raţiunea de a fi a noului imperiu musulman. Astfel, „susţinută ideologic de universalismul turco-mongol şi de mesianismul arabo-islamic, politica otomană de expansiune a ţintuit efectiv dominaţia lumii..."[93]. O viitoare monarhie universală ar fi cuprins şi Europa, dar nici America („Indiile spaniole") nu scăpa intenţiilor de perspectivă – de altfel, iluzorii – ale otomanilor. Astfel, într-o „Istorie a Indiilor de Vest" (*Tarih-i Hind-i Garbi*) scrisă pentru sultanul Murad III (1574-1595), perioadă în care otomanii încep să se intereseze de Indiile spaniole, se afirma negru pe alb: „Să sperăm că Allah [va face – n.m.] ca o parte din aceste preţioase pământuri să fie locuite de musulmani şi să devină o parte a teritoriilor otomane"[94].

În aceste condiţii, mitologia nu a rămas indiferentă. Şi poate cea mai cunoscută expresie în plan mitologic a universalismul otoman rămâne legenda „Mărului Roşu" (*Kızıl*

89. Turan, „Ideal", p. 83.
90. Mahmud al-Kashgarî, *Dîwân Lughât al-Turk*, I, pp. 293-294, *apud* Lewis, *Islam*, II, p. 197, şi Turan, „Ideal", pp. 83-84.
91. Coles, *Ottoman Impact*, p. 14.
92. Turcii au adoptat Islamul sunnit cu scopul de a-şi manifesta independenţa – şi în plan religios – faţă de suveranii shi'iţi, majoritari în lumea islamică, în momentul venirii turcilor (Coles, *Ottoman Impact*, p. 14).
93. Gemil, *Românii şi otomanii*, pp. 20-21.
94. Lucrarea în osmană se baza pe o traducere italiană a lucrărilor lui Peter Martyr, Fernádez de Oviedo şi López de Gómara (*apud* J.H. Elliot, *The Old World and the New. 1492-1650*, Cambridge University Press, 1974, p. 88). Vezi şi Thomas D. Goodrich, *Sixteenth Century Ottoman Americana*, Columbia University Press, 1973.

Elma)[95], care a circulat atât în lumea musulmană, cât şi în cea creştină sub titlul generic „Mărul Roşu şi suveranul creştin adormit în aşteptarea zilei potrivite pentru recucerirea ţării sale". Deşi primele semne apar odată cu instaurarea „Casei lui Osman" în Anatolia, legenda se cristalizează definitiv către începutul secolului al XV-lea, în urma puternicei expansiuni otomane în Europa[96].

În ciuda faptului că simbolurile legendei erau aceleaşi, interpretarea creştină diferea de cea otomană, întrucât fiecare parte privea acelaşi simbol din unghiuri diametral opuse. Dacă pentru creştini „Mărul Roşu" (elementul fundamental al legendei) simboliza punctul pe care otomanii – în procesul de cucerire a lumii creştine – nu trebuia să-l depăşească niciodată[97], pentru otomani, din contra, „Mărul Roşu" era identificat cu primul mare oraş creştin care, situându-se în calea oştirilor musulmane, urma să fie cucerit[98]. Tendinţele expansioniste ale Imperiului otoman au fost reflectate în plan mitologic prin mutarea succesivă a locului de reşedinţă al „Mărului Roşu"[99], după cucerirea Constantinopolului (1453), spre vestul Europei[100], cu punct final la Roma, via Buda, Esztergom şi Viena[101].

---

95. Despre legenda „Mărului Roşu", vezi: A. Fischer, „«Qyzyl elma», die stadt (das Land) der Sehnsucht den Osmanen", *ZDMG*, 74, 1920, p. 171; E. Rossi, „La leggenda turco-bizantina del Pomo Rosso", în *Atti del V Congresso internazionale di studi bizantini*, I, *Studi Bizantini i Neoellenici*, V, Tip. del Senato del dott. G. Bardi, Rome, 1939, pp. 542-553; J. Deny, „Les pseudo-prophéties concernant les Turcs au XVIe siècle", *REI*, X, 1936, pp. 201-220; Pertev Naili Boratav, „La légende de la Pomme-Rouge et du Pape-de-Rome", în *Le cuisinier et le philosophe. Hommage à Maxime Rodinson. Études d'éthnographie historique du Proche-Orient réunies par Jean-Pierre Digard*, Maisonneuve et Larosse, Paris, 1982, pp. 127-134; Pertev Naili Boratav, „Kızıl Elma", în *EI*-2, vol. V, pp. 245-246; Pál Fodor, „Ungarn und Wien in der osmanischen Eroberungsideologie (im Spiegel der Târîh-i Beç krâlı – 17. Jahrhundert)," *JTS*, vol. 13, 1989, p. 81-98.

96. Turan, „Ideal", p. 89; Inalcık, *Ottoman Empire*, p. 10.

97. De subliniat că, aidoma lumii islamice care profeţea dominaţia turcilor înainte ca aceştia să o invadeze, Creştinătatea protestantă din secolul al XVI-lea prevestea cucerirea Europei de către Imperiul otoman şi, în consecinţă, avansa ideea inutilităţii oricărei rezistenţe din partea comunităţii creştine (Florentina Căzan, *Planurile de cruciadă antiotomană în prima jumătate a secolului al XVI-lea [1500-1559]. Rolul românilor în aceste planuri*, teză de doctorat, Bucureşti, 1973, p. 62). O imagine de ansamblu asupra scrierilor din secolul al XVI-lea cu această tematică ne-a oferit Carl Göllner, *Turcica. Die europäischen Türkendrucke des XVI. Jahrhunderts*, I Band: *MDI-MDL*, Bucureşti, Berlin, 1959; II Band: *MDLI-MDC*, Bucureşti, Baden-Baden, 1968; şi *Turcica*, III Band: *Die Türkenfrage în der öffentlichen Meinung Europas im 16. Jahrhundert*, Bucureşti, Baden-Baden, 1978.

98. Boratav, „Pomme-Rouge", p. 127.

99. La origine, simbolul „Mărului Roşu" fusese inspirat de globul de aur roşcat din mâna statuii lui Iustinian (ridicată cândva în faţa bazilicii Sfânta Sofia din Bizanţ). Ulterior, odată cu pătrunderea oştirilor otomane spre centrul Europei, simbolul „Mărului Roşu" va fi reprezentat de o cupolă imaginară aflată la Buda, apoi Viena, pentru ca, în ultimă instanţă, „Mărul Roşu" să fie identificat cu marea cupolă a bazilicii Sfântul Petru din Roma (Boratav, „Pomme-Rouge", p. 134; Gemil, *Românii şi otomanii*, p. 133, n. 332).

100. După Evliya Çelebi şi Ibrahim Peçevi (Boratav, „Pomme-Rouge", p. 127, n. 1). Cele două capitale creştine – Buda şi Viena – vor fi succesiv centre ale puterilor creştine care se situează în drumul spre Roma, deci „ziduri" ce trebuie dărâmate pentru a ajunge la „Mărul Roşu" (F. Çelik, „Kızıl-Almanın yerleri" [„Localizările Mărului Roşu"], *Çınaralt*, janvier-mars 1942, *cf.* Gemil, *Românii şi otomanii*, p. 133, n. 332). Există versiuni ale legendei care situează „Mărul Roşu" la frontierele de est ale Imperiului otoman, precum în Daghestan (dincolo de defileul Demir-Kapu) (Boratav, „Pomme-Rouge", p. 127). Cronicarul Gheorghe Brancovici nota: „...turcii, precum le iaste obiceiul, a lăcomi la toate, râvnit-au ca să înghită dupre Ţarigrad şi Beciul, şi cu dânsul, şi toată înpărăţia Romii." (Brancovici, *Cronica*, p. 77).

101. „Până la Mărul Roşu, în cetatea Beç, de unde stăm noi, este (o distanţă) de 170 de etape, fiecărei etape corespunzându-i 11,5 ore. Dacă se întreabă ce este Mărul Roşu: sunt 40 de porţi în jurul

Al doilea element al legendei era reprezentat de „principele creştin adormit" în aşteptarea zilei potrivite pentru recucerirea ţării sale („blestematul" – *mel'un*, într-o variantă osmană a legendei)[102].

Rolul şi locul „războiului sfânt" în istoria otomană, în special în perioada de formare şi expansiune a statului otoman, au suscitat discuţii aprinse între istorici. Dintre cei care s-au pronunţat asupra acestei probleme amintim pe Nicolae Iorga, Paul Lemerle, H.A. Gibbons, Paul Wittek, M.F. Köprülü, Halil Inalcık, P. Coles, Stanford Shaw, Peter Sugar, Irène şi Nicoară Beldiceanu, Irène Mélikoff şi, mai recent, Gy. Káldy-Nagy, Pál Fodor, R.C. Jennings, John F. Guilmartin, Colin Imber[103]. Indiferent dacă le-au aprobat sau le-au

---

fortăreţei sale; toate se deschid şi se închid. Belciugele porţilor sunt în întregime din argint; şi pe zidurile fortăreţei sunt 300 de fântâni în stare bună a căror apă este asemănătoare cu Apa Tinereţii şi în plus sunt 184 de fântâni monumentale a căror apă este asemenătoare cu Apa Tinereţii. Lângă poarta din stânga a fortăreţei este situată o mânăstire (ce are) o biserică cu 7.700 de cupole (susţinute de) 14.300 de coloane de marmură; în interior stau 7.000 de preoţi, fiecare (fiind) destinat pentru paza cupolelor. Şi pragurile de sus ale porţilor (care duc) la aceste cupole sunt din aur şi pragurile inferioare sunt din argint. Toate acestea sunt înregistrate în condici. În plus, mausoleul lui Kaasım Dede este situat sub cupola principală. Dunărea curge pe sub aceasta şi zgomotul valurilor sale se face auzit la o distanţă de 48 de ore (de mers). Pe acolo curge (fluviul) numit Dunărea. Această cupolă principală care se numeşte Mărul Roşu are forma unui măr de aur; el cântăreşte 84 de kantar; acesta este motivul pentru care este numită Mărul Roşu (*Ve dahi ol baş kubbesi Kızıl – Alma deyü söyleden seksen dört kantar altundan bir alma şeklindedür, imdi Kızıl-Alma demeden murâd budur*). În acest loc unde se găseşte cupola principală numită Mărul Roşu, se roagă fără întrerupere, noapte şi zi, peste 12.000 de (oameni ai) religiei islamice, în fiecare noapte şi în fiecare seară, pentru ca Padişahul din dinastia lui Osman să aducă orzul. Ei fac la fel şi mâine seară" (subl.m.) („Istoria Mărului Roşu" [*Hikâyet-i Kızıl-Elma*], text osman transliterat şi traducere franceză, în Boratav, „Pomme-Rouge", pp. 128-133).

102. „Dacă întrebaţi ce este Rum-Papa: el se trezeşte o dată pe an; se ridică şi, adresându-se celor din preajma sa, el rosteşte aceste singure cuvinte: «Există scriere neagră pe hârtie albă? Copiii musulmani din ţările Islamului (*müslimân diyârında*) merg la şcoală pentru a învăţa? Şi oile lor nasc miei? Şi mamele lor nasc băieţi? Padişahul lor merge în expediţie? (*Padişahları sefere gider mi?*)». Acestea sunt întrebările sale. Şi necredincioşii din preajma lui (răspund): «Toate acestea există» (*Bunlarun cümlesi vardur*). Atunci blestematul adaugă: „În acest caz trebuie să mai aştept încă». Zicând acestea, el (ia) trei îmbucături de pâine şi bea trei cupe de vin şi se prăbuşeşte din nou ca să adoarmă. Blestematul, (care rămâne culcat din acest moment) exact 1.080 ani, a trăit o viaţă de 7.000 ani. El a luptat împotriva înălţimii Sale Alî – Allah să-i binecuvânteze chipul –, care a izbit atunci cu o lovitură (de sabie) braţul acestui blestemat. De atunci el sângerează şi sângele nu încetează să curgă. Alî l-a blestemat pe acest blestemat (astfel): «O, blestematule, fie ca să rămâi în această stare, nici mort, nici viu, până în Ziua Judecăţii de Apoi!». Prin aceste cuvinte el l-a blestemat. Acest blestemat este culcat într-o mare biserică şi o dată pe an el este scos în afara acestei biserici. Şi, când este scos, 500 de necredincioşi merg în faţă citind cărţile lor cu voce tare. Şi, dacă se întreabă: de când aceasta se petrece în acest fel? (răspunsul este): de când Kaasım Dede şi-a găsit moartea în oraşul Mărului Roşu." (Boratav, „Pomme-Rouge", pp. 129, 132)

103. H.A. Gibbons, *The Foundation of the Ottoman Empire: A History of the Osmanlis up to the Death of Bayezid I (1300-1403)*, The Century Co., Oxford, New York, 1916; P. Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, London, 1938; P. Wittek, „Le Sultan de Rum", *AIPHOS*, VI, 1938, pp. 361-390; P. Wittek, „Deux chapitres de l'histoire des Turcs de Roum", *Byzantion*, XI, fascicul 1, 1936, pp. 285-319; M.F. Köprülü, *Les origines de l'Empire Ottoman*, De Boccard, Paris, 1935; M.F. Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, Ankara, 1959; Inalcık, *Ottoman Empire*, pp. 5-22; H. Inalcık, „The Emergence of the Ottomans", în *The Cambridge History of Islam*, ed. P.M. Holt, A.K.S. Lambton and B. Lewis, vol. I, Cambridge University Press, Cambridge, 1970, pp. 263-291; P. Coles, *The Ottoman Impact on Europe*, Thames and Hudson, London, 1968; S. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, vol. I:

respins, aceşti istorici au introdus în circuitul ştiinţific, în legătură cu istoria otomană, expresii precum: „spirit de *gazî*" (*l'esprit gazi*) sau „mistica *gazî*" (*la mystique gazî*)[104], „stat de gazii"[105] sau „principate de gazii" (*principautés de gazis*)[106], „stat *gazî* de frontieră"[107] sau „imperiul gaziilor" (*Empire of the Gazis*)[108]. Componenta religioasă, marcată în special prin „spiritul de *gazî*", a fost subliniată, de regulă, de toţi istoricii Imperiului otoman, ca fiind unul din factorii favorabili expansiunii otomane. Problema în discuţie, care a suscitat, de altfel, şi opinii divergente, era însă cât de important a fost „idealul de *gazî*" în fondarea şi dezvoltarea statului otoman (secolele XIII-XV). Atributele folosite au variat de la „un factor important" până la „cel mai important factor" (*the main factor*). Astfel, Halil Inalcık aprecia că „războiul sfânt" (*gazâ*) devenise principalul ideal al triburilor turcomane apărute în Anatolia în secolul al XIII-lea, iar ulterior „principalul factor al expansiunii otomane"[109]. Paul Wittek a fost cel care a împins însă la extremă aprecierile asupra rolului „războiului sfânt" la otomani, exacerbându-l şi aşezându-l la baza formării statului otoman şi a expansiunii sale în secolele XIV-XVI. Pentru cunoscutul istoric, Imperiul otoman era un „stat *gazî*", căruia îi revenea o misiune permanentă: „războiul contra creştinilor". Raţiunea de a fi a statului otoman era deci supunerea necredincioşilor. Colin Imber, într-un studiu recent, şi-a propus direct să demoleze acest mit al istoriografiei otomane. El critica viziunea ilustrului său predecesor, considerând-o a fi dominată de şi derivată din tradiţiile naţionalismului german, conform cărora existenţa unui stat depinde de implementarea activă a unei ideologii. Mai mult, ideologia acestui stat este destinul său, iar abandonarea ei ar aduce destrămarea lui. Colin Imber aprecia că viziunea lui Paul Wittek se bazează pe o „falsă analiză". Logic, termenii ecuaţiei trebuie inversaţi: scopul ideologiei „războiului sfânt" era să legitimeze guvernarea dinastică otomană şi să justifice politica de cucerire şi expansiune[110]. Pe aceeaşi linie se înscriu şi opiniile împărtăşite de Gy. Káldy-Nagy, conform căruia cronicarii otomani, începând chiar cu cei din secolul al XV-lea (dintre care cel mai celebru este Aşıkpaşazade), au transferat o mentalitate în care spiritul religios musulman era mult mai puternic asupra realităţilor de început ale statului otoman. Practic, în opinia istoricului maghiar, cronicile otomane folosesc impropriu termenii *djihad* şi *gazâ* pentru expediţiile militare din secolul al XIV-lea, argumentând, printre altele, prin inexistenţa unei legături puternice între primii sultani otomani şi Islam.

Empire of the Gazis: The Rise and Decline of the Ottoman Empire. 1280-1808, Cambridge University Press, London, New York, Melbourne, 1976; I. Mélikoff, „Ghâzî", în *EI*-2, II, pp. 1068-1069; Gy. Káldy-Nagy, „The Holy War (*jihâd*) in the First Centuries of the Ottoman History", *HUS*, vol. III-IV, part 1, 1979-1980, pp. 467-473; Pál Fodor, „Ahmedî's Dâsitân as a Source of Early Ottoman History", *AOH*, XXXVIII, (1-2), 1984, pp. 41-54; R.C. Jennings, „Some Thoughts on the Gazi-Thesis", *Festschrift Andreas Tietze zum 70. Geburtstag. Wiener Zeitschrift fur die Kunde des Morgenlandes*, 76. Band, Wien, 1986, pp. 151-161; J.F. Guilmartin, „Ideology and Conflict: The Wars of the Ottoman Empire, 1453-1606", *The Journal of Interdisciplinary History*, XVIII, 4, 1988, pp. 721-747; C. Imber, *The Ottoman Empire: 1300-1481*, Istanbul, 1990; C. Imber, „Paul Wittek's „De la défaite d'Ankara à la prise de Constantinople", *OA-JOS*, V, 1986, pp. 65-79.

104. Lemerle, *L'émirat d'Aydın*, p. 12 (face trimitere şi la P. Wittek).
105. Wittek, „Turcs de Roum", p. 311.
106. Lemerle, *L'émirat d'Aydın*, p. 12.
107. Sugar, *Southeastern Europe*, p. 10.
108. Chiar în titlul lucrării lui Stanford Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, vol. I: *Empire of the Gazis: The Rise and Decline of the Ottoman Empire. 1280-1808*, Cambridge University Press, London, New York, Melbourne, 1976.
109. Inalcık, *Ottoman Empire*, p. 6; Inalcık, „Emergence", p. 291.
110. Imber, „Paul Wittek's", pp. 66-79.

În concluzie, el este de părere că imaginea schiţată de generaţiile târzii despre puternica bătălie ideologică dintre Creştinătate şi otomani din secolele XIII-XV este exagerată[111].

În ce mă priveşte, resping extremele. Este clar că *djihâd*-ul armat a constituit un instrument politic, o ideologie în mâna „Casei lui Osman". Totodată însă nu putem ignora că *djihâd*-ul ofensiv, chiar mai puţin decât *djihâd*-ul defensiv, a trezit puternice ecouri în conştiinţa religioasă individuală, dar şi colectivă a turcilor otomani.

Ideologia „războiului sfânt" la otomani este relevată de un spectru larg de surse, pe care le-am prezentat deja în detaliu în capitolul consacrat izvoarelor lucrării mele. Să le reamintim totuşi pe scurt. În izvoarele juridice (*Kitâb al-djihâd* sau *Kitâb as-siyar*[112], *fetvâ*, în special *cihâd fetvası*[113]) erau explicate noţiunile şi regulile specifice dreptului războiului, dar ideologia „războiului sfânt" poate fi surprinsă bine în documentele de cancelarie (dintre care foarte importante erau *gazâ fermânı*[114] sau *asker ihrâcı fermânı*[115] şi *fetihnâme*) şi izvoarele narative (*Tevârih Âl-i Osman*, *Gazavâtnâme*), ce reflectă direct practica politico-militară şi diplomatică otomană. Aproape fără excepţie, în aceste texte narative expediţiile în teritoriile creştine sunt numite *gazavât* (sing. *gazâ*), sultanii şi conducătorii lor poartă titlul de *Gazî*, iar războinicii sunt desemnaţi prin termenul generic *gazî* (pl. *gaziler*).

Cu privire la adoptarea şi evoluţia ideologiei „răboiului sfânt" la otomani au apărut (şi vor mai apărea cu siguranţă) destule întrebări. Până la surprinderea nuanţelor, de cele mai multe ori greu de realizat, să marcăm însă punctele esenţiale.

În Imperiul otoman, la fel ca în Califatul arab, deţinătorii puterii au transformat *djihâd*-ul într-un important instrument politic, apelând la doctrina construită în jurul acestui concept ori de câte ori era necesară definirea inamicului, legitimarea războiului sau mobilizarea supuşilor. Sultanii otomani au preluat de la selgiuchizi, odată cu ideologia

111. Káldy-Nagy, „Holy War", pp. 470-471.

112. Hüsrev, *Dürer*, I, pp. 205-210; Halebî, *Mülteka*, Cild 2, pp. 559-628 (*Siyer*); Mevkufatı, *Şerh*, I, pp. 328-331.

113. *Cihad fetvası* era numit documentul emis de cel mai înalt demnitar religios de la Curtea otomană (din secolul al XV-lea, *şeyh ül-Islâm*), prin care erau chemaţi la „război împotriva necredincioşilor" toţi musulmanii (tineri şi bătrâni, bogaţi şi săraci) (Pakalın, *Sözlük*, I, p. 291). Ultimele *cihad fetvaları* au fost emise în timpul primului război mondial (1914-1918), convocându-i la „război sfânt" defensiv pe toţi musulmanii valizi (Maxim, *CTO*, nr. 34, pp. 145-146 (text osman transliterat şi traducere); Uzunçarşılı, *Ilmiye*, p. 203; Pakalın, *Sözlük*, I, p. 291).

114. Pentru mobilizarea trupelor otomane şi chemarea la „războiul sfânt" împotriva lui Ştefan cel Mare în 889/1484, Bayezid II emitea un *gazâ fermânı* în care promitea timare participanţilor la expediţie (copia din *Bursa Şer'iyye Sicilleri*, A/4, s. 87, a fost publicată în facsimil şi transliterare în Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, 1, pp. 135-136).

115. *Asker ihrâcı fermânı* era porunca emisă de sultan în scopul mobilizării – într-un număr mai mare sau mai mic – a oştenilor otomani din anumite unităţi administrativ-teritoriale. Un studiu de caz – mobilizarea *sipâhi*-ilor pentru o *gazâ* maritimă în 1552 – a realizat Gilles Veinstein. Pregătirea expediţiei navale începea printr-o suită de porunci identice trimise de Süleyman Kanunî mai multor *sancakbeyi*, în frunte cu cel din Mytilene (*Midillü*), prin care îi anunţa că „a conceput planul şi a alcătuit proiectul unei expediţii sfinte (*gazâ*)". Prin urmare, fiecare *sancakbeyi* trebuia să avertizeze *sipâhi*-ii din *sancak*-ul său să vină împreună cu echipamentul şi oştenii stabiliţi, într-un loc anume (în portul Mytilene, de exemplu), de unde urmau să se îmbarce în flota otomană (Veinstein, „1552", pp. 47-48). Un exemplu notabil îl găsim în timpul războiului de la sfârşitul secolului al XVII-lea (1683-1699), într-un *hüküm* din anul 1101 *cemazi ül-ahır evâhır*/22-31 martie 1690 (Gemil, *Documente turceşti*, doc. 184).

djihâd-ului, şi sarcina de a conduce „războiul sfânt", care va fi pusă în practică aproape fără întrerupere până în a doua jumătate a secolului al XVI-lea. Iniţial, ca vasali ai sultanilor selgiuchizi, emirii turcomani anatolieni îi însoţeau pe aceştia în *gazâ*-lele îndreptate împotriva teritoriilor bizantine (*Rûm*). Astfel, după opinia cronicarului otoman Karamanlı Nişanci Mehmed Paşa, la sfârşitul secolului al XIII-lea, Ertoğrul era alături de suveranul de la Konya, Alâaddin Kay-Kubad III, în campaniile militare, deoarece „dorea să se afle împreună cu sultanul în expediţia şi războiul sfinte" (*gazâ ve cihâdda sultanla birlikte bulunmak istedi*)[116]. Mai mult, unul din primii cronicari otomani, Ahmedî, îi numea pe otomani, în lucrarea sa intitulată *Iskender-nâme*, numai gazii, ignorând orice referire la tradiţia originii lor tribale[117]. Mai mult, el a construit o adevărată ideologie a „războiului sfânt" pentru otomani, regatul gaziilor identificându-se – în viziunea sa – în totalitate cu statul otoman.

Ideologia „războiului sfânt" a urmat, de regulă, curba descrisă de evoluţia istorică a statului care a adoptat-o. În consecinţă, şi în perioada otomană, ideologia *djihâd*-ului trebuie urmărită, analizată şi apreciată în funcţie de evoluţia istorică a puterii politico-militare otomane. Astfel, o privire de ansamblu relevă existenţa, în linii mari, a două etape: a) etapa ideologiei *djihâd*-ului ofensiv (secolele XV-XVII) şi b) etapa ideologiei *djihâd*-ului defensiv (secolele XVIII-XIX). Dar, specific îndată, aceasta nu înseamnă că ideologia *djihâd*-ului defensiv nu a fost prezentă şi în prima perioadă delimitată mai sus sau *djihâd*-ul ofensiv nu a fost invocat de otomani în secolul al XVIII-lea. Se poate afirma însă cu certitudine că în secolele XIV-XVI, pentru impunerea „păcii otomane" şi legitimarea cuceririlor teritoriale din Europa creştină, a fost exacerbată, în primul rând, ideologia „războiului sfânt" ofensiv. Acum, misiunea de conducători ai „războiului sfânt" era conştientizată şi afirmată răspicat de suveranii din dinastia lui Osman.

Atât izvoarele otomane, cât şi cele bizantine ni-i înfăţişează pe sultanii osmanlâi din secolul al XV-lea ca fiind conştienţi de misiunea ce le revenea de a organiza şi a conduce expediţii sfinte împotriva statelor creştine din sud-estul Europei, chiar dacă uneori o neglijau din motive politico-militare şi diplomatice. În discursurile unor sultani, mari viziri sau soli sunt exprimate clar principiile teoretice ale ideologiei *djihâd*-ului care chiar domina, în unele momente, gândirea politică otomană. Astfel, Bayezid I (1389-1402) era caracterizat de Ducas ca un „luptător în contra creştinilor ca nimeni altul în vremea sa, în religia arabilor ucenic înfocat al lui Mohamed, păzind până la ultimul punct poruncile lui nelegiuite"[118]. Unul din scopurile domniei oricărui sultan otoman, inclusiv a lui Mehmed I (1413-1421), era – după acelaşi cronicar – „să mărească poporul profetului şi să micşoreze pe cel al bizantinilor"[119]. Preluarea puterii de către un nou sultan presupunea, din punct de vedere ideologic, continuarea „războiului sfânt" început de înaintaşii săi. Astfel, după decesul lui Mehmed I, în 1421, „a venit la tronul sultanal fiul său, Gazi Sultan Murad Han, care – în viziunea cronicarului Nişanci Mehmed Paşa – nu s-a despărţit, ci a mers pe calea cea dreaptă, a ridicat stindardele expediţiei şi războiului sfânt (*gazâ ve cihâd*

116. Nişanci Mehmed Paşa, „Tevârih-i al-Selâtin al-Osmaniye", în *Osmanlı Tarihleri*, I, p. 344.

117. Tradiţie fabricată mai târziu, în vremea sultanului Murad II (1421-1451) (Wittek, „Turcs de Roum", p. 304; Pitcher, *Ottoman Empire*, p. 36). Una din ultimele ediţii este Ahmedî, *Iskender-nâme*, dr. Ismail Ünver, TTK. Basımevi, Ankara, 1983.

118. Ducas, *Istoria*, III/4, p. 38. Vezi şi Chalcocondil, *Expuneri istorice*, p. 77.

119. Ducas, *Istoria*, XXIV/5, pp. 186-188. O profesiune de credinţă identică a fost rostită de Mustafa Çelebi, unchiul lui Murad II (Ducas, *Istoria*, XXIV/12, pp. 196-198). De asemenea, Güneyt (Ţineit), primea odată cu „un feud în părţile Nicopolei de lângă Dunăre" şi sfatul „să păzească bine marginile şi să lupte din răsputeri pentru Musulmani" (Ducas, *Istoria*, XXI/10, p. 148).

bayraklarını yücelten) şi a avut încredere în Allah cel generos"[120]. Din discursul politic rostit de Mehmed II în faţa Divanului imperial înainte de asediul Constantinopolului (primăvara lui 1453), o adevărată profesiune de credinţă a tânărului sultan, reţinem afirmaţia cea mai semnificativă pentru paginile de faţă: „*Gazâ*-ua este obligaţia noastră de bază, aşa cum a fost şi pentru înaintaşii noştri"[121].

Asumarea misiunii de conducere a „războiului sfânt" era afirmată însă cel mai tranşant în „scrisorile de cucerire" (sing. *fetihnâme*) pe care sultanii otomani obişnuiau să le trimită în interiorul şi în afara imperiului cu ocazia unor expediţii victorioase împotriva necredincioşilor. Astfel, după cucerirea Constantinopolului, Mehmed II Fatih îi reamintea sultanului mameluc că are responsabilitatea să ţină deschise drumurile de pelerinaj pentru musulmani, reasumându-şi, în ceea ce-l privea, obligaţia de a furniza gazii şi a conduce *gazâ*-lele împotriva necredincioşilor[122]. Într-o „carte de biruinţă" expediată după campania din Moldova (881/1476), Mehmed II ţinea să precizeze – în acelaşi spirit – în faţa unui alt conducător musulman (era vorba de Uzun-Hasan) că păstrează „în orice timp şi orice clipă... prescripţiile cuceririi şi ale războiului religios sfânt al credinţei cu o extremă străduinţă şi cea mai mare râvnă"[123]. Iată de ce cronicarii otomani îşi încep relatarea expediţiilor militare iniţiate de sultani prin menţionarea „dorinţei (acestora) [de a face] război sfânt pe calea lui Allah (*niyyet-i gazâ fî sebil-i Allah*)"[124].

Asumarea sarcinii de a conduce „războiul sfânt" în Europa şi, mai ales, succesele repurtate împotriva „necredincioşilor" în secolul al XV-lea şi la începutul secolului al XVI-lea au avut drept consecinţă o transformare relevantă a imaginii otomanilor în lumea musulmană. Impusă de la Istanbul, această imagine a fost recunoscută treptat şi de lumea arabă. Dacă, iniţial, sultanii erau cei care se aşezau ei înşişi în vârful ierarhiei principilor musulmani, această recunoaştere va veni din ce în ce mai des (mai ales după cucerirea lumii arabe) chiar din interiorul Islamului[125]. Dacă până în 1517 reluarea „războiului sfânt", la o scară pe care numai Islamul timpuriu o mai cunoscuse, a stat singură la baza pretenţiilor sultanilor otomani de lideri ai lumii musulmane, după cucerirea zonelor arabe acest argument va fi dublat de titlul luat de sultani de „Protectori ai Oraşelor Sfinte". Mai mult, ultima legitimare o va înlocui treptat pe cea iniţială odată cu „declinul *gazâ*-lelor"[126].

Bineînţeles, o întrebare de tipul: „Există continuitate sau discontinuitate între raziile beilor de margine din secolele XIII-XIV (considerate *gazâ*-le şi înfăptuite de gazii) şi «expediţiile sfinte» ale sultanilor otomani din secolele XV-XVI (numite tot *gazâ*-le)?" poate naşte răspunsuri diferite. Pentru ideologia „războiului sfânt" la otomani, importantă rămâne însă nu atât diminuarea cantitativă, cât amplificarea calitativă adusă de această trecere, concretizată într-o afirmare tot mai clară a preceptelor *siyar*-ului în condiţiile revigorării *şeri'at*-ului după cucerirea lumii arabe.

120. Nişanci Mehmed Paşa, „Osmanlı Sultanları Tarihi", în *Osmanlı Tarihleri*, I, p. 348.
121. Inalcık, *Fatih Devri*, p. 126; Critobul, *Mehmed II*, pp. 56-74.
122. Inalcık, *Ottoman Empire*, p. 56.
123. Guboglu, „Izvoare turco-persane", p. 139.
124. Pentru Kıvâmî, campania lui Bayezid II din 1484, pentru cucerirea Chiliei şi a Cetăţii Albe, era o „expediţie sfântă" (*gazâ*), în condiţiile în care sultanul avea „intenţia [de a face] război sfânt pe calea lui Allah (*niyyet-i gazâ fî sebil-i Allah*)" (Kıvamî, *Fetihnâme*, pp. 304, 306).
125. Şeriful din Mecca, în scrisoarea de felicitare trimisă lui Süleyman Kanunî la urcarea acestuia pe tron, în 1520 (Inalcık, *Ottoman Empire*, p. 57).
126. Carl Max Kortepeter, „How the Ottomans governed the Arabs: The Observations recorded by Evliya Çelebi în 1672", în *Studia Turcologica memoriae Alexii Bombaci dicata*, Istituto universitario orientale, Napoli, 1982, p. 333 (tot studiul, pp. 318-333).

Din secolul al XVII-lea[127] – mai precis, după eşecul asediului Vienei (1683) –, ideologia „războiului sfânt" ofensiv a lăsat definitiv loc *djihâd*-ului defensiv, care justifica pierderile teritoriale şi anima spiritul războinic al otomanilor în faţa atacurilor tot mai puternice ale statelor creştine din Europa. Acum, atât în textele juridice, cât şi în cele istorice se insistă tot mai mult pe caracterul defensiv al *djihâd*-ului. Un exemplu notabil îl găsim în timpul războiului dintre anii 1683 şi 1699. Astfel, după eşecul asediului Vienei (1683) războiul va fi declarat un *djihâd* defensiv dus pentru „înlăturarea daunelor produse de afurisitul de ungur, care plănuieşte să lovească ţinuturile islamice". În aceste condiţii, în primăvara anului 1690, urmărind să mobilizeze noi trupe, Süleyman II (1687-1691) ţinea să reamintească supuşilor săi că participarea la „războiul sfânt" nu mai era o „obligaţie colectivă", ci o „obligaţie individuală" (*farz-ı ayn*)[128]. Nu de puţine ori însă, chiar şi la sfârşitul secolului al XVIII-lea, în mediul otoman se mai făcea simţită o nostalgie[129] a *djihâd*-ului ofensiv, mai ales în vremea războaielor cu statele creştine din Europa, când conflictul armat părea a fi pe scurt timp favorabil Porţii. Încurajările erau considerate de bun augur, iar cei care le făceau se aşteptau la un tratament binevoitor din partea sultanului. Într-un raport trimis în vremea războiului ruso-austro-turc din 1787-1791, care aparţine, probabil, lui Nicolae Mavrogheni (1786-1790), padişahul otoman era definit ca „păzitorul ţărilor islamice şi protectorul credinţei veşnice", urându-i-se totodată „ca în timpul domniei lui glorioase să devină cuceritorul (*fatih*) ţinuturilor păgâne. „Scriu acestea – preciza voievodul Valahiei –, rugând mereu să se apropie strălucirea luptei celei sfinte"[130]. Ideologia *djihâd*-ului, fie el şi numai defensiv, nu va dispărea nici chiar în secolul al XIX-lea, deşi între timp Imperiul otoman adoptase treptat cutumele specifice dreptului european al ginţilor. Ultimele *fetvâ*-le pentru *djihâd* au fost emise în timpul primului război mondial (1914-1918), convocându-i la „război sfânt" defensiv pe toţi musulmanii valizi. Se sublinia însă că această măsură se lua în caz de mare pericol din exteriorul „Casei Islamului", numai „dacă au loc atacuri ale duşmanilor asupra lumii islamice (*islâmiyet*), răpiri şi devastări ale ţinuturilor islamice şi luări în captivitate ale populaţiei musulmane, iar Măria Sa Padişahul Islamului ordonă război sfânt (*cihadı emrettikte*)"[131].

Tot începând cu secolul al XVII-lea, factorii politici otomani, ca lideri ai comunităţii musulmane, simţeau tot mai des nevoia să legitimeze întreruperea *djihâd*-ului în faţa *Ummei*. Astfel, se insista tot mai mult – în comparaţie cu perioada anterioară – pe caracterul temporar al tratatelor de pace încheiate cu suveranii creştini, deşi păcile încheiate cu statele europene au căpătat tot mai des, în documentele de cancelarie, atributul de „sfinte" (*mübarek*)[132]. Un caz celebru a rămas pacea de la Karlowitz (1699). Ca să se

127. După cum am văzut, Kortepeter vorbeşte de un „declin al *gazâ*-lelor" încă din secolul al XVI-lea (Kortepeter, „Arabs", p. 333).

128. *Hüküm* din 1101 *cemazi ül-ahır evâhır*/1690 martie 22-31 (Gemil, *Documente turceşti*, doc. 184).

129. Mehmed Reşid (m. 1735), referindu-se la conflictul austro-otoman de la sfârşitul secolului al XVII-lea – mai precis, la anul 1695 –, caracteriza şesul Belgradului printr-o formulă apărută în epoca expansiunii otomane spre centrul Europei: „Casa Războiului Sfânt" (*dâr al-djihâd*) (Mehmed Reşid, „Tarih", în *Cronici turceşti*, III, p. 180).

130. Mehmet, „Condică", doc. 44, p. 260.

131. Pakalın, *Sözlük*, I, pp. 291-293; Maxim, *CTO*, doc. 34, pp. 145-146; Uzunçarşılı, *Ilmiye*, p. 203; Geoffrey Lewis, „The Ottoman Proclamation of Jihâd in 1914", *IQ*, 19, 3-4, 1975, pp. 157-163.

132. În tratatul osmano-habsburgic de la Vasvár din anul 1075/1664, deşi pacea era încheiată pe 20 de ani, totuşi ea era numită „această pace sfântă" (*bu mübarek sulh*) (BOA, *DED, NAD*, p. 19). Vezi şi „Silahdar Tarihi", în *Cronici turceşti*, II, p. 329.

estompeze caracterul net defavorabil al acesteia pentru Imperiul otoman, ea a fost caracterizată de Mustafa Naima (m. 1716), cronicar oficial (*vak'anüvis*) al Porţii, şi de *re'is ül-küttab* Râmi Mehmed Efendi (1694-1697; 1697-1702) drept o „încetare temporară a ostilităţilor" şi o „pace temporară"[133].

În ce priveşte raportul dintre teoria şi practica „războiului sfânt" în perioada otomană, cred că se poate face trimitere la situaţia similară din primele secole ale Islamului. După puternica expansiune otomană din secolele XIV-XV, teoria şi doctrina veneau, începând cu secolul al XVI-lea, să le sancţioneze şi să le ordoneze după un plan „religios", acţiune prilejuită şi de afluxul masiv de savanţi teologi musulmani spre Istanbul, după cucerirea lumii arabe. Nu întâmplător acum, principiile şi normele clasice ale doctrinei *djihâd*-ului sunt reluate şi afirmate cu tărie în documentele de cancelarie şi în cronicile otomane. Argumentele în sprijinul acestei afirmaţii vor fi întregite în capitolele următoare.

133. Abou-el-Haj, „Karlowitz", pp. 135-136.

Capitolul 5

Doctrina *djihâd*-ului minor. Particularităţi otomane

În acest capitol mi-am propus să surprind principalele concepte şi reguli ale doctrinei *djihâd*-ului, în special pe cele care priveau relaţiile musulmanilor cu „necredincioşii inamici" (*harbî küffar*), evident, cu o aplecare insistentă asupra izvoarelor din perioada otomană. Şi anume:

a) disjuncţiile fundamentele;
b) *djihâd* ca *bellum justum*;
c) *djihâd*, de la obligaţie colectivă la obligaţie individuală;
d) stimulentele *djihâd*-ului;
e) somaţia (*da'vet*).

Disjuncţiile fundamentale. „Casa Islamului" *vs.* „Casa războiului"

Mümin vs. kâfir

Alfred Morabia, un profund cunoscător al doctrinei *djihâd*-ului, aprecia că „la jurisprudence musulmane ignore, en principe, la notion d'ethnie; pour elle, les hommes, tout comme les territoires, sont de deux catégories, bien tranchées: Croyants et Incroyants"[1]. Deşi, conform unor „tradiţii" (*hadith*), concepţia împărţirii lumii în două zone, numite *dâr al-Islâm* („Casa Islamului") şi *dâr al-harb* („Casa războiului")[2], ar fi fost prezentă încă din epoca medineză, singura discriminare cunoscută şi folosită în vremea lui Muhammad rămâne totuşi cea dintre „credincioşi" (sing. *mü'min*; pl. *mü'minîn*) sau musulmani (sing. *müslim*; pl. *müslimân, müslimîn, müslimler*) şi „necredincioşi" sau nemusulmani (sing. *kâfir*; pl. *küffâr, kefere*)[3]. „Cei necredincioşi urmează deşertăciunea şi cei credincioşi urmează adevărul" – citim în Coran XLVII/3. În acest fel ţinea Muhammad să marcheze raporturile dintre „Trimisul lui Allah" şi cei neconvertiţi, având în vedere obiectivul acestuia de a transforma Arabia în „pământul lui Allah", iar pe arabi în musulmani[4].

1. Morabia, *Ğihad*, p. 431.
2. Abel, „Dâr al-Islâm", în *EI*-2, II, p. 129.
3. d'Ohsson, *Tableau*, I, pp. 12-13; Morabia, *Ğihad*, p. 313.
4. Jeffery, „Islam", p. 386; Morabia, *Ğihad*, p. 312.

„Necredincioşii" (*küffar*)[5] erau, la rându-le, divizaţi în două categorii: a) politeiştii (*müşrik*; pl. *müşrikün*); b) „oamenii Cărţii" (*ahl al-kitâb*), în primul rând, creştini şi evrei. După definiţia hanbalitului Ibn Taimiyya (m. 1328), *ahl al-kitâb* sunt toţi cei care „cred în Profeţie în general, dar tratează ca impostori anumiţi Profeţi, ca Isus şi Muhammad. Atât timp cât şi ei cred în anumiţi Profeţi, dar refuză să creadă în alţii, sunt în realitate infideli"[6]. În rândul „Scripturarilor" intrau toate popoarele care primiseră o „Carte revelată" (evreii cu Tora, creştinii cu Evanghelia), dar şi sabeenii (*sâbi'ûn*) şi zoroastrienii (*madjûs*)[7]. Restul infidelilor erau consideraţi „politeişti", termen care a căpătat în anumite condiţii şi alte semnificaţii[8]. În textele juridice musulmane timpurii găsim şi formule de tipul „adoratori ai focului sau pietrelor" şi „arabi adoratori de idoli"[9].

Odată cu islamizarea, turcii, inclusiv turcii otomani, vor prelua şi disjuncţia coranică operată de Muhammad între „credincioşi" şi „necredincioşi", astfel încât izvoarele otomane se aliniază, din acest punct de vedere, tradiţiei islamice. Termenul *kâfir* era folosit din abundenţă pentru a desemna pe toţi cei de altă credinţă decât cea musulmană, nu numai în textele juridice (*fetvâ*, *kanunnâme*), ci şi în actele de cancelarie (*hüküm*, *'ahdnâme*) sau cronicile otomane. Mai mult, această denumire a pătruns şi în mediul folcloric sub forma *gâvur* („ghiaur")[10], intrând şi în unele limbi balcanice, inclusiv în limba română[11]. Chiar dacă sultanii otomani considerau că „toţi necredincioşii formează o comunitate" (*cümle kefere millet vâhide*)[12], strict juridic erau două categorii distincte de *küffar* (*kefere*): a) necredincioşii care locuiau în „Casa războiului" (*harbî küffar* sau, pur şi simplu, *harbî*); b) necredincioşii care locuiau în „Casa Islamului" (*kefere ki dâr ül-harb'dan olmıya, zimmî* sau *re'âyâ*).

Müslim vs. harbî

Coranul şi tradiţionaliştii făceau diferenţa între *Islâm* (supunerea faţă de Allah) şi *imân* (credinţă în Allah), între *mümin* şi *müslim*: „*Islâm* este un cuvânt ce desemnează comunitatea de religie (*milla*), iar *imân* este un cuvânt care exprimă adeziunea la credinţă"[13], sublinia Ibn Batta în secolul al X-lea d.Chr. Iată de ce este nevoie să se opereze a doua disjuncţie, de data aceasta între *müslim*[14] („supus al lui Allah") şi *harbî*. Erau numiţi *harbî*[15] sau *ahl al-harb*, termeni derivaţi din cuvântul arab *harb* („război")[16], toţi locuitorii „Casei

5. W. Björkman, „Kâfir", în *EI*-2, IV, p. 425-427.
6. Laoust, *Ibn Taimîya*, p. 93; Panaite, „Djihâd", I, p. 714.
7. Chiar şi idolatrii din India (G. Vajda, „Ahl al-Kitâb", în *EI*-2, I, pp. 272-274); Panaite, „Pacea", I, p. 573.
8. O tradiţie spunea că „aceia care îi insultă pe arabi sunt politeişti" (Lewis, *Islam*, II, p. 195). În cronicile otomane, *müşrik* a ajuns să fie sinonim cu *kâfir*, desemnând pe toţi nemusulmanii, inclusiv pe Scripturari. Un motiv: trinitatea creştină era identificată, uneori, cu politeismul (Decei, „*Sulhnâme*", p. 138, n. 1).
9. Abu Yusuf, *Kitâb*, *passim*.
10. Infidel, necredincios, nemusulman, creştin (*Redhouse*, p. 386).
11. În acest sens, Dimitrie Cantemir nota că turcii „dau la toţi creştinii numele insultător de ghiauri, infideli, cum şi kiafir, hulitor de Dumnezeu..." (Cantemir, *Imp. otoman*, I, p. 66, n. 7).
12. În *'ahdnâme*-lele acordate Veneţiei de Bayezid II şi Selim I, în 1503 şi 1513 (referindu-se la valabilitatea mărturiei unui *müste'min* împotriva unui *dhimmî* (Şakiroğlu, „1503", pp. 1559-1669; Gökbilgin, „Belgeler II", pp. 47-50; Ménage, „Capitulation", p. 378).
13. Laoust, *Ibn Batta*, p. 50, n. 82. Vezi şi L. Gardet, „Islâm I. Définition", în *EI*-2, IV, pp. 179-182.
14. În turcă *müslim* (pl. *müslimler*).
15. Panaite, „Străinii", p. 31.
16. *Redhouse*, p. 519.

războiului", dar şi tributarii rebeli şi musulmanii apostaţi, ale căror teritorii deveneau *dâr al-harb* în urma rebeliunii, respectiv a apostaziei[17]. În condiţiile în care, conform doctrinei *djihâd*-ului, „Casa războiului" era destinată, teoretic, să se diminueze progresiv, printr-un război permanent, în folosul „Casei Islamului", până când nu va mai fi existat decât un singur imperiu, cel islamic, *harbî* era asociat cu inamicul potenţial al musulmanilor, un *hostis*[18]. Pentru a desemna locuitorii „Casei războiului", în izvoarele otomane, alături de *küffar* sau *kefere*, era folosit termenul *harbî*, cu varianta *harbî kefere* („infideli inamici")[19]. *Harbî* era identificat, în general, cu infidelul (*kâfir*) care nu plăteşte tribut (*djizya*, *kharâdj*) statului otoman şi trăieşte în „Casa războiului"[20]. În această accepţiune, specifică hanefiţilor otomani, prin *harbî* erau desemnaţi atât supuşii statelor creştine care nu încheiaseră tratate de pace şi comerţ cu otomanii, cât şi supuşii unui principe ce avea „legământ" (*'ahd*) cu sultanul. Să subliniem că acest atribut era aplicat nu numai locuitorilor „Casei războiului", ci şi corăbiilor (*harbî gemiler*), mărfurilor (*metâ'-yı harbî*), negustorilor care veneau în Imperiul otoman (*harbî tüccar*), dar – după cum vom vedea mai jos – mai ales ţărilor şi ţinuturilor locuite de aceştia (*harbî vilâyetler*)[21]. Unii jurişti, aparţinând celorlalte şcoli juridice, folosind criteriul „tratatelor", îi desemnau *harbî* numai pe necredincioşii care nu încheiaseră „legământ" (*'ahd*) cu musulmanii sau nu primiseră *amân*[22].

Dâr al-Islâm vs. Dâr al-harb

Esenţa dreptului islamic al popoarelor şi, în acelaşi timp, fundamentul pe care s-a construit întreaga doctrină a „războiului sfânt" au constat în divizarea lumii în două zone: *dâr al-Islâm* („Casa Islamului") şi *dâr al-harb* („Casa războiului"). Termenul *dâr* („casă", „teritoriu", „lume", „ţară" etc.) este strâns legat de noţiunea de *suveranitate*[23]. El acoperă o unitate politico-teritorială ce are o guvernare şi o suveranitate distincte. Disjuncţia dintre *dâr al-Islâm* şi *dâr al-harb* nu se regăseşte în Coran[24]. Ea a fost opera juriştilor musulmani din secolele VIII-IX d.Chr., unul dintre primii fiind hanefitul Abu Yusuf Ya'kub (m. 798)[25]. La baza acestei teoretizări au stat totuşi mai multe versete din Coran în care se marca sfera necredincioşilor, deducându-se astfel o zonă opusă în care adevărata religie avea practicienii săi[26]. Aceste concepte veneau să exprime în plan juridic o realitate care, practic, ilustra transformarea – în timpul expansiunii arabe – a universalismului religios

17. Caurroy, „Législation", IV/17, 1851, p. 219.
18. Morabia, *Ğihad*, p. 331; d'Ohsson, *Tableau*, V, p. 70.
19. *Fermân* din 1582 (Biegman, *Ragusa*, pp. 124-125).
20. Caurroy, „Législation", IV/12, 1948, p. 13, n. 6.
21. Formule culese din *'ahdnâme*-aua acordată de Ahmed I Olandei, în 1612 (Groot, *OEDR*, pp. 239-245).
22. Morabia, *Ğihad*, p. 331.
23. Termen de origine arabă, *dâr* înseamnă „regiune", „ţară", „lume", „teritoriu", „casă", „locuinţă" (*Redhouse*, p. 272). În araba preislamică, *dâr* desemna un spaţiu înconjurat de ziduri, construcţii sau corturi ale nomazilor (Abel, „Dâr al-Islâm", p. 116). În dreptul islamic, *dâr* a căpătat sensul de „ţară" ce se află sub suveranitatea unui principe, fie el musulman sau nemusulman (Özel, *Islâm Hukuku*, p. 77).
24. Özel, *Islâm Hukuku*, p. 78.
25. Abu Yusuf, *Kitâb*, *passim*. Şi totuşi, în opinia lui W.M. Watt, o expresie de tipul *dâr at-takiyya* (*the sphere of prudent concealment*), care era folosită de kharidjiţi înainte de anul 700 d.Chr., ar implica noţiunea de *„Casă a Islamului"* (W.M. Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh, 1973, pp. 29-31; Watt, „Jihâd", pp. 393-394).
26. Printre ele, Coran, IX/29, 33; XLVIII/28; LXI/9 (Watt, „Jihâd", p. 394).

al Islamului într-un universalism social-politic şi inaugurarea politicii de toleranţă[27]. Deci, conform doctrinei *djihâd*-ului, lumea era alcătuită din două mari zone: *dâr al-Islâm* şi *dâr al-harb*[28]. În acest sens, învăţatul hanefit Debusî (m. 430/1039) afirma: „Potrivit nouă, regula de bază constă în existenţa a două «teritorii» ale lumii: teritoriul Islamului şi teritoriul războiului"[29]. Cele două noţiuni abstracte sunt complementare, nu se poate vorbi de una fără a o implica pe cealaltă. Există mai multe criterii care au stat la baza acestei disjuncţii şi a definirii celor două concepte. Cel mai important rămâne însă criteriul suveranităţii[30].

Dâr al-Islâm. Pentru definirea expresiei *dâr al-Islâm* („Casa Islamului", „teritoriul Islamului"), în textele juridice clasice s-a insistat în special pe practicarea liberă a cultului religios muhammedan şi protecţia musulmanilor, evident sub conducerea unui suveran musulman. Iată de ce pentru juriştii *dâr al-Islâm* reprezenta ansamblul teritoriilor în care guverna legea musulmană (*şeri'at*)[31] şi în care – insista al-Shaybânî – musulmanii se simţeau în siguranţă[32]. Ea poate fi considerată, conform unei definiţii relativ recente, „o expresie politico-teritorială a comunităţii în care religia islamică este practicată şi protejată de un conducător musulman"[33]. *Dâr al-Islâm* avea ca sinonim *dâr al-a'dl* („lumea dreptăţii"), teritoriul unde domină forţa dreptului, ordinea şi armonia, întrucât preceptele lui Allah şi ale Trimisului său sunt urmate întocmai[34]. După hanefiţi, în „Casa Islamului" erau incluse şi teritoriile aflate sub suzeranitatea *imâm*-ului, chiar dacă acolo nu locuia nici un musulman. Locuitorii „Casei Islamului" erau musulmani şi nemusulmani „protejaţi" (sing. *dhimmî*). În perioada otomană, *dâr al-Islâm* (în pronunţie turcă, *dâr ül-Islâm*), ca noţiune juridico-religioasă, era uzitată mai ales în izvoarele juridice (în *kitâb as-siyar*[35] sau în *fetvâ*-le[36]), dar o găsim şi în cronicile sau documentele osmane de cancelarie: *dâr ül-Islâm* la Şukrüllah[37], *dâr-ı Islâm* sau *diyâr-ı Islâm* la Ibn Kemâl[38]. Pentru a desemna teritoriile aflate sub suveranitatea sultanului, atât cele administrate direct, cât şi statele tributare, cel mai des era utilizată expresia *Memâlik-i mahrusa* („Ţările bine păzite").

Dâr al-harb. „Casa războiului" îngloba teritoriile în care *şeri'at*-ul nu era urmat în domeniul cultului religios sau, cu alte cuvinte, teritoriile ce nu se aflau sub dominaţia

27. În lucrarea sa despre dreptul islamic, Ahmed Özel consacra un capitol distinct intitulat „Disjuncţia Casa Islamului – Casa războiului" („Dâr ül-Islam – Dâr ül-harb Taksimi") (Özel, *Islâm Hukuku*, pp. 121-152); Watt, „Jihâd", p. 393.
28. *Pays de l'islamisme* şi *pays de la guerre* (Caurroy, „Législation", IV/17, p. 218; Khadduri, *War and Peace*, p. 51).
29. *Bize göre temel kâide dünyanın iki „dâr" olduğudur: dârülIslam ve dârülharb* (Özel, *Islâm Hukuku*, p. 151).
30. Özel, *Islâm Hukuku*, p. 78. Astfel, pentru al-Shaybânî, principalele două criterii de care trebuia să se ţină seama pentru aprecierea statutului unui teritoriu erau: principele ce guvernează şi legile după care se conduce (Shaybânî, *Kitâb as-Siyar*, *cf.* Caurroy, „Législation", IV/17, p. 224).
31. Abel, „Dâr al-Islâm", p. 430.
32. Shaybânî, *Kitâb as-Siyar*, *cf.* Caurroy, „Législation", IV/17, p. 218.
33. Parvin, Sommer, „Dar al-Islam", pp. 4-5.
34. Boisard, *Islam*, p. 208; *Redhouse*, p. 272.
35. În traducerea lui Mehmed Mevkufati după tratatul lui Ibrahim al-Halebî, găsim *bizim dârımız* – „teritoriul nostru" (Mevkufati, *Şerh*, I, p. 336).
36. *...dâr Islâm'a* – „[intrând] în Casa Islamului" într-o culegere de *fetvâ*-le (Bianchi, „Fetvas", pp. 180-181).
37. Şükrullah, *Behcet-üt-Tevârih* [*Frumuseţea istoriilor*] (ANR, mf. Turcia, r. 55, c. 277, *cf.* Veliman, „Mircea", p. 426).
38. Ibn Kemâl, *Tevârih-i Âl-i Osman*, *cf.* Decei, „Mircea", p. 144.

Islamului[39]. Prin *dâr al-harb* erau definite zonele care nu intraseră, într-un fel sau altul, sub controlul Imperiului muhammedan sau statele ce nu încheiaseră vreun tratat de pace cu acesta. Pentru doctrinarii „războiului sfânt", în special hanefiţi, „Casa războiului" se identifica cu tot ce exista în afara „Casei Islamului". Shaybânî insista totuşi pe criteriul protecţiei credincioşilor: „Locul în care musulmanii sunt în pericol face parte din *dâr al-harb*"[40]. În izvoarele juridico-religioase otomane, *dâr al-harb* era formula cel mai des folosită pentru a desemna teritoriile aflate sub suveranitatea unui principe creştin. Ea era definită laconic de Mouradgea d'Ohsson, care traducea şi comenta tratatul hanefitului otoman Ibrahim al-Halebî (m. 1549): „nume general pentru toate ţările străine"[41]. În *fetvâ*-le, opoziţia dintre *dâr-ı harb* şi *dâr-ı Islâm* era marcată clar[42], ea lăsând urme şi în statutul celor care ar fi trecut dintr-o parte în alta, numit cu un termen modern „regimul străinilor". În actele de cancelarie şi în izvoarele narative otomane, statele europene erau caracterizate, cel mai adesea, prin atributule *küfr*, *küffar*, *kefere*: *dâr ül-kefere* („ţara necredincioşilor") la Şükrullah[43] şi Ibn Kemâl[44]; *diyâr-ı küffar* („ţinutul necredincioşilor") şi *diyâr-ı küfr* („teritoriul necredinţei") la Ibn Kemâl[45]; *kefere vilâyetlerinden* („din ţinuturile necredincioşilor")[46]; *kâfiristân* („ţara infidelilor")[47].

Începând cu secolul al XVI-lea, datorită unei tot mai largi recuperări a *siyar*-ului clasic, atributul *harbî* va fi utilizat din ce în ce mai des în documentele emise de cancelaria Divanului imperial (*kanunnâme*, *'ahdnâme*, *hüküm* etc.) şi în cronicile otomane. În consecinţă, întâlnim atât formula juridică clasică *dâr ül-harb* („Casa războiului")[48], cât şi alte expresii, precum: *diyâr-ı harbiyye* (tradusă „către ţinuturile duşmane")[49]. În *'ahdnâme*-lele din secolul al XVII-lea acordate statelor occidentale era folosită des formula *harbî vilâyet* (pl. *harbî vilâyetler*) pentru a desemna ţările care nu încheiaseră „tratate de pace" cu sultanul şi nu beneficiau de privilegii comerciale[50]. În cronicile osmane, această terminologie este utilizată mai mult sau mai puţin, în funcţie de gradul de pregătire al autorilor în domeniul dreptului islamic al popoarelor.

Regimul frontierei. Dâr al-djihâd. Ce statut avea zona care separa „Casa războiului" de „Casa Islamului"? – este o întrebare la care s-a încercat să se răspundă în textele juridice[51]. Hanefiţii – şi al-Shaybânî era unul dintre ei – considerau că aceste zone (munţi,

39. Abel, „Dâr al-harb", în *EI*-2, II, p. 129.
40. Shaybânî, *Kitâb as-Siyar*, *cf.* Caurroy, „Législation", IV/17, p. 218.
41. d'Ohsson, *Tableau*, V, p. 41.
42. *...dâr-ı harb'dan... dâr-ı Islâm'a çıkub* – „ieşind din Casa războiului [şi intrând] în Casa Islamului", într-o culegere de *fetvâ*-le (Bianchi, „Fetvas", pp. 180-181).
43. Şükrullah, *Behcet-üt-Tevârih* [*Frumuseţea istoriilor*] (ANR, mf. Turcia, r. 55, c. 277, *cf.* Veliman, „Mircea", p. 426).
44. Ibn Kemâl, *Tevârih-i Âl-i Osman* (ANR, mf. Turcia, r. 57, c. 31, *cf.* Veliman, „Mircea", pp. 410-411; *cf.* Decei, „Mircea", p. 144).
45. *Diyâr* – „ţinut", „ţară", „pământ" (*Redhouse*, p. 305). *Küfr* sau *küfür* – „infidelitate", „necredinţă" (*Redhouse*, p. 694). Ibn Kemâl, *Tevârih-i Âl-i Osman* (ANR, mf. Turcia, r. 57, c. 31, *cf.* Veliman, „Mircea", pp. 410-411; *cf.* Decei, „Mircea", p. 144, n. 1).
46. Veliman, *Documente turceşti*, doc. 73 (*hüküm* din 1146/1734).
47. *Redhouse*, p. 579.
48. Veliman, *Documente turceşti*, doc. 122 (*hüküm* din 1164/1750-1751).
49. Veliman, *Documente turceşti*, doc. 54 (*hüküm* din 1138/1726).
50. În *'ahdnâme* acordată Olandei în 1612 (Groot, *OEDR*, pp. 239-245).
51. Destinată a creşte continuu în perioada Califatului arab, *dâr al-Islâm* nu putea, teoretic, să aibă graniţe fixe. Preconizatul *djihâd* urma să schimbe permanent limitele lumii islamice. Practic, între cele două

ape etc.) nu făceau parte nici din *dâr al-Islâm*, nici din *dâr al-harb*, dar, pornind încă o dată de la criteriul asigurării protecţiei pentru musulmani, criteriu care definea poate cel mai bine statutul *dâr al-Islâm*, recomandau musulmanilor să privească zona de frontieră ca făcând totuşi parte din *dâr al-harb*[52]. Mai mult, zonele marcate de conflicte puternice şi permanente între musulmani şi nemusulmani făceau parte, conform izvoarelor istorice, din *dâr al-djihad* („Casa războiului sfânt")[53]. În perioada otomană, găsim situaţii similare. Astfel, Belgradul şi împrejurimile sale au căpătat acest apelativ în urma conflictelor dintre Imperiul otoman şi Ungaria, respectiv Imperiul habsburgic. Mehmed Reşid (m. 1735), referindu-se la conflictul austro-otoman de la sfârşitul secolului al XVII-lea – mai precis, la anul 1695 –, caracteriza şesul Belgradului printr-o formulă apărută în epoca expansiunii otomane spre centrul Europei: „Casa războiului sfânt" (*dâr al-djihâd*)[54].

Regimul juridic al mărilor. În textele juridice musulmane a apărut de asemenea problema statutului mărilor[55]. Făceau ele parte din „Casa războiului" sau din „Casa Islamului"? Distincţia fundamentală a fost operată între „mările exterioare" (ale căror ţărmuri aparţineau în parte musulmanilor, în parte *harbî*-ilor) şi „mările interioare" (înconjurate numai de teritorii musulmane sau ale căror strâmtori erau controlate de musulmani în caz că aceste mări ar fi fost legate de o mare exterioară)[56]. În aceste condiţii, „mările exterioare", la fel ca zonele de frontieră, nu făceau parte nici din *dâr al-Islâm*, nici din *dâr al-harb*. În schimb, „mările interioare" aparţineau de *dâr al-Islâm*. În secolele XV-XVIII, pentru otomani era important să definească statutul juridic al Mării Mediterane, Mării Egee, Mării Negre şi Mării Roşii, al strâmtorilor Bosfor, Dardanele şi Otranto. Marea Mediterană (*Ak Deniz*) a fost calificată fără discuţii o „mare exterioară", care nu aparţinea nici uneia din cele două zone invocate mai sus. În acest sens, „răspunsul" (*el-cevab*) dintr-o *fetvâ* (a cărei datare n-o cunoaştem) era foarte limpede: „Marea care se află dincolo de Dardanele este *dâr al-Islâm* sau *dâr al-harb?* Răspuns: Ea nu este nici una, nici alta"[57].

---

sfere exista o zonă, un „pământ al nimănui", pe care juriştii musulmani au teoretizat-o ca o frontieră permanent mobilă (*al-thughur*). O astfel de situaţie exista între *al-Andalus* (Spania musulmană) şi regatele creştine din nord sau, la celălalt capăt al lumii islamice, între Califatul arab şi Imperiul bizantin (M. Canard, „al-Awâsim", în *EI*-2, I, pp. 783-784; E. Honigman, „al-Thughur", în *EI*-1, IV, p. 777; Morabia, *Ğihad*, p. 135; Parvin, Sommer, „Dar al-Islam", p. 12; Watt, *Islamic Spain*, pp. 34-35).

52. Caurroy, „Législation", IV/17, pp. 224-225.

53. Astfel, ca urmare a expediţiilor anuale (*sa'ifa*) organizate împotriva creştinilor de către suveranii musulmani, Peninsula Iberică era cunoscută în lumea arabă a secolului al X-lea d.Chr. ca *dâr-ı djihâd* (Lévi-Provençal, *Espagne musulmane*, III, p. 79, n. 1; pp. 103, 465).

54. Mehmed Reşid, „Tarih", în *Cronici turceşti*, III, p. 180. De asemenea, Tunisul era caracterizat, în *'ahdname*-lele de la începutul secolului al XVII-lea, ca „teritoriu al războiului sfânt" (*dâr al-cihâd*).

55. În Europa secolului al XVII-lea şi-au făcut apariţia conceptele de *mare liberă* (*mare liberum*) şi *mare închisă* (*mare clausum*), Hugo Grotius scriind chiar o lucrare distinctă, intitulată *Mare liberum* (1609), pentru a legitima dreptul Provinciilor Unite de a face comerţ în zonele controlate de spanioli. De remarcat însă că, atunci când raporturile de forţe vor deveni favorabile olandezilor, aceştia vor milita pentru „mare închisă" în apele aflate sub stăpânirea lor. Fapt sesizat şi de ambasadorul englez la Haga, Sir George Downing, care îi acuza pe olandezi în timpul războiului anglo-olandez din 1665-1667 că doresc „*mare liberum* în mările britanice şi *mare clausum* pe litoralul Africii şi în Indiile Orientale" (Manolescu, *Relaţiile capitaliste*, pp. 100-104).

56. Caurroy, „Législation", IV/17, p. 225. Totuşi, Pélissié du Rausas afirma că, din punct de vedere juridic, o mare ce comunică cu o altă mare nu poate fi considerată o „mare interioară", dar poate fi definită ca o „mare închisă", în condiţiile în care toate ţărmurile ar fi stăpânite de un singur stat (Pélissié du Rausas, *Capitulations*, I, p. 137).

57. *Nétidjètu-l-fetava*, p. 143, *cf.* Caurroy, „Législation", IV/17, p. 225.

În schimb, Marea Neagră a avut o soartă disputată de-a lungul istoriei otomane. Ea devenise o „mare închisă"[58], făcând deci parte din *dâr al-Islâm*, după anul 1484, când Chilia şi Cetatea Albă fuseseră cucerite de Bayezid II[59], întrucât, deşi comunica cu o altă mare, strâmtorile Bosfor şi Dardanele se aflau sub controlul absolut al Porţii[60]. În aceste condiţii, libertatea navigaţiei pe Marea Neagră a devenit o problemă tot mai acută de-a lungul secolelor, o problemă legată strâns de regimul strâmtorilor Bosfor şi Dardanele[61]. Marea Roşie a devenit o „mare închisă", înglobată în „Casa Islamului", după anexarea Yemenului (martie 1539)[62]. Deciziile politice şi militare luate de otomani vin în sprijinul ideii că aceste zone erau considerate părţi componente ale „Casei Islamului"[63].

Djihâd ca *bellum justum*. Conflictele dintre musulmani

Pentru doctrinarii musulmani, problema *bellum justum* (acută pentru Occidentul medieval)[64] n-a constituit de fapt o „problemă". În teoria juridică, singurul război justificabil era *djihâd*-ul, deci războiul dus în folosul religiei şi comunităţii musulmane şi, eventual, acţiunile armate de reprimare a rebeliunilor[65]. O opinie avizată în acest domeniu a fost afirmată – ca de atâtea ori când am avut nevoie – de Dimitrie Cantemir: „Un *bellum justum* şi singurul legitim după maximele lor [ale otomanilor – n.m.] este războiul pentru propagarea religiei muhammedane; şi din contra, injust este războiul când prind armele pentru lăţirea imperiului sau augmentarea veniturilor statului. De unde se poate vedea... că turcii pot avea totdeauna pretext de a da războiului o culoare legitimă"[66].

---

58. Pornind de la aceste premise, Pélissié du Rausas aprecia – din perspectiva secolului al XX-lea – că Marea Neagră nu era, de drept, nici „mare interioară" (întrucât era legată de Marea Mediterană), nici „mare închisă" (întrucât ţărmurile nu mai aparţineau unui stat). În fapt însă intrarea prin Dardanele şi Bosfor se afla sub controlul strict al Porţii (Pélissié du Rausas, *Capitulations*, I, pp. 137-138).
59. Decei, *Imp. otoman*, p. 186.
60. Anthoine mergea chiar mai departe, afirmând: „Timp de trei sute de ani, adică de la cucerirea Caffei de către turci, în 1476 [de fapt, 1475 – n.m.], până la tratatul de la (Küçük-)Kaynarci, în 1774, numai ei [otomanii – n.m.] au navigat şi au făcut comerţ în Marea Neagră; ei au folosit-o ca pe propriul domeniu şi această [situaţie – n.m.] era legală, din moment ce toate teritoriile limitrofe le aparţineau" (Anthoine, *Essai historique sur le commerce et la navigation de la Mer-Noire, ou Voyages et entreprises pour établir des rapports commerciaux et maritimes entre les ports de la Mer-Noire et ceux de la Méditerranée*, 2e éd., Paris, 1820, p. 5).
61. H. Inalcık afirma că „în 1592 otomanii au închis Marea Neagră pentru străini" (Inalcık, *Ottoman Empire*, p. 132). Nuanţări şi dileme, în H. Inalcık, „The Question of the Closing of the Black Sea under the Ottomans", *Arheion Pontou*, 35, 1979, pp. 74-110.
62. Decei, *Imp. otoman*, p. 186.
63. Dintre acestea, Halil Inalcık invoca, în general, interzicerea, în 1109/1697, a demonstraţiilor de război în largul porturilor otomane (pe raza unei lovituri de tun), iar pentru Marea Egee, în special, interzicerea luptelor navale în timpul războiului de succesiune la tronul Austriei (mai precis, în anul 1159/1747) în partea de est a Mării Mediterane (respectiv la est de linia ce poate fi trasată din Moreea în Egipt, via Creta vestică) (Inalcık, „Imtiyâzât", p. 1211).
64. Despre conceptul de *război drept* în Occidentul medieval, vezi: R. Regnant, *La doctrine de la guerre juste de saint Augustin à nos jours, d'après les théologiens et canonistes catholiques*, Pedone, Paris, 1934; F.H. Russel, *The Just War in the Middle Ages*, 2nd edition, Cambridge University Press, Cambridge, 1977; Pippidi, *Război*, pp. 39-54.
65. Cl. Cahen, „Harb. II. Sous le califat", în *EI*-2, vol. III, p. 185.
66. Cantemir, *Imp. otoman*, I, p. 107, n. 4.

Deci, pentru musulmani, teoria *bellum justum* deriva direct din postulatul că în Islam nu putea fi dus alt fel de război în afara „războiului sfânt". Prin natura lui, *djihâd*-ul era un *bellum justum*. Din această cauză, teoretic, nu era necesară o justificare a războaielor declanşate împotriva *harbî*-ilor, atunci când aceştia respinseseră somaţia care le fusese adresată[67]. Odată ce un război pornit de otomani era definit ca „efort pe calea lui Allah" (*djihâd fi sebil-i Allah*), acesta îşi avea asigurată legitimitatea efectelor sale[68]: titlul de *gazî* pentru participanţi; calitatea de „martiri" (sing. *şehid*) pentru cei ucişi în timpul luptelor; „dreptul sabiei" asupra teritoriilor cucerite etc. Într-o *fetvâ* standard emisă în contextul conflictelor osmano-safavide din secolele XVI-XVII se preciza:

> Dacă vreun muhammedan – turc, arab sau oricare – din numărul celor care se numesc *sunni*, adică drept-slăvitori, *într-un război drept, adică făcut pentru înmulţirea credinţei*, va omorî un necredincios, deci un creştin sau iudeu şi mai cu seamă un închinător de idoli, acel muhammedan va fi *gazî*, adică un viteaz rânduit în rai. Dacă va fi ucis de inamic, atunci va fi *şehid*, adică mucenic, moştenind şi el raiul (subl.m.)[69].

Iată de ce prima condiţie impusă de doctrinari pentru ca prin *djihâd* statul islamic să-şi atingă ţinta (*pax islamica*) a fost exclusivismul: „Războiul contra necredincioşilor devenea singura formă de război concepută în Islam, căci, teoretic, Islamul trebuie să constituie o singură comunitate organizată sub o autoritate unică"[70]. *Djihâd*-ul urma să fie orientat numai în afara comunităţii musulmane şi a „Casei Islamului", căci el trebuia să urmărească asiduu realizarea scopului final, impunerea *şeri'at*-ului în „Casa războiului". Acesta era şi motivul pentru care declararea *djihâd*-ului în faţa comunităţii musulmane prin *fetvâ*-le nu era o regulă necesară şi obligatorie la otomani, în opinia lui Káldy-Nagy[71], care se referea însă la secolele XIV-XV. Ulterior, cu cât absenteismul şi lipsa de entuziasm pentru „războiul sfânt" vor fi mai prezente în mediul otoman, cu atât mai mult deţinătorii puterii vor face apel la argumentele juridico-religioase din doctrina *djihâd*-ului, argumente invocate cel mai convingător de *şeyh ül-Islâm*, pentru legitimarea declanşării războaielor şi mobilizarea trupelor otomane[72]. În aceste condiţii, orice victorie şi orice înfrângere ale armatelor musulmane erau puse pe seama voinţei lui Allah, ultima fiind atribuită adesea unei insuficiente fundamentări juridico-religioase a războiului. În viziune otomană, „...numai providenţa divină este autorul victoriilor" – spunea Cantemir[73]. De unde reacţia pe care o găsim în izvoarele otomane faţă de insuccesele armatelor musulmane: „Aşa a fost voia lui Allah" – ar fi spus Mehmed II după înfrângerea de la Belgrad din 1456[74]. Numai un război drept – cel dus împotriva necredincioşilor – putea asigura victoria, şi odată cu ea prăzi, teritorii şi robi. Şi numai un război nedrept – cel

67. Kháldy-Nagy, „Holy War", p. 471.
68. d'Ohsson, *Tableau*, V, p. 71.
69. Cantemir, *Sistemul*, p. 425.
70. Tyan, „Djihâd", p. 551; Morabia, *Ğihad*, p. 416.
71. Argument: în poruncile de mobilizare a supuşilor pentru războiul cu Imperiul habsburgic din toamna lui 1565 nu se găseşte nici o declarare a *djihâd*-ului (Káldy-Nagy, „Holy War", pp. 471-472).
72. Un caz găsim în noiembrie 1712, când „expediţia împotriva infidelilor" moscoviţi „urma ilustra *fetvâ* sau decizie pe care muftiul a dat-o" (poruncă din 20 noiembrie 1712 a sultanului către viziri, paşale şi bei în care le prezintă cauzele războiului cu Rusia şi le comunică mobilizarea şi adunarea trupelor la Adrianopole) (*Hurmuzaki*, VI, doc. LXVIII, pp. 132-133).
73. Cantemir, *Imp. otoman*, I, p. 107, n. 4.
74. Oruç Bin Adil, „Tarih", în *Cronici turceşti*, I, p. 59.

dus contra fraţilor musulmani – aducea cu el înfrângerea. Laonic Chalcocondil ne-a lăsat în acest sens un text semnificativ:

> Minunatule între oameni – îşi începea mama lui Uzun Hasan Bey discursul de împăcare în faţa lui Mehmed II Cuceritorul –, de ce vii aşa cu război împotriva noastră, care suntem de acelaşi neam?! Sau nu ştii că Furtunosul Bayezid, feciorul lui Amurat, păcătuind şi greşind cel mai mult în privinţa aceasta faţă de cei de un neam cu el, năprasnic l-a ajuns pedeapsa dreptăţii şi s-a prăpădit de mâna împăratului Temir?! Şi ţie, care până la acest pas ai umblat bine cu cei de un neam cu tine şi nimănui n-ai făcut rău ce nu se mai poate îndrepta, dumnezeu îţi trimite multă fericire din belşug; profetul dându-ţi acestea, pune sub mâna ta multă ţară înfloritoare şi oraşe şi împăraţi să-ţi fie supuşi şi robi. Şi acestea, tu le înţelegi bine, că-ţi este dat să faci cuceriri ca unul care până aici încă nu s-a semeţit faţă de oamenii lui, asuprindu-i... şi stăpânitorului puternic şi împăratului îi izbutesc toate, dacă sunt îmbinate cu dreptatea[75].

Kara-Çelebi-Zade (m. 1658) considera că motivul celor două înfrângeri ale lui Murad II în Ţara Românească consta în închiderea lui Vlad Dracul şi a fiilor săi „fără ca ei să fi săvârşit vinovăţii şi păcate". În plus, scopul pentru care sultanul a „ridicat steagul" fusese formulat, parţial, în discordanţă cu cerinţele doctrinei: „pentru războiul sfânt (*djihâd*) – dar, adăuga cronicarul otoman – şi pentru mărirea ţinuturilor sale"[76].

Legitimarea războaielor dintre musulmani în Islamul preotoman

Pentru ca tot potenţialul comunităţii musulmane să fie direcţionat împotriva *harbî*-ilor, inamicii din afara „Casei Islamului", se impunea interzicerea oricăror lupte între musulmani, căci, logic, doctrina nu putea concepe ca un grup de credincioşi să verse sângele altui grup de musulmani. Ruperea unităţii islamice încă de la mijlocul secolului al VIII-lea, cu apogeul proclamării califatelor independente de Bagdad în secolul al X-lea, a pus pe tapet problema calificării războaielor survenite în interiorul comunităţii musulmane[77]. Ideea esenţială a războaielor dintre musulmani era legitimitatea. Pe linia acesteia se înscriu toate aprecierile făcute de jurisconsulţi, indiferent de nuanţa religioasă. Era necesară justificarea revoltelor împotriva deţinătorilor puterii, dar, nu mai puţin, şi a expediţiilor de pedepsire iniţiate de suveranul musulman împotriva rebelilor.

Pentru shi'iţi[78], legitimarea luptelor dintre musulmani a fost o operaţiune simplă, întrucât cei ce respingeau învăţătura shi'ită erau calificaţi drept „infideli"[79]. Shaykh Mufid (m. 1022/1023 d.Chr.) a teoretizat chiar şi o a treia categorie de teritorii, numind-o *dâr al-imâm*, „ce cuprindea acele zone în care domina adevărata credinţă (shi'ismul), în timp ce *dâr al-Islâm* era alcătuită din teritoriile unde era practicat Islamul, altul decât shi'ismul"[80]. În virtutea spiritului de dreptate (invocat adeseori în textele shi'ite, alături de *djihâd*), lumea sunnită, fiind considerată responsabilă pentru persecuţiile suferite de adepţii lui

75. Chalcocondil, *Expuneri istorice*, p. 279.
76. Kara-Çelebi-Zade, „Ravdat ül-Ebrar", în *Cronici turceşti*, I, p. 544.
77. Tyan, „Djihâd", p. 551.
78. Pentru detalii, vezi A.K.S. Lambton, „A Nineteenth Century View of Jihâd", *SI*, XXXII, 1970, pp. 181-193; E. Kohlberg, „The Development of the Imami Shii Doctrine of Jihad", *ZDMG*, 126, 1, 1976, pp. 64-88.
79. Tyan, „Djihâd", p. 552.
80. Lambton, „Jihâd", p. 181.

Ali, al patrulea calif drept (656-661), a fost inclusă în categoria „disidentului", inamic intern. Era deci pe deplin legitim războiul dus împotriva musulmanilor sunniţi, situaţi – în viziunea învăţatului shi'it numit mai sus – în afara „Casei *imâm*-ului".

Pentru sunniţi, adepţi ai postulatului că Allah nu iubeşte dezordinea indiferent de persoana care o produce, definirea războaielor dintre musulmani drept *djihâd* a constituit o importantă dilemă. Condiţia primordială consta în aplicarea calificativului de „infideli" musulmanilor împotriva cărora se declanşau ostilităţile, întrucât numai împotriva „infidelităţii" (de tipul „încălcării cuvântului lui Allah") se putea duce „război sfânt". Deşi nu au respins total ideea *djihâd*-ului coercitiv[81], mai ales pentru justificarea acţiunilor represive ale autorităţii de drept[82], terminologia preferată de juriştii sunniţi pentru desemnarea luptelor intercomunitare rămâne totuşi *kitâl* („luptă") sau *harb*, pl. *hurub* („război")[83]. În acest sens, teoretizând luptele interne dintre membrii comunităţii musulmane (*Umma*), shafi'itul al-Maverdî (m. 1058) le numea „războaie de interes general" (*hurub al-masâlih*) şi le grupa în trei categorii: „În afara *djihâd*-ului contra politeiştilor, mai sunt trei feluri de războaie: împotriva apostaţilor, împotriva rebelilor şi împotriva răufăcătorilor"[84].

Apostat (*murtad*)[85] era musulmanul care şi-a renegat credinţa, cel ce, pe de o parte „îşi zice musulman", dar, pe de altă parte, admite dogme religioase deviate de la credinţa propovăduită de Muhammad[86]. Apostaţi erau şi cei care i-au insultat pe Profet[87], pe însoţitorii săi sau pe cei patru califi ortodocşi[88]. În ereziografia musulmană au fost introduse destule nuanţe. În acest sens, amintim clasificarea tradiţionalistului al-Baghdâdî (m. 1037), care opera o disjuncţie între „schismatici" şi „apostaţi". În prima categorie, intrau shi'iţii, kharidjiţii, mu'taziliţii, secte care se detaşaseră de Islam prin unele „inovaţii", dar nu deviaseră atât de grav precum unele grupuri extremiste şi unii sufişti, ce au fost incluşi în categoria „apostaţilor"[89]. O definiţie autorizată găsim la al-Maverdî:

> Se numesc apostaţi cei care, fiind musulmani în mod legal, fie din naştere, fie în urma convertirii, încetează a mai fi... Cei ce renunţă la Islam pentru a îmbrăţişa o altă religie... nu pot rămâne la noua lor credinţă, având în vedere că recunoaşterea adevărului înseamnă [totodată – n.m.] supunerea la prescripţiile care emană de la acesta. De altfel, Trimisul lui Allah a zis: „Ucideţi-l pe cel care îşi schimbă religia"[90].

Odată intraţi în comunitatea musulmană, prospăt-convertiţii puteau ieşi din *Umma* prin apostazie, adică prin renegarea publică a credinţei islamice (în arabă *ridda*, în turco-osmană *riddet*)[91]. În Islamul timpuriu, apostazia s-a manifestat, practic, prin refuzul

81. A. Morabia a consacrat un capitol aparte *djihâd*-ului coercitiv, încadrat de autor în categoria *djihâd*-ului intern (Morabia, *Ğihad*, pp. 488-502).
82. Morabia, *Ğihad*, p. 491.
83. Tyan, „Djihâd", p. 551.
84. Mawerdi, *Statuts*, p. 109.
85. În turcă, *mürted*. Despre apostaţi, al-Shaybânî ne oferă detalii abundente în *Kitâb as-Siyar*, vol. III, pp. 410-509. Vezi şi Halebî, *Mülteka*, 2 cild, pp. 617-624 (subcapitolul „Mürtedler").
86. Akbar (1556-1605), împăratul mogul al unei Indii parţial musulmane, a fost acuzat de apostazie, întrucât a abolit *djizya* şi a manifestat o toleranţă religioasă care a dus la reînvierea unor practici hinduse (A. Ahmad, „Akbar, hérétique ou apostat?", *JA*, 1, 1961, pp. 21-39).
87. Abu Yusuf, *Kitâb*, p. 281.
88. Laoust, *Ibn Batta*, p. 65.
89. Laoust, „Hérésiographie", p. 167.
90. Mawerdi, *Statuts*, p. 109.
91. *Redhouse*, p. 959.

de a achita impozitele prescrise de *şeri'at*, în special *zakât*, şi de a se supune agenţilor puterii centrale. În acest fel s-a făcut simţită apostazia în timpul lui Abu Bakr (632-634), care a trebuit să declanşeze adevărate „războaie ale apostaziei" (*hurub ar-ridda*) împotriva triburilor din Yemen, ce tergiversau între Islam şi idolatrie[92]. Atitudinea *Ummei* faţă de apostaţi trebuia să fie la fel de dură ca şi cea manifestată în primele ceasuri ale Islamului faţă de arabii idolatri. Apostaţii nu aveau de ales decât între două posibilităţi: revenirea la Islam sau moartea, iar pentru atingerea acestui scop suveranul musulman trebuia să conducă împotriva lor un „război permanent"[93]. În dreptul islamic s-a mers până la afirmaţia că *djihâd*-ul împotriva infidelilor din *dâr al-harb* putea, chiar trebuia (după al-Shafi'i) să fie amânat, pentru ca mai întâi să fie înăbuşită apostazia[94].

În legătură cu avertizarea renegaţilor înainte de a-i combate, Abu Yusuf Ya'kub (m. 798), discipol al lui Abu Hanifa, trecea în revistă opiniile unor jurisconsulţi care l-au precedat, citând atât pe cei ce susţineau că apostaţii aveau dreptul să fie somaţi[95], cât şi pe cei care, din contra, negau această obligaţie[96]. Majoritatea învăţaţilor s-au pus de acord asupra pedepsei cu moartea pentru apostazia voluntară a unui musulman major şi în deplinătatea facultăţilor mentale, în cazul în care acesta nu revenea la Islam în timpul celor trei zile acordate pentru pocăinţă[97]. Existau şi nuanţe. Astfel, în cazul în care musulmanii apostaţi se converteau înainte de sosirea trupelor pentru represalii, acestora li se ierta viaţa, li se oferea libertatea şi nu li se confisca avutul. Dacă însă se converteau după ce fuseseră învinşi, numai bărbaţii puteau fi lăsaţi liberi, femeile şi copiii lor devenind sclavi. Să notăm că în practică sancţiunile erau diferenţiate şi mai puţin severe, în funcţie de locul pe care apostaţii îl ocupaseră în comunitate.

Rebelii erau, după definiţia lui Ibrahim al-Halebî (tradus de d'Ohsson), „cei care se răscoală contra autorităţii suveranului, care rezistă la ordinele sale sau care atacă posesiunile sale cu mâna înarmată"[98]. De remarcat că, la fel ca în Evul Mediu creştin, şi în lumea musulmană, cei care apostaziau sau se ridicau împotriva ordinii de drept a statului erau incapabili să gândească în afara termenilor coranici. De exemplu, cei care s-au răsculat în vremea primului calif drept, Abu Bakr, s-au proclamat profeţi şi au încercat să producă revelaţii coranice[99]. Ulterior, doctrinele inventate de cei care se ridicau împotriva autorităţii de drept se structurau în jurul dreptului imprescriptibil de a răsturna suveranul vinovat de a fi trădat însemnele religiei. Au apărut, astfel, teorii de tipul „răscoalei pentru cauza lui Allah" sau „demonstraţia insubordonării"[100].

92. Morabia, *Ğihad*, pp. 113-116.
93. d'Ohsson, *Tableau*, V, p. 69. „Dar, dacă cineva se întoarce de la Allah şi Profetul Său şi Cărţile Sale şi Calea Sa, atunci declarăm război împotriva voastră fără limită, pentru că Allah nu iubeşte trădătorii" – scria at-Tabarî (at-Tabarî, *Ta'rîkh al-rusul wa'l mulûk*, Leiden, 1879-1901, vol. I, p. 2675).
94. Morabia, *Ğihad*, p. 501.
95. Conform *sunnei* Profetului, renegatul trebuia somat de trei ori (Abu Yusuf, *Kitâb*, p. 275).
96. Urmând tradiţia: „Pe cel care îşi schimbă religia, tăiaţi-l" (Abu Yusuf, *Kitâb*, p. 275).
97. Această pedeapsă urma să fie aplicată numai bărbaţilor; femeile şi copiii erau transformaţi în sclavi, chiar dacă reveniseră la Islam (Abu Yusuf, *Kitâb*, p. 198). Vezi şi Morabia, *Ğihad*, pp. 400-401.
98. d'Ohsson, *Tableau*, V, p. 101.
99. Watt, *Islam*, p. 58.
100. Morabia, *Ğihad*, p. 497.

Legitimarea războaielor dintre otomani şi alţi principi musulmani

În practica otomană, confruntările cu principii anatolieni din secolele XIV-XV[101], cu Egiptul mameluc[102] şi, apoi, seria lungă de războaie cu Iranul safavid din secolele XVI-XVII au impus sultanilor şi *ulema*-lelor justificarea necesară. În general, toţi musulmanii au conştientizat că aceste conflicte între fraţi de aceeaşi credinţă erau contrare *şeri'at*-ului şi, implicit, ideii de *gazâ*[103]. Astfel, otomanii erau acuzaţi adeseori de emirii anatolieni atacaţi că încălcau prevederile legii sfinte, conform căreia luptele dintre musulmani erau interzise, motiv dublat, când era cazul, de interdicţia divină de a încălca cuvântul dat. Astfel, în timpul asediului oraşului Sinop, din 1461, emirul din Kastamonu îi replica marelui vizir otoman Mahmud Paşa (857-871/1453-1466): „Dar, o, Machmut, împăratul trebuia să meargă cu război asupra duşmanilor profetului, şi nu asupra celor de acelaşi neam şi aceeaşi credinţă! Căci nu e cu lege să vie şi să desfiinţeze mai întâi pe un bărbat de acelaşi neam şi legat printr-un tratat de pace, fără să fi fost vinovat de vreo nedreptate..."[104]. Cu puţin timp înainte se exprimase o părere similară în momentul negocierilor de pace dintre emiratul Akkoyunlu şi sultanul otoman: „Şi tu nu faci bine cu noi, ăştia care suntem de acelaşi neam cu tine şi slujitori ai profetului, în seama căruia soarta a lăsat paza învoielilor făcute"[105]. Un izvor de primă mână pentru concepţia otomană despre războaiele dintre musulmani este „scrisoarea" din 1474 a lui Mehmed II către sultanul Husayn Bâykarâ (m. 911/1506) din Khorasan[106], în care, anunţându-i victoria repurtată asupra lui Uzun Hasan Bey, sultanul otoman regreta că fusese silit să lupte împotriva unui „principe musulman": „...obiceiul familiei mele de rang înalt era de a lupta cu duşmanii necredincioşi şi de a înfrunta infidelii impuri. Iată de ce a renunţa la tradiţia strălucită a strămoşilor noştri şi a urî un principe musulman îmi pare a fi în afara moralei cavalereşti şi a solidarităţii între oameni"[107]. Este şi motivul pentru care cucerirea unor emirate anatoliene, precum Hamîd sau Germiyân, era catalogată drept „anexare paşnică" de cronicarii din secolul al XV-lea, care, probabil, doreau o mascare a adevărului care contravenea *şeri'at*-ului[108].

În aceste condiţii, principalele argumente juridico-religioase folosite de otomani pentru legitimarea războaielor cu alţi principi musulmani au fost: a) acuzarea de trădare a „războiului sfânt"; b) afirmarea primordialităţii în lumea islamică şi a calităţii de moştenitori

101. Cele mai semnificative momente, în ordine cronologică, au fost: 1443-1444, între Murad II şi Karamanoğlu Ibrahim Bey (1423-1464), emirul din Karaman; 1461, între Mehmed II şi Isfendiyâroğlu Ismail Bey, emirul din Ķastamonu (şi Sinop); 1466, între Mehmed II şi emiratul de Karaman; 1473-1474, între Mehmed II şi Uzun Hasan, emirul din Akkoyunlu.
102. Mai întâi, războiul dintre anii 1484 şi 1491, între Bayezid II şi sultanul mameluc al-Aşraf Saif ad-Din Kâytbây (1468-1496), încheiat cu pacea din mai 1491 (Inalcık, *Ottoman Empirre*, p. 31; Decei, *Imp. otoman*, p. 142). Apoi, campania decisivă a lui Selim I din 1516-1518, cu victoriile de la Mardj-i Dâbik (24 august 1516) şi Rîdânîya, lângă Cairo (22 ianuarie 1517), în urma cărora teritoriile cucerite au fost transformate în provincii otomane (Inalcık, *Ottoman Empire*, pp. 33-34; Decei, *Imp. otoman*, pp. 152-154).
103. Gaziii erau opriţi şi de codul „cavaleresc" (ar. *futuwwa*) de a lupta cu alţi gazii şi împotriva altor grupuri de musulmani (Sugar, *Southeastern Europe*, p. 15; Wittek, „Turcs de Roum", p. 312).
104. Să subliniem însă că Ismail Bey invoca şi respectarea tratatelor: „Eu unul n-am făcut nici o nedreptate faţă de împărat şi nici tratatul de pace nu-l calc" (Chalcocondil, *Expuneri istorice*, pp. 276-277).
105. Vorbele sunt atribuite mamei lui Uzun Hasan Bey (Chalcocondil, *Expuneri istorice*, p. 279).
106. Text osman în Feridun, *Münşe'ât*, I, pp. 283-285.
107. Mokri, „Farmân", p. 75.
108. Imber, „Paul Wittek's", pp. 70-71.

ai selgiuchizilor; c) calificarea safavizilor drept „necredincioşi" (*kâfîrler*) şi „eretici" (*mülhidler*).

Acuzarea de trădare a „războiului sfânt". Fie când declanşau ostilităţile, fie mai ales când erau atacaţi de emirii musulmani din Anatolia (iar ulterior, de mameluci sau de safavizi), pentru legitimarea războaielor cu alţi musulmani, otomanii lansau în interiorul lumii islamice, cel mai adesea prin *fetvâ*-le, acuzaţia de trădare a *djihâd*-ului, dus numai şi numai de ei împotriva popoarelor creştine din Balcani, şi de sprijinire a inamicilor Islamului[109]. Astfel, pentru cronicarul Ahmedî a fost relativ uşor să justifice răspunsul armat al lui Murad I la atacurile iniţiate de emirii turcomani, în frunte cu Karamanoğlu, catalogându-i pe aceştia „fraţi rebeli" care împiedicau desfăşurarea „războiului sfânt" împotriva bizantinilor[110]. În acelaşi spirit ne înfăţişează Ruhî[111] – la fel ca alţi cronicari otomani – acest moment din domnia lui Murad I, care, intenţionând să treacă în Rumelia în scopul unei „expediţii sfinte" (*gazâ*) în Serbia şi Ungaria, lua cunoştinţă de planul beilor musulmani din Anatolia de a ataca Brusa. În consecinţă,

> ...sultanul Murad Han Întâiul a cerut lămuriri de la *ulema*-lele şi învăţaţii vremii în această problemă fundamentală: ce este mai folositor: să faci mai întâi *gazâ* sau să respingi duşmanul? (*Gazâ etmek evvelâ midir? Yahud düşmen def' etmek enfa dır?*) În cele din urmă, *ulema*-lele cele onorabile şi învăţaţii cei mari au răspuns în acest chip: *este preferabilă respingerea duşmanului decât războiul sfânt* (*gazâdan ise def-i düşman yeğrekdür*). Pentru că *ulema*-lele au spus aşa, [sultanul] a amânat *gazâ*-ua şi, trimiţând cărţi în toate părţile, a strâns oşteni din ţinuturile aflate în părţile stăpânite [de el] (subl.m.)[112].

Lupta dusă împotriva coreligionarilor musulmani care i-au împiedicat pe gazii să-şi îndeplinească datoria de a purta „război sfânt" era, astfel, consacrată juridico-religios, devenind o necesitate şi o obligaţie religioasă. Mai mult, în viziunea lui Şükrullah, dacă *gazâ*-ua era o obligaţie colectivă a musulmanilor, lupta împotriva atacatorilor – fie ei şi musulmani – era o obligaţie individuală a sultanului otoman[113].

Să mai notăm, pornind de la textul citat mai sus, că în secolul al XV-lea cronicarii otomani au manifestat rezerve în folosirea termenul *gazâ* pentru desemnarea acţiunilor armate îndreptate împotriva emirilor anatolieni. Pe de altă parte, observăm căderea *gazâ*-lei, aici o „expediţie sfântă" ofensivă, pe plan secundar şi transformarea ei în război defensiv, în caz de agresiune din spate. Să subliniem totuşi că notaţiile formale făcute pe marginea acestui text nu trebuie să ne inducă în eroare asupra conjuncturilor politico-militare reale. În ultimă instanţă, Murad I nu a amânat *gazâ*-ua pentru că aşa au statuat învăţaţii otomani (deşi, formal, el a ţinut să aibă şi avizul acestora), ci pentru că, din punct de vedere strategic, nici un conducător militar nu declanşează o ofensivă armată în condiţiile unui atac din spate. De altfel, atunci când era vorba de un contraatac al otomanilor împotriva emirilor anatolieni, cronicarii bizantini din veacul al XV-lea invocau cel mai adesea aceste raţiuni strategice şi mai puţin prescripţiile religioase. În acest sens, încă din 1459-1460, Mehmed II îl acuza pe emirul din Akkoyunlu: „Dar, dacă cineva este arătat că greşeşte

109. Inalcık, *Ottoman Empire*, p. 14.
110. Wittek, „Turcs des Roum", p. 312.
111. H. Inalcık îl numeşte Pseudo-Ruhî, dar J.H. Mordtman atribuie textul lui Ruhî (Inalcık, „Edirne", pp. 200-201).
112. *Apud* Inalcık, „Edirne", p. 200.
113. Şükrullah, „Behcet üt-tevarih", în *Osmanh Tarihleri*, p. 55; Imber, „Paul Wittek's", pp. 71-72.

faţă de cei de un neam cu el, neapărat acel cineva ia drumul mărturiei pentru aceasta şi se apără de cel care-l atacă. Şi eu unul doar am făcut aceasta şi i-am spus mai întâi să nu aducă neajunsuri ţării mele; dar el nici nu s-a înfrânat deloc şi nici n-a încetat să mă atace şi să mă supere"[114].

În schimb, în izvoarele otomane, principiul de strategie militară amintit mai sus, care îl va face pe Bayezid I să renunţe în 1391 la o expediţie ofensivă, de data aceasta împotriva unui principe musulman, emirul din Kastamonu, în folosul uneia defensive, de apărare a frontierei pe Dunăre, a fost completat cu prescripţiile juridice necesare: „...prin ilustra poruncă a *şeri'at*-ului şi prin sentinţa religioasă (*fetvâ*) purtătoare de înţelepciune şi noroc – scria Idris Bitlisi –, [sultanul – n.m.] a dat întâietate, faţă de plecarea în Kastamonu, întăririi hotarului islamic şi înlăturării supărărilor pricinuite de necredincioşii cei plini de ură"[115]. Era vorba, conform lui Idris Bitlisi, de „plecarea sa [a sultanului – n.m.] în Ţara Românească (Eflâk) cu gândul să facă o expediţie sfântă (*gazâ*)"[116], împotriva lui Mircea cel Bătrân, care devastase anterior cuibul de *akıncı*-ii de la Karînovasî[117]. În 1443-1444, va fi rândul lui Murad II să ceară *fetvâ* pentru legitimarea luptei cu emirul din Karaman, Ibrahim Bey (1423-1464), care, aflând de expediţia lui Iancu de Hunedoara, atacase teritoriile otomane. „Consultaţia juridică" emisă de trei din cele patru *ulema*-le cărora li se ceruseră avizul îl acuzau pe Karamanoğlu de trădarea „războiului sfânt" prin alianţă cu necredincioşii (Ungaria şi Serbia) şi, în consecinţă, legitimau războiul, ba chiar avizau şi uciderea sa[118].

În 1461, după Laonic Chalcocondil, faţă de afirmaţiile căruia ne manifestăm rezervele de rigoare, otomanii au încercat iniţial să-l învinuiască pe emirul Isfendyâroğlu Ismail Bey – ca parte a legitimării anexării principatului Kastamonu (şi a cetăţii Sinop) – de alianţă cu Uzun Hasan, acţiune echivalentă cu trădarea „războiului sfânt" dus de Mehmed II împotriva necredincioşilor din Balcani: „O, fecior al lui Schender – îl apostrofa marele vizir Mahmud Paşa –, tu cobori doar dintr-un neam strălucit de turci şi pe împărat îl ştii că, fiind din neamul acesta, nu conteneşte să se războiască întruna cu duşmanii profetului nostru Mohamed. De ce nu vrei să stai liniştit..."[119]. Cum această acuzaţie nu rezista, Mehmed II îi va propune un schimb de teritorii, Sinopul contra unei „ţări... în Europa"[120], recunoscând – după Critobul din Imbros – că „nu avea nici o pricină de învinuire asupra lui Ismail, ţinea însă foarte mult la Sinop"[121]. Din perspectiva secolului al XVI-lea, Kemalpaşazade (m. 1535), *şeyh ül-Islâm*, dar şi cronicar, l-a lăsat pe însuşi Mehmed II

114. Chalcocondil, *Expuneri istorice*, p. 280.
115. Idris Bitlisi, „Heşt Behişt", în *Cronici turceşti*, I, p. 157.
116. Idris Bitlisi, „Heşt Behişt", în *Cronici turceşti*, I, p. 156.
117. Pentru detalii şi cronologie: A. Decei, „Expediţia lui Mircea cel Bătrân împotriva acîngiilor de la Karinovasi (1393)", *RER*, I, 1953, pp. 130-151 (şi în Decei, *RRO*, p. 140-155); A. Decei, „Două documente turceşti privitoare la expediţiile sultanilor Baiazid I şi Murad al II-lea în ţările române", *RRH*, XIII, 3, 1974, pp. 395-413 (şi în Decei, *RRO*, pp. 209-222); Gemil, *Românii şi otomanii*, pp. 69-85).
118. Aurel Decei afirma că cei patru învăţaţi aparţineau şcolii juridice hanefite. De remarcat că a patra *ulema* aviza doar ca Ibrahim Bey să se pocăiască şi să se alăture *gazâ*-lelor purtate de otomani împotriva necredincioşilor (Decei, *Imp. otoman*, pp. 90-92).
119. Şi urmează o serie de promisiuni, făcute pentru a-l convinge pe emir să predea Sinopul în mod paşnic (*sulhen*), ceea ce s-a şi întâmplat până la urmă, Ismail Bey primind în schimb *sancak*-ul Filibe (Filipopole) din Rumelia (Chalcocondil, *Expuneri istorice*, p. 276; Decei, *Imp. otoman*, p. 121).
120. Skopje, conform lui Critobul; Filipopole, după Chalcocondil şi Ducas (Critobul, *Mehmed II*, V, 3/7, p. 276; Chalcocondil, *Expuneri istorice*, p. 276; Decei, *Imp. otoman*, p. 121).
121. Critobul, *Mehmed II*, V, 3/7, p. 276.

să-şi legitimeze expediţia împotriva emiratului Akkoyunlu din 1473 şi înfrângerea lui Uzun Hasan Bey la Otlukbeli (11 august 1473): pedepsirea unui musulman care l-a determinat să-şi neglijeze pentru o vreme *gazâ*-lele împotriva creştinilor din Balcani[122].

Afirmarea primordialităţii în lumea islamică şi a calităţii de moştenitori ai selgiuchizilor. Mai greu a fost pentru otomani să legitimeze expediţiile declanşate pentru cucerirea emiratelor turcomane din Asia Mică. A făcut carieră atitudinea cronicarului Ahmedî faţă de expediţiile lui Bayezid I (1389-1402) împotriva principatelor musulmane din Anatolia. Blamându-le, Ahmedî îl acuza pe sultan de abandonarea „războiului sfânt", îi refuza titlul de *Gazî* şi, în consecinţă, considera înfrângerea de la Ankara o pedeapsă divină[123]. Ulterior, însă, cronicari otomani din veacul al XVI-lea l-au numit fără reticenţă „sultanul cel cu credinţa dreaptă" sau „sultan *gazî*"[124].

Dorinţa sultanilor otomani de a-şi întinde stăpânirea efectivă asupra întregii Anatolii, în care se aflau însă fraţi în credinţă, şi necesitatea de a evita învinuirile au impus găsirea unei noi legitimări pentru războiele cu musulmanii. Astfel, în vremea lui Murad II (1421-1451) va prinde contur un arbore genealogic solid, conform căruia „Casa lui Osman" (*Âl-i Osman*) se trăgea din Oguz Han, strămoşul neamului oguzilor[125]. În consecinţă, pretenţiile sultanilor otomani la suveranitate asupra lumii islamice erau considerate pe deplin întemeiate, dinastiile turcomane din Anatolia fiind inferioare celei otomane, „aşa cum se deosebeşte marea de cer" (*gökle denizin arasında fark olduğu gibi*) – după formula lui Şükrullâh[126]. Ulterior, în contextul conflictului cu mamelucii pentru sudul Anatoliei şi al cuceririi emiratului Karaman (cu extinderea influenţei în emiratul Dûlkâdir), sultanul Mehmed II, în calitate de conducător al „războiului sfânt", şi-a afirmat deschis dreptul de stăpânitor al teritoriilor care aparţinuseră sau mai aparţineau principatelor turcomane[127]. Pe de altă parte, otomanii se considerau – şi Mehmed Neşri este unul din cei care consemnează această idee[128] – singurii moştenitori legali ai fostului Imperiu selgiuchid, având tot dreptul la reluarea în stăpânire, fie şi prin război împotriva unor fraţi musulmani, a teritoriilor „uzurpate" de emirii anatolieni[129].

Calificarea safavizilor drept „necredincioşi" (kâfirler) *şi „eretici"* (mülhidler). Punctul culminant pentru otomani în ideologia războaielor cu musulmanii a fost atins în timpul

122. Gemil, *Românii şi otomanii*, p. 146.
123. Comentând domnia lui Bayezid I, Paul Wittek – conform viziunii sale asupra locului şi rolului ideologiei „războiului sfânt" în formarea statului otoman – aprecia că, „într-adevăr, la o sută de ani după apariţia statului otoman, ideea de *ghâzî* a fost vizibil abandonată" (Wittek, „Turcs de Roum", p. 312).
124. Idris Bitlisi, „Heşt Behişt", în *Cronici turceşti*, I, pp. 157, 159.
125. Una din primele scrieri care acreditau descendenţa otomanilor din neamul oguzilor (cel mai vechi dintre turci), tribul *kayı* (cel mai respectat din neamul oguzilor), a fost *Selcük-nâme* (sau *Tevârih-i Âl-i Selçük*) de Ali Yazıcioğlu (m. 1451) (*Crestomaţie turcă*, pp. 23-50; Gemil, *Românii şi otomanii*, p. 106 şi n. 249).
126. Expresia ar fi fost rostită de Mirza Cihânşah, emirul din Karakoyunlu, în anul 852/1449, comparând descendenţa sa din Deniz Han cu cea a lui Murad II din Gök Han: „Familia sultanului Murad, fratele meu, este mai veche decât familia noastră" (*Kardeşim Sultan Murad'ın nesebi bizim nesebimizden ağadır*) (Şükrullah, „Behcet üt-tevarih", în *Osmanlı Tarihleri*, p. 51). Vezi şi Imber, „Paul Wittek's", pp. 70-71.
127. Inalcık, *Ottoman Empire*, p. 31.
128. *Neşri Tarihi*, I, p. 52.
129. Imber, „Paul Wittek's", p. 72.

luptelor cu iranienii safavizi[130]. Este vorba de conflictul declanşat la începutul secolului al XVI-lea, când Isma'îl I (1502-1524), întemeietorul dinastiei safavide, punea bazele unui nou stat iranian centralizat şi ridica shi'ismul la rang de religie oficială, ameninţând direct atotputernicia sultanilor otomani în lumea musulmană şi integritatea Imperiului otoman[131].

În aceste condiţii, sultanii otomani, începând cu Selim I (1512-1520), vor cere cu insistenţă *şeyh ül-Islâm*-ilor să legitimeze declanşarea ostilităţilor împotriva unui grup de musulmani, respectiv a Iranului şahilor safavizi. De subliniat că ostilitatea reciprocă dintre otomani, sunniţi în lege, şi safavizii shi'iţi era exprimată cel mai des şi extrem de virulent chiar în *fetvâ*-lele emise de „muftii ambelor ţări", acte juridice foarte importante pentru dreptul islamic al popoarelor[132]. Prima *ulema* otomană antrenată în acest proces de legitimare a fost Nûru-dîn Hamza Şaru Görez, care a emis o *fetvâ* pentru a justifica masacrarea a 40.000 de *kızılbaş*[133], partizani ai safavizilor din estul Anatoliei, şi ulterior războiul cu şahul Isma'îl I[134]. Această „consultaţie juridică" a fost emisă la cererea lui Selim I (pe atunci încă *şehzâde*) adresată în 1511/1512 tuturor *ulema*-lelor şi *şeyh ül-Islâm*-ului. În consecinţă, *müfti*-ul amintit mai sus i-a declarat pe shi'iţi şi pe simpatizanţii lor eretici (*mülhidler*), răufăcători (*ehl-i fesâd*) sau chiar necredincioşi (*kâfirler*). Calificarea acestora ca „apostaţi" însemna, conform textelor juridice, aplicarea pedepsei cu moartea, considerată „o necesitate şi o obligaţie sfântă" (*vacib ü farz*). Acţiunile lui Selim I erau deci legitimate cu argumente din tratatele de drept islamic. Dar iată o parte din text:

> După prescripţiile *şeri'at*-ului şi după ceea ce se consemnează în cărţile noastre, noi dăm o *fetvâ* conform căreia (*kızılbaşii* al căror şef este *Erdebîl oğlı Isma'îl*) sunt necredincioşi şi eretici (*tâ'ife kâfirler ve mülhidlerdür*). Cei care dovedesc o înclinare către ei, acceptându-le religia goală de sens, sau îi vor ajuta, aceia vor fi de asemenea necredincioşi şi eretici (*anlar dahi kâfirler ve mülhidlerdür*). Este o necesitate şi o obligaţie sfântă (*vâcib ü farz*) ca să le fie masacrate şi împrăştiate comunităţile... Condiţia lor este mai dură şi mai destestabilă decât cea a necredincioşilor (*bunlarun hâli kâfirler hâlinden esedd ü ekbahdur*). Căci ei sunt impuri (*murdâr*)...

130. La începutul secolului al XVI-lea, între Selim I şi şahul Isma'îl (Decei, *Imp. otoman*, pp. 145-146); 1533-1536, expediţia lui Süleyman Kanunî împotriva lui Tahmasp I (Decei, *Imp. otoman*, pp. 180-182); 1548-1555, între aceiaşi suverani, cu expediţia sultanului din 1553-1554 la Nahcevan, război încheiat cu pacea din 29 mai 1555 (Decei, *Imp. otoman*, pp. 193-196); războiul dintre 1578 şi 1590, considerat de Braudel „marele viraj al Turciei" către Asia (Decei, *Imp. otoman*, pp. 247-257; Braudel, *Mediterana*, VI, pp. 43-54). În secolul al XVII-lea: războiul dintre 1602 şi 1612, între Ahmed I şi Abbâs I (1588-1629) (Decei, *Imp. otoman*, pp. 308-312); 1616-1618, cu înfrângerea otomanilor la „Podul Rupt" (Decei, *Imp. otoman*, pp. 313-314); între Murad IV (1623-1639) şi şahii Abbâs I cel Mare şi Sâfi I (1629-1642), cu expediţiile personale ale sultanului otoman din 1635 şi 1638 (Decei, *Imp. otoman*, pp. 343-367).

131. Despre acest moment, fundamentală este sinteza lui J.L. Bacqué-Grammont, *Les Ottomans, les Safavides et leurs voisins. Contribution à l'histoire des relations internationales dans l'Orient islamique de 1514 à 1524*, Nederlands Historisch-Achaelogisch Instituut te Istanbul, 1987. Vezi şi Aubin, „Safavides", p. 243; I. Melikoff, „Le problème kızılbaş", *Turcica*, 6, 1975, pp. 49-67; I. Beldiceanu-Steinherr, „Le règne de Sélim I", *Turcica*, 6, 1975, pp. 35-48.

132. Braudel afirma că „religia îşi are rolul ei în orice război între turci şi persani" (Braudel, *Mediterana*, VI, p. 48).

133. Prin *kızılbaş* („cap roşu") era desemnată iniţial o sectă religioasă de tentă shi'ită din estul Anatoliei, dar ulterior otomanii au extins această denumire şi la shi'iţii din Iran (I. Melikoff, „Le problème kizilbaş", *Turcica*, 6, 1975, pp. 49-67).

134. Mélikoff, „Kızılbaş", p. 51, n. 3; Bacqué-Grammont, *Ottomans-Safavides*, pp. 51-52; Káldy-Nagy, „Holy War", p. 471.

Pe scurt, aceşti oameni sunt, pe de o parte, necredincioşi şi eretici, iar pe de altă parte, răufăcători. Din aceste două motive, ei trebuie să fie omorâţi (*bi-l-cümle bu tâ'ife hem kâfirler ve mülhidlerdür ve hem ehl-i fesâddur. Iki cihetden katl vâcibdür*)[135].

În procesul de legitimare cu argumente religioase a „războiului sfânt" dus de otomani împotriva safavizilor shi'iţi a fost antrenat şi marele muftiu Kemalpaşazade (m. 1535), care într-un „tratat" (*Risâle*) religios îi blama pe *râfîzî* (schismatici, eretici, shi'iţi)[136] şi doctrinele lor sectare[137]. Îi va urma Ebussuud Efendi, care, într-o *fetvâ* din 1548, nu făcea deosebire între apostaţii şi kharidjiţii din vremea primilor califi ortodocşi (Abu Bakr, 'Alî) şi *kızılbaş*-ii turcomani sau iranieni[138], catalogându-i drept „eretici" şi „necredincioşi". Conform unei alte *fetvâ*-le a lui Ebussuud Efendi, numită de Paul Rycaut „anatemă", dacă evreii şi creştinii mai puteau spera să devină buni musulmani prin convertire, în schimb „persanii" nu aveau nici măcar această şansă[139]. De altfel, trebuie să subliniez că observatorii europeni par a fi uimiţi de ura de moarte ce domnea între „turci" şi „persani"[140]. Dimitrie Cantemir consemna şi el un asemenea text, în care se promitea unui otoman (sunnit) care ucidea în luptă un safavid (shi'it) sau era ucis de acesta o răsplată de şaptezeci de ori mai mare decât în caz că inamicul ar fi fost un *kâfir*:

> ...atâta ură şi duşmănie este între aceste naţii, încât se socotesc una pe alta drept mai rele decât închinătorii la idoli şi atei. De aceea, muftiii ambelor ţări au dat această *fetvâ* (sentinţă judecătorească): „Dacă vreun muhammedan – turc, arab sau oricare – din numărul celor ce se numesc *sunni*, adică drept-slăvitori... va ucide un persan, va căpăta atâta răsplătire cât ar fi avut să primească pentru şaptezeci de alţi necredincioşi omorâţi de mâinile lui. Dacă, dimpotrivă, el va fi omorât de un persan, va fi mucenic de şaptezeci de ori mai slăvit şi mai plăcut lui Dumnezeu". La fel socotesc persanii despre vitejii şi mucenicii lor[141].

Calificarea safavizilor drept „eretici" (*mülhidler*) şi „necredincioşi" (*kâfirler*) atrăgea, în mod necesar, consacrarea conflictelor cu Iranul drept „războaie sfinte" (*gazavât*).

---

135. Există mai multe versiuni ale acestei *fetvâ*-le, a cărei dată este incertă. După varianta de la TKSMA, *E. 6401*, a fost publicată de Şehabeddin Tekindağ, „Yeni kaynak ve vesikaların ışığı altında Yavuz Sultan Selim I'in Iran seferi" [„Expediţia în Iran a Sultanului Selim I cel Cumplit în lumina unor noi izvoare şi documente"], *Tarih Dergisi*, XVII, 22, 1968, pp. 54-55, pl. I-II). Acest document îl găsim tradus parţial în franceză în Bacqué-Grammont, *Ottomans-Safavides*, pp. 51-52; transliterarea textului osman la n. 86.
136. *Redhouse*, p. 944.
137. Melikoff, „Kızılbaş", p. 51, n. 3. Tot aici el încerca să dovedească superioritatea lui Muhammad faţă de ceilalţi Profeţi (Inalcık, *Ottoman Empire*, pp. 173-174).
138. Poruncile sultanale care vor cere să se acţioneze „conform *şeri'at*-ului" împotriva *kızılbaş*-ilor din teritoriul otoman presupuneau aplicarea pedepsei cu moartea pentru lideri, exilul şi munca la galere pentru restul ereticilor (Imber, „Shî'ites", pp. 271-272).
139. Ricaut, *Tableau de l'Empire Ottoman*, pp. 55-56 (prima ediţia în engleză a apărut în 1668: Paul Rycaut, *The Present State of the Ottoman Empire: Containing the Maxims of the Turkish Politie, the Most Material Points of the Mahometan Religion, Their Sects and Heresies, Their Convents and Religious Votaries. Their Military Discipline, with an Exact Computation of Their Forces both by Land and Sea,* London, 1668).
140. Ricaut, *Tableau de l'Empire Ottoman*, p. 55.
141. Cantemir, *Sistemul*, p. 425. M. d'Ohsson aminteşte şi el această *fetvâ* (d'Ohsson, *Tableau*, V, p. 70). Vezi şi Elke Eberhard, *Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16. Jahrundert nach arabischen Handschriften*, Freiburg, 1970 (recenzie de I. Beldiceanu, în *REI*, XXXIX/2, 1971, pp. 395-400).

Bineînţeles, şi războiul declanşat împotriva aliaţilor musulmanilor declaraţi „eretici" era uşor de justificat din punct de vedere juridic. Este cazul campaniei militare din 1516-1518 împotriva sultanului mameluc Kânsu Gavrî (1501-1516), condusă de Selim I, care a cerut *fetvâ*-le de la Zenbilli 'Alî Efendi, *şeyh ül-Islâm* timp de 23 de ani (în 908-932/1503-1526)[142]. Pentru legitimare, una din ele apela la argumentul alianţei mamelucilor cu un grup de musulmani declarat „eretic" (safavizii)[143]. În altă consultaţie juridică, consemnată de Mouradgea d'Ohsson, se invoca un argument foarte original pentru a da expediţiei lui Selim I aura de „război drept"[144].

Djihâd, de la obligaţie colectivă la obligaţie individuală

Djihâd ca obligaţie religioasă

Conform doctrinei sunnite, orice individ, pentru a deveni un bun musulman, trebuie să îndeplinească – mai devreme sau mai târziu, o singură dată sau în permanenţă – cinci obligaţii religioase: profesiunea de credinţă, rugăciunile, dania, postul şi pelerinajul la Mecca[145]. Aceste „obligaţii" au un caracter individual şi au fost teoretizate, de la Muhammad încoace, drept cele cinci elemente de bază („stâlpi") ale religiei musulmane. Una dintre problemele mult discutate de învăţaţii musulmani a fost poziţia *djihâd*-ului faţă de „stâlpii Islamului" (*arkân*, sing. *rukn*)[146]. Juriştii musulmani, atât cei sunniţi, cât şi cei shi'iţi, au stabilit că *djihâd*-ul era o obligaţie religioasă, dar o „obligaţie colectivă", care deci nu făcea parte din sfera „celor cinci temeiuri ale credinţei"[147]. În schimb, majoritatea învăţaţilor a ajuns să aprecieze *djihâd*-ul „ca unul din cele patru, cinci, şase, opt sau zece elemente care constituie credinţa islamică"[148]. Drept urmare, *djihâd*-ul făcea parte din

142. Káldy-Nagy, „Holy War", p. 471. M. d'Ohsson şi A. Decei vorbesc de *ulema*-le, ca emiţători ai *fetvâ*-lei (d'Ohsson, *Tableau*, V, p. 72; Decei, *Imp. otoman*, p. 153).

143. Decei, *Imp. otoman*, p. 153.

144. „... suveranii Egiptului au bătut monede cu inscripţia profesiunii musulmane de credinţă, monede circulând în mâinile necredincioşilor şi ereticilor, care profanează numele sfânt al lui Allah, purtându-le asupra lor chiar în locurile cele mai impure. Acest sacrilegiu ar legitima (ca) un suveran drept să facă apel la puterea pe care i-a dat-o cerul, pentru a extermina poporul ce s-ar dovedi vinovat." (d'Ohsson, *Tableau*, V, p. 72).

145. Laoust, *Ibn Tamîya*, p. 74 şi n. 2.

146. Vezi Morabia, *Ğihad*, pp. 405-408; Panaite, „Djihâd", I, p. 412.

147. În condiţiile în care Muhammad a insistat ca toţi musulmanii să participe la expediţiile militare, unii islamologi apreciază că *djihâd*-ul a fost pentru o vreme unul din „stâlpii Islamului" (Watt, „Jihad", p. 392).

148. Kohlberg, „Jihad", p. 65. Printre excepţiile notabile se numără secta kharidjiţilor, care a ridicat *djihâd*-ul la rangul de al şaptelea „stâlp al credinţei" (Phillip K. Hitti, *Précis d'histoire des Arabes*, trad. M. Planhol, Payot, Paris, 1950, p. 49). La S. Mahmassani, al şaselea stâlp (Mahmassani, „Islamic Doctrine", p. 17). Conform ideologiei fatimide, Islamul se bazează pe şapte stâlpi, *djihâd*-ul fiind inclus în rândul acestora pe treapta a şaptea. Secta mu'tazilită, considerată eretică în lumea sunnită, includea *djihâd*-ul în a cincea obligaţie, care, în general, consta în „a propaga binele şi a învinge răul". Această obligaţie era impusă tuturor credincioşilor după puterea lor, indiferent de mijloacele prin care era îndeplinită. Şi, întrucât pentru mu'taziliţi nu erau diferenţe între „infideli" (*kâfir*) şi „marii păcătoşi" (din rândul musulmanilor), se statua că „nu exista nici o diferenţă de principiu între obligaţia războiului sfânt contra infidelilor (*kâfir*) şi aceea de a combate marele păcătos (*fâsik*)" (Carra de Vaux, *Penseurs*, p. 137).

acel „cult disciplinat" (*ibâda*) de care vorbeşte Ibn Taimiyya, dorit de Allah şi pus în practică de adevăratul credincios prin serviciul său dedicat divinităţii[149]. Chiar dacă *djihâd*-ul nu era, de regulă, inclus printre stâlpii credinţei, găsim adeseori aprecieri superlative de tipul: „Rădăcina Islamului este rugăciunea, ramura sa este dania şi vârful este *djihâd*-ul pentru cauza lui Allah"[150].

Ca „efort pe calea lui Allah" care presupunea propagarea cuvântului divin cu inima, prin cuvânt sau cu mâinile, *djihâd*-ul era o obligaţie pentru fiecare musulman. O tradiţie aparţinând Profetului era interpretată de as-Sulamî în felul următor: „Aceste cuvinte, «războiul sfânt aparţine de acum înainte musulmanilor» [rostite de Muhammad – n.m.], sunt o dovadă evidentă că *djihâd*-ul revine tuturor musulmanilor şi dacă el revine tuturor [înseamnă că – n.m.] el durează până în Ziua Învierii"[151]. Aşa cum călugărul creştin se consacra în mânăstire cultului lui Dumnezeu, la fel musulmanul trebuia să se dedice printr-un act de pură devoţiune „efortului pe calea lui Allah"[152]. Similitudinea era bine exprimată în *hadith*: „Nu există monahism în Islam; monahismul acestei comunităţi este *djihâd*-ul"[153].

Djihâd cu sabia ca obligaţie colectivă (*farz al-kifâya*)

Practic era imposibil ca toţi musulmanii să ia parte la activităţile războinice[154]. Era şi motivul esenţial care a dus la teoretizarea *djihâd*-ului cu sabia drept o obligaţie colectivă. În consecinţă, ca ofensivă armată, războiul împotriva infidelilor devenea în concepţia majorităţii învăţaţilor o „obligaţie de suficienţă" (*farz al-kifâya*) impusă comunităţii musulmane în ansamblul ei[155]. În sprijinul acestei afirmaţii se invocau adeseori două versete din Coran (C.IX/123 şi C.IV/95), precum şi o „tradiţie", conform căreia Muhammad nu a plecat niciodată la luptă fără a lăsa pe cineva în spate. As-Sulamî afirma: „Coranul, Tradiţia şi consensul doctorilor Legii, toate [aceste surse – n.m.] sunt de acord, *dovedindu-ne că războiul sfânt este o datorie colectivă, atunci când e ofensiv...*"[156] (subl.m.).

În cazul în care exista un număr suficient de musulmani care să poarte „războiul sfânt" ofensiv, prescris de jurişti să se desfăşoare anual, *djihâd*-ul îşi pierdea caracterul de obligaţie religioasă în privinţa celorlalţi musulmani[157]. Era şi motivul pentru care *djihâd*-ul armat a fost teoretizat fiind doar „obligaţie de suficienţă" în momentele de superioritate

149. *Al-îbâda* era termenul prin care se desemnau toate vorbele şi actele interioare şi exterioare ale unui musulman agreate de Allah: rugăciunea, postul, sinceritatea, *djihâd*-ul (Laoust, *Ibn Taimîya*, p. 74 şi n. 2).

150. Ea aparţine lui Ja'far al-Sâdik (m. 765), al şaselea imâm shi'it (Kohlberg, „Jihad", p. 65).

151. Sulamî, *Kitâb al-djihâd*, p. 214.

152. Tyan, „Djihâd", p. 552.

153. Goldziher, *Islam*, p. 117.

154. Despre *djihâd* între obligaţie colectivă şi obligaţie individuală, vezi al-Shaybânî, *Kitâb as-Siyar*, IV, pp. 145-149. Vezi şi Panaite, „Djihâd", II, pp. 409- 413.

155. Ibn Hazm (m. 1064), în Bannâ', *Five Tracts*, p. 149; Caurroy, „Législation", IV/17, pp. 236-237; Morabia, *Ğihad*, p. 337; Tyan, „Djihâd", p. 552; Gardet, *Dieu*, pp. 446-447; Williams, *Islamic Civilization*, p. 268.

156. Sulamî, *Kitâb al-djihâd*, p. 217.

157. „Dacă cineva îndeplineşte [această obligaţie – n.m.], cei care rămân sunt scutiţi de datoria (de a participa la *djihâd*)" (Halebî, *Mülteka*, în al-Bannâ', *Five Tracts*, p. 147). Vezi şi opinia lui Ibn Kudâma (m. 1223), în Bannâ', *Five Tracts*, p. 149; Tyan, „Djihâd", p. 552).

ofensivă ale Islamului: „*Djihâd*-ul constituie o obligaţie colectivă atât timp cât comunitatea (musulmană) limitrofă inamicului poate, mulţumită propriilor forţe, să lupte împotriva (necredincioşilor) şi să îndepărteze pericolul"[158].

Realitatea practică şi-a impus limitele şi în privinţa acestei stipulaţii teoretice. Exista oare o comunitate umană care să poată să realizeze şi să menţină o stare permanentă de mobilizare? Practic, statul islamic, în frunte cu suveranul său, era cel care trebuia să se preocupe de îndeplinirea acestei obligaţii. Lui îi revenea sarcina de a organiza armata musulmană care, în calitate de reprezentantă a *Ummei*, urma să poarte „război sfânt" împotriva statelor nemusulmane.

Ca obligaţie religioasă, *djihâd*-ul viza pe orice musulman. Totuşi, pentru a participa la un *djihâd* ofensiv existau şase condiţii care limitau participarea (luând drept criteriu ideal dorinţa tuturor musulmanilor de a se jertfi pentru Allah): a) psihologică – să fie în deplinătatea facultăţilor mintale; b) fizică – să fie de sex masculin şi „sănătos la trup"; c) socială – să nu fie rob; d) juridică – să fie major şi să nu fie dator nimănui; e) economică – să-şi poată întreţine singur familia şi să-şi poată procura mijloacele necesare pentru expediţie; f) religioasă – să fie credincios lui Allah şi să plece la război cu gând bun, cu intenţia sinceră de a se lupta pentru propagarea religiei, şi nu pentru pradă[159]. De fapt, tratatele de drept islamic nu vorbesc despre condiţii, ci despre excepţii de la *djihâd*-ul ofensiv, exprimând pe deplin realitatea (tragică pentru lumea musulmană) a ignorării datoriei de a participa la războaiele împotriva infidelilor. În acest sens, printre cei exceptaţi de la *djihâd*, ca obligaţie colectivă, învăţaţii musulmani îi numesc întotdeauna pe minori, femei şi bătrâni, pe bolnavi şi handicapaţi, pe sclavi şi debitori, mai rar pe cei care nu posedă mijloacele necesare pentru expediţie (cal, provizii, echipament) sau pe cel mai bun jurist al oraşului[160]. „*Djihâd*-ul este o obligaţie religioasă pentru fiecare adult responsabil, liber, apt juridic, bărbat care este sănătos la trup – sintetiza shi'itul al-Hilli. Nu este o datorie pentru un copil, un nebun, o femeie, un infirm, un bătrân sau un sclav"[161].

Djihâd ca obligaţie individuală (*farz-ı 'ayn*)

Transformarea *djihâd*-ului din obligaţie colectivă în obligaţie individuală a fost invocată de autorităţile musulmane, iar uneori chiar teoretizată de jurisconsulţi în manieră propagandistică, de cele mai multe ori în momentele critice ale istoriei Islamului. O asemenea situaţie s-a ivit în timpul cruciadelor, iar lucrarea propagandistică scrisă de as-Sulamî (1039-1106) şi intitulată *Kitâb al-djihâd* nu poate fi desprinsă din acest context[162]. Pentru înfăţişarea principalelor cazuri în care *djihâd*-ul cu sabia devenea obligaţie individuală pentru musulmani, să pornim – din nou – de la afirmaţia lui as-Sulamî, potrivit căruia „Coranul, Tradiţia şi consensul doctorilor Legii... sunt de acord... că războiul sfânt este

158. Sulamî, *Kitâb al-djihâd*, p. 216.

159. Despre luptătorul în „război sfânt" (*mudjâhid*) şi condiţiile pe care trebuia să le îndeplinească, vezi: Khadduri, *War and Peace*, pp. 83-93; Morabia, *Ğihad*, pp. 342-351; Panaite, „Djihâd", I, p. 412.

160. Doar hanefiţii îl menţionează printre cei „scutiţi" şi pe cel mai bun jurist al oraşului (Peters, *Islam*, p. 17).

161. *Apud* Williams, *Islamic Civilization*, p. 268.

162. Alî b. Tâhir as-Sulamî, *Kitâb al-djihâd*, editat în întregime de Em. Sivan, în „La genèse de la contre-croisade: un traité damasquin du début du XIIe siècle", *JA*, CCLIV, 2, 1966, pp. 214-222.

o datorie colectivă, atunci când e ofensiv, şi că *devine individual în cazurile specificate mai jos*" (subl.m.)[163].

În cazul în care trupele mobilizate pentru un război ofensiv se dovedeau a nu fi în stare să obţină victoria asupra inamicilor, atunci participarea la *djihâd* devenea o obligaţie individuală: „Dacă trupele mobilizate – afirma al-Shafi'î – nu pot acţiona de o manieră satisfăcătoare, datoria (de a combate infidelii) incumbă... tuturor celor care au rămas în spate"[164]. Acesta era primul pas. Ibrahim al-Halebî nuanţa, avansând opinia potrivit căreia în acest caz *djihâd*-ul se impunea ca obligaţie individuală pentru grupurile de musulmani cele mai apropiate de locul unde se desfăşurau operaţiunile. Dacă nici în aceste condiţii *djihâd*-ul nu putea fi îndeplinit cu succes, atunci devenea o „obligaţie personală", precum rugăciunea[165].

Atât timp cât era neglijată efectuarea unor expediţii sfinte împotriva infidelilor, *djihâd*-ul rămânea o obligaţie care îi revenea fiecărui musulman, până la strângerea unei forţe suficiente pentru a declanşa războiul împotriva infidelilor: „De fiecare dată când nici o incursiune n-a fost efectuată, toţi musulmanii, liberi, responsabili de acţiunile lor şi capabili de a purta armele, sunt obligaţi să meargă (împotriva infidelilor) până când se strânge o forţă suficientă", spunea al-Gazâlî[166].

În caz de atac inamic, deci de *djihâd* defensiv, participarea la război devenea din nou o „datorie individuală" pentru toţi musulmanii, inclusiv sclavi, femei, copii, infirmi, ba chiar şi pentru supuşii nemusulmani (*dhimmî*)[167]. As-Sulamî, amintit mai sus, analizând consecinţele primei cruciade (1096-1099) asupra lumii musulmane, subordona toată doctrina *djihâd*-ului ideii de „război sfânt" defensiv, aplicându-i acestuia în mod constant caracterul de „obligaţie individuală" (*farz-ı 'ayn*). Această „obligaţie" greva în primul rând asupra regiunii atacate de infideli, deci inclusiv asupra mulsulmanilor din cetăţile asediate, apoi – în condiţiile incapacităţii de rezistenţă a musulmanilor – urma să se extindă şi asupra zonelor vecine sau chiar asupra întregii comunităţi[168]. Dictată de nevoile *djihâd*-ului defensiv, datoria individuală de a combate infidelii se impunea şi femeilor, copiilor, sclavilor şi debitorilor (care nu mai aveau nevoie de permisiunea soţilor, părinţilor, stăpânilor, respectiv creditorilor)[169]:

> Dacă inamicul invadează teritoriul şi pune stăpânire pe un oraş sau o regiune musulmană, a porni contra lui este o obligaţie personală, pe care toţi trebuie s-o îndeplinească, chiar şi femeia sau sclavul: prima, fără autorizaţia soţului; sclavul, fără voia stăpânului. Atunci când este necesară o mobilizare generală pentru alungarea inamicului, drepturile soţului şi stăpânului se anulează în faţa oricărei *farz-ı 'ayn*[170].

163. Sulamî, *Kitâb al-djihâd*, p. 217.
164. Citat în Sulamî, *Kitâb al-djihâd*, p. 216.
165. Halebî, *Mülteka*, *cf.* Bannâ', *Five Tracts*, p. 147.
166. Citat în as-Sulamî, *Kitâb al-djihâd*, p. 216.
167. O regulă care s-a încetăţenit printre învăţaţi (mai ales hanbaliţi) era că *djihâd*-ul devenea o obligaţie individuală pentru toţi musulmanii atunci când Islamul se afla în mare pericol. Pentru kharidjiţi, *djihâd*-ul este permanent o obligaţie individuală (Laoust, *Ibn Batta*, p. LXXXIII; Morabia, *Ğihad*, p. 338).
168. Averroes, *Jihad*, pp. 10-11; Sulamî, *Kitâb al-djihâd*, p. 216; Tyan, „Djihâd", p. 552; Morabia, *Ğihad*, p. 338.
169. Halebî, *Mülteka*, în Bannâ', *Five Tracts*, pp. 147-148.
170. *Apud* Caurroy, „Législation", IV/17, pp. 240-241.

„Războiul sfânt" otoman, de la *djihâd* ofensiv la *djihâd* defensiv

Istoria otomană completează tabloul demersului nostru. Una din concluziile relevante pentru evoluţia Imperiului otoman este că absenteismul a fost cauza reală pentru proclamarea *djihâd*-ului drept obligaţie individuală. Încă din a doua jumătate a secolului al XVI-lea, sultanii otomani însoţeau chemarea la război (mobilizarea) cu ameninţări de pedepsire severă în caz de neparticipare. Cazul timarioţilor care încep să fie refractari faţă de ideea de a-şi părăsi gospodăriile în schimbul unei prăzi incerte este relevant[171]. Este şi motivul principal pentru care apar aşa-numitele „registre de inspecţie şi solde" (*yoklama ve mevâcib defterleri*), în care erau înscrişi toţi cei ce trebuiau să participe la campaniile militare[172]. Totodată, se emiteau şi *fetvâ*-le de către *şeyh ül-Islâm* prin care erau condamnaţi cei ce evitau participarea la „războaiele sfinte". La Başbakanlık Osmanlı Arşivi se află o condică (*defter*) din anii 979-980/1571-1573, care cuprinde mai multe porunci privind creşterea veniturilor pentru timarioţii din Rumelia şi din alte zone ale imperiului şi care începe, nu întâmplător, cu o *fetvâ* emisă de Ebussuud Efendi al cărei conţinut îi privea pe otomanii ce fugeau de *gazâ* şi martiraj[173].

Un exemplu notabil îl găsim în timpul războiului de la sfârşitul secolului al XVII-lea (1683-1699). În 1690, după eşecul asediului Vienei, Imperiul otoman se afla într-o situaţie critică. Războiul cu alianţa statelor creştine va fi declarat *djihâd* defensiv, dus „pentru apărarea legii lui Muhammad". În aceste condiţii, urmărind să mobilizeze noi trupe, Süleyman II ţinea să reamintească supuşilor săi că participarea la „război sfânt" nu mai era o „obligaţie colectivă", ci o „obligaţie individuală" (*farz-ı 'ayn*). Iată porunca (*hüküm*) trimisă beilerbeiului de Vozia (Oceakov), Ahmed, şi dregătorilor locali (*kadı, kethüdayeri, yeniçeri serdarı* etc.) din *kaza*-lele dobrogene (Silistra, Babadag, Karasu, Isaccea, Tulcea etc.). O copie va fi trimisă şi lui Ali, „căpetenie a oştirilor islamice din părţile Moreei":

> Este obligaţia personală (*farz-ı 'ayn olub*) divină a fiecărui musulman să acorde sprijin îndestulător luptei şi războiului sfânt (*gazâ ü cihâd*) care vor porni (?) de îndată pentru înlăturarea daunelor produse de afurisitul de ungur, care plănuieşte să lovească ţinuturile islamice. Este nevoie de mulţi oameni lângă Salih [Paşa] – să-i dăinuie norocul –, cel care este emir al emirilor măreţi şi care, sub formă de arpalâc, deţine sangeacul Nicopole, fiind numit la paza acelor părţi. De aceea, a fost emis firmanul meu pentru mobilizarea tagmelor mele de oşteni (*asker ihrâcı fermânı*) desemnate să participe la expediţia mea împărătească (*sefer-i hümâyûnuma*), precum şi pentru [recrutarea] din cazalele menţionate a 670 de pedestraşi, care să nu fie însă dintre raialele plătitoare de biruri (*tekâlif viren re'âyâdan olmıyub*), ci din populaţia [musulmană] a provinciei (*ehâli-i vilâyetin*), pe baza registrelor şi în raport cu posibilităţile acestora[174].

171. În timpul războiului cu Iranul de la începutul secolului al XVII-lea (1603-1612), marele vizir Bosnalı Lala Mehmed Paşa (1604-1606) îl informa pe Ahmed I, printr-un *telhis*, despre atitudinea foştilor demnitari şi a multor „oameni ai sabiei" faţă de plecarea în „campania împărătească" (*sefer-i hümayûn*): „În afară de ieniceri şi de kuli, cei mai aleşi dintre oşteni s-au ascuns înăuntrul Istanbulului, fiecare dintre ei s-a aciuat undeva; ei trebuie să iasă în campanie" (Maxim, *CTO*, doc. 22, p. 90; Orhonlu, *Telhisler*, doc. 109, p. 94).
172. Káldy-Nagy, „Holy War", p. 472.
173. Din păcate, după spusele arhiviştilor, se află într-o stare ilizibilă (BOA, *Bab-ı Asafi, Nişanci [Tahvil] Kalemi*, nr. 1066).
174. *Hüküm* din anul 1101 *cemazi ül-âhir evâhir*/1690 martie 22-31 (Gemil, *Documente turceşti*, doc. 184, pp. 390-392). *Kethüdayeri* – comandanţi locali ai călăreţilor din corpul „robilor Porţii" (Gemil, *Documente turceşti*, p. 392, n. 1).

Situaţia se va agrava treptat cu cât înaintăm în secolele XVII-XVIII, observatorii europeni de la Curtea otomană receptând-o ca atare. La 31 ianuarie 1692, Castagnères îi scria regelui Franţei despre pregătirile declanşate la Poartă pentru pregătirea campaniei viitoare, despre ordinele de mobilizare a 20.000 de ieniceri, 8.000 de albanezi şi 20.000 de spahii, dar în acelaşi timp se îndoia de putinţa autorităţilor otomane de a realiza acest proiect: „...deoarece poruncile se dau după vechile obiceiuri, care au fost rău stabilite şi pentru schimbarea cărora este nevoie de mult timp şi multă osteneală, iar cei ce primesc aceste ordine nu sunt interesaţi decât de binele lor individual şi actual, fără (a avea) nici o sensibilitate pentru binele statului (*pour le bien de l'Etat*)"[175]. În consecinţă, ambasadorul francez se scuza că nu putea transmite cu exactitate structura cantitativă şi calitativă a armatei otomane: „Dar experienţa ordinului prost executat (*l'expérience du mauvais ordre*) care există în acest Imperiu pentru îndeplinirea planurilor [Curţii otomane – n.m.] (ne) împiedică de a şti cu precizie în ce va consta armata otomană"[176].

În ultimele *djihâd fetvâları*[177] din perioada otomană, cele emise în timpul primului război mondial (1914-1918), legitimând mobilizarea la război proclamată de sultan, *şeyh ül-Islâm*-ul statua că în caz de mare pericol pentru Islam participarea la *djihâd* defensiv este o obligaţie individuală pentru toţi musulmanii valizi (tineri şi bătrâni, bogaţi şi săraci). Iată unul din textele standard:

> În expunerea acestei chestiuni (*bu mesele beyanında*), care este răspunsul [primit] de la imamii hanefiţi: dacă au loc atacuri ale duşmanilor asupra lumii islamice (*islâmiyet*), răpiri şi devastări ale ţinuturilor islamice şi luări în captivitate ale populaţiei musulmane, iar Măria Sa Padişahul Islamului ordonă război sfânt (*cihadı emrettikte*) prin strângerea poporului la oaste şi războiul sfânt fiind considerat o obligaţie pentru toţi musulmanii (*kâffe-i müslimîn üzerine cihad farz olub*), potrivit înaltei porunci din versetul cel frumos... intrarea în război sfânt a tuturor musulmanilor de pretutindeni, copii şi bătrâni, călare şi pe jos, cu averea şi fiinţa lor, poate fi considerată o obligaţie individuală (*farz-ı 'ayn*)? *El-cevab*: [Allah ştie mai bine]. Se poate (*olur*)[178].

Pentru *imâm*, în calitate de şef al comunităţii musulmane, *djihâd*-ul era în permanenţă o obligaţie individuală (*farz-ı 'ayın)*[179]. În acest sens, celebrul jurist shafi'it al-Maverdî (m. 1058) înscria printre cele zece obligaţii ale califului „apărarea frontierelor" şi „războiul sfânt contra celor care se încăpăţânează să respingă Islamul după somaţie"[180]. Sultanii otomani au preluat, odată cu ideologia *djihâd*-ului, şi sarcina de a conduce „războiului sfânt", care va fi pusă în practică aproape fără întrerupere până în a doua jumătate a secolului al XVI-lea. De faptul că *djihâd*-ul era pentru ei o „obligaţie individuală" suveranii din dinastia lui Osman par a fi fost conştienţi, mai ales în secolele XIV-XVI. În acest

175. *Hurmuzaki*, XVI, doc. DCXII, p. 272.
176. *Hurmuzaki*, XVI, doc. DCXII, p. 272.
177. *Cihad fetvası* era numit documentul emis de marele muftiu (*şeyh ül-Islâm*), cel mai înalt demnitar religios de la Curtea otomană prin care musulmanii erau chemaţi la „război împotriva necredincioşilor" (Pakalın, *Sözlük*, I, p. 291).
178. Maxim, *CTO*, doc. 34, pp. 145-146 (text osman transliterat şi traducere); Uzunçarşılı, *Ilmiye*, p. 203; Pakalin, *Sözlük*, I, p. 291.
179. Tyan, „Djihâd", p. 552; Peters, *Islam*, p. 15.
180. Mawerdi, *Califat*, pp. 145-146. Pentru kharidjiţi, „prima obligaţie a califului este de a împinge continuu, tot mai departe, frontiera dintre Casa Islamului şi Casa războiului" (Hitti, *Arabes*, p. 49).

sens, „declaraţiile" lui Mehmed II, comentate deja[181], sunt relevante. Să reamintim totuşi „cartea de biruinţă" expediată după campania din Moldova (1476), unde Mehmed II – aidoma altor *fetihnâme*-le – ţinea să precizeze în faţa unui alt conducător musulman (este vorba de Uzun-Hasan) că păstrează „în orice timp şi orice clipă... prescripţiile cuceririi şi ale războiului religios «sfânt» al credinţei cu o extremă străduinţă şi cea mai mare râvnă"[182].

Stimulentele *djihâd*-ului: pradă, *gazî* şi martiraj

Două erau mijloacele prin care doctrinarii musulmani căutau să asigure o participare largă a musulmanilor la „războiul sfânt": prada şi martirajul. As-Sulamî (m. 1106), într-o lucrare de propagandă intitulată *Kitâb al-djihâd* şi adresată lumii islamice după prima cruciadă, considera prada şi martirajul două din cele trei scopuri ale „războiului sfânt". Primul şi cel fundamental rămânea „triumful religiei asupra inamicilor săi"[183]. O delimitare între cele trei scopuri ale *djihâd*-ului se impune totuşi. Universalizarea religiei prin realizarea unei *pax islamica*, ca scop final al Islamului, se deosebea de câştigarea recompensei cereşti şi acapararea bunurilor materiale ale inamicului, scopuri imediate ale unei expediţii sfinte şi limitate la fiecare individ în parte. Prada şi martirajul ocupau, de fapt, locul stimulentelor, care, odată promise, urmau să determine – în viziunea ideologilor musulmani – creşterea entuziasmului drept-credincioşilor pentru „lupta pe calea lui Allah"[184] .

Regimul prăzilor

Element determinant al raziilor preislamice[185], prada nu putea să dispară odată cu revelaţia coranică. Muhammad va fi nevoit să ţină cont de tradiţiile lumii arabe, în condiţiile în care primii aderenţi la Islam îl vor fi întrebat dacă au voie să jefuiască[186]. În consecinţă, după lupta de la Badr (628 d.Chr.), ca urmare a certurilor ivite la împărţirea bunurilor jefuite de la inamici, Muhammad a fost silit să justifice şi să reglementeze regimul prăzii: „De n-ar fi venit înainte o scriptură de la Allah – găsim în Coran, versetul VIII/69 –, v-ar fi ajuns pedeapsă mare pentru ceea ce aţi luat". Regimul prăzilor a ocupat un loc extrem de important în tratatele de drept islamic al popoarelor. Ca argument este, cred, de ajuns să amintesc că în *Kitâb as-Siyar al-Kabîr* („Marea carte a guvernării statelor"), din cele 218 capitole, peste o sută (circa opt sute de pagini) au fost consacrate problemelor legate direct sau tangenţial de prăzi şi prizonieri de război[187]. De asemenea, hanefitul otoman Ibrahim al-Halebî, din puţinele pagini despre *siyar*, consacra totuşi cea mai mare parte

181. Ducas, *Istoria*, III/4, p. 38; XXIV/5, pp. 186-188; Chalcocondil, *Expuneri istorice*, p. 77; Nişanci Mehmed Paşa, „Osmanlı Sultanları Tarihi", în *Osmanlı Tarihleri*, I, p. 348.
182. Guboglu, „Izvoare turco-persane," p. 139.
183. Sulamî, *Kitâb al-djihâd*, p. 216.
184. d'Ohsson, *Tableau*, V, p. 65; Canard, *L'expansion arabe*, pp. 40-44.
185. Turpin, *Histoire de l'Alcoran*, I, p. 241; Morabia, *Ğihad*, p. 108.
186. Sura a VIII-a (Sura prăzilor) începe cu versetul: „Şi te vor întreba despre prăzi...".
187. Shaybânî, *Kitâb as-Siyar*, I, pp. 418-471; II, pp. 7-531; III, pp. 5-233, 334-361, 398-401. Yahyâ bin Âdam, în tratatul său de drept islamic, intitulat *Kitâb al-kharâdj*, consemna 18 tradiţii despre pradă (Yahyâ bin Âdam, *Kitâb*, pp. 23-26).

regimului juridic al prăzii (tc. *ganimet*)[188]. Din această cauză, orice nouă abordare a doctrinei *djihâd*-ului trebuie să cuprindă pagini şi despre regimul prăzii[189].

În toate textele juridice se menţionează prada ca unul din scopurile „războiului sfânt". În practică, obţinerea unui surplus de bunuri materiale era scopul principal al războaielor purtate împotriva necredincioşilor, deşi ele erau proclamate *djihâd* („efort pe calea lui Allah")[190]. De altfel, unul din mijloacele principale de subzistenţă pentru oşteni era în perioada umayyadă prada luată în război (*ghanîma*)[191]. Expediţiile de vară din Spania umayyadă (*sâ'ifa*) aveau drept ţintă obţinerea unor prizonieri bărbaţi, o parte din aceştia urmând să intre în serviciul personal al emirilor[192]. Piaţa de sclavi din Córdoba era inundată periodic de captivi creştini pentru profitul musulmanilor. Nu întâmplător, la decesul unuia dintre emiri, se scria: „El este mort, acela care era furnizorul nostru de sclavi"[193].

Caracterul profitabil, din punct de vedere material, al *gazâ*-lelor otomane din secolele XIV-XVI a fost subliniat de toţi cei care s-au aplecat asupra perioadei de început a statului otoman. Achiziţionarea robilor era, de altfel, un scop esenţial al incursiunilor efectuate în sud-estul Europei[194]. În aceste condiţii, este explicabilă imaginea pe care o găsim în cronicile otomane şi bizantine[195], care îi înfăţişează adeseori pe luptătorii din *gazâ*-lele otomane jefuind şi înrobind teritoriile statelor creştine: „Şi, acolo pe unde au trecut – relatează Aşıkpaşazade – gaziii n-au lăsat bucurie şi bunăstare, ci au dărâmat şi au incendiat tot ce au găsit, iar avuţiile şi vitele le-au jefuit"[196].

Cu siguranţă, pentru mercenari şi săraci, prada era principala lor ţintă atunci când participau la „expediţiile sfinte" otomane[197]. Încă un argument, poate decisiv: cuantificarea succesului unei „expediţii sfinte" – ca în cazul cronicarului Tursun Bey – după numărul de necredincioşi înrobiţi, alături de sau chiar înaintea consecinţelor politico-militare[198].

În textele juridice – şi facem trimitere din nou la al-Shaybânî – sunt consacrate numeroase pagini prăzii şi recompenselor promise luptătorilor în „războaiele sfinte"[199]. Şi în perioada otomană, la fel ca în lumea arabă, prada va fi unul din stimulentele invocate constant de conducătorii expediţiilor împotriva necredincioşilor pentru atragerea luptătorilor şi creşterea interesului acestora pentru luptă. Dimitrie Cantemir consemna, ca „obicei", practica sultanilor otomani de a promite oştenilor că vor avea dreptul să prade cetăţile

188. Halebî, *Mülteka*, cild 2, pp. 571-585: „Ganimetler ve ganimetler intaksimi" („Prăzile şi distribuirea prăzilor"); *Ganimetler nasıl bölüşülür* („Cum se împart prăzile").
189. Chaygan, *Essai*, p. 137-142.
190. A. Morabia îi critică pe acei istorici europeni care au considerat prada un „element esenţial" al războaielor Profetului, insistând şi pe resorturile psiho-sociologice ale credincioşilor musulmani (Morabia, *Ğihad*, p. 108).
191. Alături de „pensia" (*'atâ*) plătită soldaţilor activi din veniturile statului (*Cambridge History of Islam*, II, p. 825).
192. Manfred Wenner invoca, drept argument, participarea creştinilor şi evreilor la aceste expediţii (Wenner, „Arab/Muslim", p. 62).
193. Lévi-Provençal, *Espagne musulmane*, III, pp. 104-105.
194. Un rol important în creşterea interesului pentru această „activitate" l-a avut cererea masivă de sclavi care se făcea simţită pe pieţele orientale (Inalcık, „Emergence", p. 75).
195. Chalcocondil, *Expuneri istorice*, pp. 29-30, 38, 54; Ducas, *Istoria*, p. 34.
196. Aşıkpaşazade, „Tevârih-i Âl-i Osman", în *Cronici turceşti*, I, p. 97 (la fel, la p. 87).
197. Káldy-Nagy, „Holy War", p. 472.
198. Tursun Bey, *Târîh*, *passim*; Inalcık, „Emergence", p. 75.
199. Shaybânî, *Kitâb as-Siyâr*, I, pp 428-460; II, pp. 7-202.

inamice care nu capitulează. Şi completa: „Abia se poate spune ce curaj înfocat inspira acea promisiune soldaţilor, care sunt aplecaţi din natura lor la pradă şi jaf"[200]. Să mai amintim că în perioada otomană întâlnim adeseori momente în care se promite renunţarea la reţinerea „cincimii" înainte de mobilizare şi declanşarea ostilităţilor, încercându-se astfel atragerea unui număr cât mai mare de participanţi la război[201]. În cazul incursiunilor poruncite în 1598 pentru pedepsirea lui Mihai Viteazul, Mehmed III îi cerea lui Ahmed Paşa (care păzea Silistra) să promită oştenilor mobilizaţi că nu le va fi reţinută nici o parte din bunurile pe care le vor fi luat din „ţara Valahiei": „Să nu fie atinse în vreun fel prăzile căzute în mâinile oştenilor islamici – suna porunca; fiecare să-şi ia prada pe care a pus mâna"[202] .

La fel ca pentru Muhammad, şi pentru jurişti una din problemele dilematice a fost legitimarea jafului şi înrobirii teritoriilor din *dâr al-harb*. Unii, printre care se numără şi al-Awzâ'î, interziceau distrugerea teritoriului inamic, invocând ca argument principal o „tradiţie" de la primul calif ortodox, Abu Bakr (632-634): „Să nu dezrădăcinaţi sau să ardeţi palmierii ori să tăiaţi un pom fructifer"[203]. Alţii, în frunte cu hanefitul Abu Yusuf Ya'kub, justificau jaful „dacă acesta era în interesul comunităţii"[204]. Deşi există nuanţe, aproape toţi învăţaţii sunniţi s-au raliat, în cele din urmă, opiniei şcolii hanefite. Conducătorul armatei musulmane era autorizat să acţioneze conform imperativelor politice sau strategice şi să permită jaful pe teritoriul inamic, dacă în felul acesta putea să câştige războiul cu *harbî*-ii sau să-i silească pe aceştia să încheie pace[205]. Se ajungea, astfel, la legitimarea jafului şi distrugerea acelor bunuri pe care musulmanii nu le puteau căra cu ei, dar care ar fi întărit inamicul, dacă ar fi fost lăsate în bună stare[206]. Fără a insista aici, întrucât în partea a doua a lucrării voi dezvolta această problemă, să notăm că expediţiile de jaf ale gaziilor asupra ţărilor române erau legitimate fie prin calificarea teritoriului lor ca *dâr al-harb*, fie prin definirea voievozilor sau supuşilor lor drept „rebeli".

Din punctul de vedere al dreptului islamic al popoarelor, reprezintă pradă legală „tot ceea ce cade în puterea învingătorilor, tot ce se răpeşte inamicului prin forţă şi tot ce inamicul dă de bunăvoie sau prin forţă pentru a răscumpăra pacea"[207]. Ibrahim al-Halebî, cel pe care l-am citat aici, avea în vedere prada luată în timpul unei „expediţii sfinte", singurul *bellum justum* existent în Islam. În consecinţă, nu constituie „pradă legală" bunurile jefuite şi inamicii înrobiţi în acţiuni singulare, întreprinse fără porunca suveranului musulman. În textele juridice[208] se foloseau doi termeni pentru prăzi, *fay'* şi *ghanîma*[209],

200. Cantemir, *Imp. otoman*, I, p. 98, n. 6.
201. Renunţarea la perceperea „cincimii" în octombrie 1595 iese din rândul argumentelor, întrucât ea a avut loc în momentul retragerii (Naima, „Tarih", în *Cronici turceşti*, III, p. 17).
202. *Ve asker-i islâmın garet idüb ellerine giren doyumluklaruna bir vechile taarruz olunmayub herkesin ele getürdüği doyumluğu alub* (*Mihai. Documente I*, doc. 75, pp. 224-225).
203. Morabia, *Ğihad*, pp. 364-365. Ibn Hazm – adept al principiului „războiul sfânt nu justifică orice [act – n.m.]" – era cel mai radical, din acest punct de vedere, permiţând doar uciderea porcilor, animal interzis musulmanilor, şi a cailor, care i-ar fi ajutat pe inamici în luptă (Morabia, *Ğihad*, pp. 466-467). Existau însă şi tradiţii de la Profetul Muhammad care interziceau jaful: „Cel care jefuieşte nu este unul de-ai noştri"; „El a interzis jaful şi mutilarea" etc. (Lewis, *Islam*, I, p. 212).
204. Abu Yusuf, *Kitâb*, p. 301.
205. Morabia, *Ğihad*, p. 366.
206. Abu Yusuf, *Kitâb*, p. 308; Morabia, *Ğihad*, p. 366.
207. d'Ohsson, *Tableau*, V, p. 76.
208. Shaybânî, *Kitâb as-Siyar*, I, pp. 418-428 („Despre prăzi").
209. Belin, „Étude", pp. 13-14.

a căror definire diferă de la jurist la jurist. Criteriul cel mai des uzitat a fost totuşi modul de obţinere a prăzii: „Noi am auzit – scria Yahyâ bin Âdam – că *ghanîma* este ceea ce musulmanii iau în stăpânire în timpul luptei prin forţă (*'anwatan*); şi că *fay'* este ceea ce ei obţin în urma unui tratat de pace, adică *jizya* şi *kharâdj*"[210]. Cu alte cuvinte, prin *ghanîma* (tc. *ganimet*)[211] era desemnată prada de război obţinută pe câmpul de luptă (prada mobilă). Practic, ea era obiectul împărţirii între participanţii la expediţiile militare[212]. În schimb, *fay'* (tc. *fey'*[213]) reprezenta – în opinia lui al-Maverdi şi a majorităţii juriştilor musulmani – toate bunurile luate de la necredincioşi „fără violenţă"[214], incluzând, în primul rând, pământurile cucerite şi impozitele percepute de la infideli (*kharâdj* şi *djizya*)[215]. Folosită în principiu în interesul întregii comunităţi musulmane, această „pradă" era destinată să întreţină „maşina de război" a statului islamic.

O primă întrebare ridicată de juriştii musulmani era: unde putea fi împărţită prada? S-au exprimat două opinii. Shafi'iţii (şi al-Awzâ'î) considerau că *imâm*-ul putea distribui prăzile în „Casa războiului"[216]. După hanefiţi, în frunte cu Abu Yusuf Ya'kub, era „preferabil" să se facă această operaţiune „după ce [prada – n.m.] a fost transportată pe teritoriul Islamului", fără însă a considera nelegitimă distribuirea prăzii în *dâr al-harb*[217]. În textele juridice s-a impus ca fundamentală (şi consemnăm aici opinia lui al-Halebî) regula potrivit căreia prada obţinută în *djihâd* va deveni proprietate legală a musulmanilor victorioşi numai în momentul când ea va fi fost transportată pe teritoriul musulman[218].

O a doua întrebare era: cum se împărţeau prăzile?[219] Într-o primă etapă, prada urma să fie divizată – conform regulii impusă de Coran şi preluată de jurisconsulţi – în cinci părţi: 1/5 pentru Profet şi familia sa (parte transferată ulterior statului musulman) şi 4/5 luptătorilor în război, ca preţ al victoriei[220]. În epoca lui Muhammad, „cincimea" era împărţită la rândul ei – conform lui Abu Yusuf Ya'kub – în alte cinci părţi: „Una pentru Allah şi Trimisul Său, alta pentru părinţii acestuia, ultimele trei (fiind) pentru orfani, săraci şi călători"[221]. După moartea lui Muhammad, califii au optat pentru împărţirea „cincimii" doar la ultimele trei categorii[222]. Restul de 4/5 aparţinea de drept participanţilor la „războiul

210. Yahyâ bin Âdam, *Kitâb*, p. 23.
211. Pradă, captură (*Redhouse*, p. 384).
212. Aurul, argintul, echipamentele militare sunt exemple oferite de al-Hilli (m. 1278) (Williams, *Islamic Civilization*, p. 271); Laoust, *Ibn Batta*, p. 66, n. 1, 2; Morabia, *Ğihad*, p. 329.
213. În dicţionar, *fey'* înseamnă „venit al statului islamic de la supuşii nemusulmani" (*Redhouse*, p. 370).
214. Mawerdi, *Statuts*, p. 267; Laoust, *Ibn Batta*, p. 66, n. 1-2.
215. Morabia, *Ğihad*, p. 329.
216. Bravmann, *Arab Concepts*, p. 164; *Shaybânî's Siyar*, p. 52. Malikitul al-Kayrawânî considera că era mai merituos a împărţi prada în „Casa războiului" (*cf.* Williams, *Islamic Civilization*, p. 267).
217. Argumentul esenţial: Muhammad a împărţit prăzile luate după lupta de la Badr „după întoarcerea sa la Medina" (Abu Yusuf, *Kitâb*, p. 303). Vezi şi d'Ohsson, *Tableau*, V, p. 77; *Shaybânî's Siyar*, p. 52.
218. Halebî, *Mülteka*, cild 2, pp. 571-585; d'Ohsson, *Tableau*, V, p. 77.
219. Shaybânî, *Kitab as-Siyar*, II, pp. 164-203, 307-414 (de exemplu, un titlu de subcapitol: „Împărţirea prăzilor în cursul căreia s-a comis o eroare").
220. Abu Yusuf, *Kitâb*, pp. 27, 302; d'Ohsson, *Tableau*, V, p. 79; Savary, *Lois morales*, I, p. 238; Sourdel, *Islamul clasic*, I, p. 261. Malikitul al-Kayrawânî (m. 386/996) consemna aceeaşi regulă: „Din orice este luat ca pradă către musulmani, *imâm*-ul ia 1/5, iar restul de 4/5 este împărţit armatei" (*cf.* Williams, *Islamic Civilization*, p. 267).
221. Abu Yusuf, *Kitâb*, p. 30; Savary, *Lois morales*, I, p. 241.
222. Abu Yusuf, *Kitâb*, pp. 30, 33.

sfânt"[223], fie că au luptat efectiv sau nu, fie că au fost de la început pe câmpul de luptă sau au venit în ultima clipă[224]. Condiţia esenţială se considera a fi ca prada să nu fi fost transportată în *dâr al-Islâm*[225]. La acest nivel interveneau şi alte criterii de diferenţiere, legate în special de rolul jucat în timpul luptei propriu-zise. Cavaleristului trebuia să i se rezerve mai mult (două părţi sau chiar trei părţi)[226] decât pedestraşului (numai o parte)[227]. O „mică subvenţie" era dată auxiliarilor (tributari, femei şi sclavi), dar numai celor care au fost efectiv folosiţi în timpul luptei. O parte era atribuită şi celor care fuseseră desemnaţi să păzească tabăra[228]. Suveranul musulman îşi aroga dreptul de a acorda, peste partea legală, cuvenită fiecărui participant la *djihâd*, o pradă suplimentară celor care s-au evidenţiat în lupta armată. Astfel, el sau comandanţii militari, cărora li se transfera de regulă acest drept, puteau încălca postulatul că prada este un bun al întregii comunităţi, acordând până la un sfert din orice obiect luat de la inamic unui războinic musulman[229].

În practica[230] otomană a repartizării prăzilor luate în timpul luptelor se regăsesc unele stipulaţii ale *şeri'at*-ului, printre care reţinerea „cincimii" (*pencik* [231]; *mal-ı hums* [232] sau *hums-i şer'i* [233]; „partea obişnuită"[234]) din valoarea bunurilor luate de musulmani de la inamici. Beneficiarul unei cincimi din pradă era – conform cronicarilor – „gloriosul şah", „norocosul sultan"[235]. Iar autorul operaţiunii de reţinere a cincimii era, de regulă, comandantul militar al „expediţiei sfinte" (*sancakbeyi*, *beylerbeyi*, marele vizir sau chiar sultanul). Din prada luată de otomani după cucerirea Constantinopolului (1453), Mehmed II însuşi „mai întâi îşi ia dintr-însa partea obişnuită pentru sine" – consemnează Critobul

223. Yahyâ bin Âdam consemna sfatul califului 'Umar către unul din comandanţii săi militari, potrivit căruia prada (toate bunurile şi caii aduşi de războinici în tabără) trebuia împărţită între acei musulmani ce participaseră la expediţie şi jaf (Yahyâ bin Âdam, *Kitâb*, nr. 121).
224. Nu beneficiau de pradă femeile, copiii, negustorii, nemusulmanii tributari, dar suveranul avea dreptul să le acorde o parte din „prada legală" dacă el considera că aceia menţionaţi mai sus fuseseră utili în timpul ostilităţilor (d'Ohsson, *Tableau*, V, pp. 81-82).
225. De aici a rezultat, logic, o altă regulă. Dacă un oştean musulman murea după transportarea prăzii în „Casa Islamului", partea sa trebuia să fie remisă urmaşilor. În schimb, dacă murea în „Casa războiului", şi el, şi urmaşii săi îşi pierdeau dreptul la o parte din pradă (d'Ohsson, *Tableau*, V, p. 78).
226. O parte pentru el şi două pentru cal (Abu Yusuf, *Kitâb*, pp. 27, 29; malikitul al-Kayrawânî, în Williams, *Islamic Civilization*, p. 267).
227. Abu Yusuf, *Kitâb*, pp. 27, 29; d'Ohsson, *Tableau*, V, pp. 80-81.
228. Abu Yusuf, *Kitâb*, p. 306.
229. d'Ohsson, *Tableau*, V, pp. 82-85. De exemplu, calul unui inamic trebuia să aparţină musulmanului care l-a învins pe călăreţ (d'Ohsson, *Tableau*, V, p. 82).
230. În practică se încerca respectarea *şeri'at*-ului, evident, cu specificităţi impuse de timpul istoric şi spaţiul geografic. Astfel, în califatul de Córdoba (972-1031), împărţirea prăzii presupunea mai întâi – conform dreptului islamic – perceperea unei cincimi, ca parte a statului, apoi o repartizare a restului de patru cincimi la fiecare luptător în „expediţiile sfinte", după grad, statut militar şi condiţie socială (Lévi-Provençal, *Espagne musulmane*, III, p. 105).
231. Termenul provine din persanul *pence* (*pençe*), care înseamnă orice grup alcătuit din cinci lucruri sau oameni şi desemnează atât darea percepută pe captivii de război, cât şi documentul emis de autorităţile vamale pentru proprietarul unui sclav în momentul în care acesta plăteşte taxa (*Redhouse*, p. 925). Vezi I. Beldiceanu-Steinherr, „En marge d'un acte concernant le *penğyek* et les *aqınğı*", *REI*, XXXVII, I, 1969, pp. 21-47.
232. În arabă şi osmană, *hums* – 1/5 (*Redhouse*, p. 493); Naima, „Tarih", în *Cronici turceşti*, III, p. 17.
233. Formula exprimă caracterul religios al acestui impozit (Mehmet, „Kanunnâme", pp. 149-150).
234. Critobul, *Mehmed II*, p. 158 (I, 73/1).
235. Kodja Husein, „Beda'i ul-veka'i", în *Cronici turceşti*, I, p. 464.

din Imbros[236]. Firuz Bey, demnitar otoman din Rumelia, care a comandat expediţia împotriva lui Mircea cel Bătrân din 1391, şi-a asumat totodată sarcina să aleagă „a cincea parte (*hums*) pentru sultan" din „nenumăratele prăzi" luate de la „duşmanii credinţei islamice"[237]. Malkoçoğlu Bali Bey, comandant al „oştii victorioase" în expediţiile sfinte din 1485, în Moldova[238], şi din 1497, în Polonia[239], a fost cel care a impus perceperea şi păstrarea *pencik*-ului pentru Bayezid II. Această operaţiune era, practic, dusă la îndeplinire prin intermediul unor funcţionari otomani însărcinaţi în mod special[240]. Perceperea „cincimii" la trecerea Dunării a devenit o practică cutumiară pentru oastea otomană, o dovadă în plus că marele fluviu reprezenta o linie ce separa „Casa Islamului" de „Casa războiului". În 1485, după expediţia din Moldova, Malkoçoğlu Bali Bey a luat *pencik* „pe malul Dunării", iar în 1498, la întoarcerea din teritoriile poloneze, a păstrat a cincea parte din prăzi „în cetatea Chilia", care era – afirmă Sa'adeddin – „la graniţa ţărilor islamice"[241]. Un caz revelator este legat de revolta lui Mihai Viteazul – mai precis, retragerea armatei otomane şi trecerea Dunării în octombrie 1595, când, conform practicii, la Giurgiu urma să fie reţinută a cincea parte din prăzile şi robii fiecărui musulman. O dată în plus se dovedeşte că perceperea *pencik*-ului din prăzile luate la nord de Dunăre la trecerea marelui fluviu devenise o cutumă puternică, dacă şi în condiţiile retragerii grăbite a oştirii otomane, urmărită de voievodul muntean, se căuta aplicarea ei. Până la urmă însă frica a determinat renunţarea, pentru moment, la acest „obicei". Dar iată relatarea lui Mustafa Naima:

> ...au fost numiţi la pod oameni ca să încaseze *pencik*... deoarece mai înainte ostaşii islamici, făcând incursiuni la graniţa Transilvaniei, adunaseră mai multe mii de harabale, robi şi animale şi le vânduseră în oaste la preţ ieftin. În timp ce negustorii, luând turmele de oi, treceau podul şi cu celelalte lucruri ale lor, emirii şi scribii stăteau şi adunau aspri (*akçe*) de la cei care treceau, zicându-le să dea a cincea parte din prăzi (*mal-ı hums*). Numai zvonul sosirii lui Mihai a făcut ca să se dea liber trecerii oştirii peste apa Dunării[242].

Regula coranică de împărţire a prăzii n-a putut fi aplicată şi teritoriilor cucerite[243], „astfel încât noţiunea de *pradă* s-a identificat juridiceşte cu bunul comun al Comunităţii, pe care nimeni nu putea pune stăpânire pe nedrept"[244]. În consecinţă, a câştigat cel mai mult teren tradiţia conform căreia „pământul câştigat prin tratat de pace este al lui Allah şi al Profetului Său"[245], deci al locţiitorului acestuia pe pământ, suveranul musulman, şef al *Ummei*[246].

---

236. Critobul, *Mehmed II*, p. 158 (I, 73/1).
237. Idris Bitlisi, „Heşt Behişt", în *Cronici turceşti*, I, p. 156.
238. Kodja Hüseyn, „Beda'i ul-veka'i", în *Cronici turceşti*, I, p. 464.
239. Sa'adeddin, „Tac-üt-Tevârih", în *Cronici turceşti*, I, p. 332.
240. În 1595, la Giurgiu, „emini şi scribi" (Naima, „Tarih", în *Cronici turceşti*, III, p. 17).
241. Kodja Hüseyn, „Beda'i ul-veka'i", în *Cronici turceşti*, I, p. 464; Sa'adeddin, „Tac-üt-Tevârih", în *Cronici turceşti*, I, p. 332.
242. Naima, „Tarih", în *Cronici turceşti*, III, p. 17.
243. Există o literatură bogată care s-a oprit asupra acestui aspect al dreptului islamic. Notăm aici: Max von Berchem, *La propriété territoriale el l'impôt foncier sous les premiers califes*, Genève, 1886 (a cărui analiză se bazează, mai ales, pe tratatul shafi'itului al-Maverdi); A.N. Poliak, „Classification of Lands in the Islamic Law and its Technical Terms", *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, 1, 1940, pp. 50-63.
244. Sourdel, *Islamul clasic*, I, p. 261.
245. Berchem, *Propriété*, p. 10; Decei, „*Sulhnâme*", p. 138, n. 4.
246. d'Ohsson, *Tableau*, V, p. 97.

În practica otomană, şi în această privinţă, teoria juridică musulmană a fost adeseori dublată şi trecută pe plan secundar de unele cutume turceşti şi mongole. De exemplu, în secolele XIV-XV, se aplica regula de a împărţi teritoriile cucerite între membrii familiei unui „bey de margine" (*uç beyi*), conducător al unei trupe de gazii, celui mai mare fiu fiindu-i rezervată chiar zona de frontieră (*uç*)[247], pentru a continua „expediţiile sfinte" în *dâr al-harb*. Treptat însă legislaţia „beneficiilor militare" instituită în timpul Califatului arab[248], dar practicată şi în Bizanţ (*pronoia*)[249] a fost adoptată de majoritatea statelor musulmane ce i-au urmat, inclusiv de dinastia otomană[250]. Despre sistemul timariot şi importanţa lui în istoria economico-socială şi militară a Imperiului otoman s-au scris câteva studii fundamentale în domeniu[251], dintre care se detaşează lucrarea lui Nicoară Beldiceanu[252]. Din perspectiva stimulentelor *djihâd*-ului, să subliniem doar că promisiunea de „beneficii militare" (*timâr, dirlik*) înainte şi împărţirea acestora după „expediţiile sfinte" devin reguli la otomani. Astfel, Mehmed III făgăduia în 1598, în porunca (*hüküm*) adresată pentru mobilizarea unor trupe din sangeacul Silistrei şi efectuarea unor incursiuni de jaf în Ţara Românească, că „serviciile celor care, muncind cu viaţa şi capul lor în slujba mea imperială, au arătat tovărăşie nu vor fi zadarnice; în funcţie de serviciile lor, vor fi satisfăcuţi prin atribuirea de rente (*hizmetlerine göre dirlik ile ber-murad kılınurlar*)"[253].

Gazî

Mudjâhid era denumirea dată în textele juridice clasice participanţilor la *djihâd* [254]. Totodată, în lumea arabă, prin *gazî*[255] fuseseră desemnaţi, iniţial, musulmanii care luau parte la o expediţie direcţionată împotriva necredincioşilor (ar. *ghazw, ghazwa*)[256], în special cei care luptau la frontiera dintre *dâr al-Islâm* şi *dâr al-harb*. Ulterior va deveni – alături de

247. Inalcık, „Emergence", p. 76.
248. În Califatul arab, instituţia „beneficiilor militare" se numea *iktâ'*. Detalii la Cl. Cahen, „Contribution à l'histoire de l'*iqtâ'*", *Annales. ESC*, VIII, 1953, p. 25-52.
249. Brezeanu, *Imp. bizantin*, pp. 228-229.
250. Belin, „Étude", p. 125. Cap. IX. „Concessions souveraines. Bénéfices. Constitutions des anciens bénéfices militaires en Turquie" (Belin, „Étude", pp. 113-152). Vezi şi studiul special al lui M. Belin, „Du régime des fiefs militaires dans l'islamisme et principalement en Turquie", *JA*, VIe série, XV, 1870, pp. 187-301.
251. Doar câteva titluri: H. Inalcık, „Timariotes chrétiens en Albanie au XVe siècle d'aprés un registre de timâr ottoman", *MOS*, Wien, tome 4, 1951, pp. 118-138; V.P. Mutafcieva, A. Dimitrov, *Sur l'état du système des Timar des XVI-XVIII siècles*, Sofia, 1968; M.M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, „Date noi despre transmiterea timarului în Imperiul otoman", *CLSO*, 1, 1990, pp. 37-68.
252. N. Beldiceanu, *Le Timar dans l'État Ottoman (début XIVe – début XVIe siècle)*, O. Harrasowitz, Wiesbaden, 1980.
253. *Mihai. Documente I*, nr, 75, pp. 224-225.
254. Despre condiţiile pe care trebuia să le îndeplinească un musulman pentru a participa la un „război sfânt", vezi: Khadduri, *War and Peace*, pp. 83-93; Morabia, *Ğihad*, pp. 342-351.
255. Despre gazii şi titlul *gazî*, vezi: Wittek, „Turcs de Roum", passim; I. Mélikoff, „Ghâzî", în *EI-2*, II, pp. 1068-1069; Pakalın, *Sözlük*, I, p. 654 (*Gazî*).
256. Despre „expediţiile sfinte" şi luptătorii de la frontieră: Shaybânî, *Kitâb as-Siyar*, I, pp. 5-28 („Meritele războiului la frontieră"); T.M. Johnstone, „Ghazw", în *EI*-2, II, pp. 1079-1080.

mudjâhid [257] – mai ales un titlu onorific acordat numai celor care se distinseseră în „războaiele sfinte"[258].

O evoluţie similară găsim în perioada otomană. Turcii musulmani veniţi din Asia centrală şi trimişi la graniţa cu Bizanţul de-a lungul secolelor X-XIII aveau drept scop să lupte pentru credinţa în Allah şi Muhammad, pentru pradă şi, eventual, pentru alipirea unor noi teritorii. Participanţii la aceste incursiuni de jaf direcţionate către teritoriile creştine din Anatolia şi Balcani – numite *gazâ* – vor fi numiţi, la rându-le, *gazî* [259]. De-a lungul secolelor XV-XVII, denumirea de *gazî* va fi aplicată tuturor participanţilor la „expediţii sfinte" (*gazavât*), întrucât din punct de vedere juridic şi religios toate conflictele dintre Imperiul otoman şi statele europene erau considerate părţi integrante ale „războiului sfânt" (*djihâd*) preluat de otomani. Exemplele abundă, atât în izvoarele de cancelarie, cât mai ales în cronicile otomane. Astfel, Kâtib Çelebi îi numea pe luptătorii otomani din timpul conflictului cu Imperiul habsburgic dintre anii 1593 şi 1606 „gaziii Islamului" sau „gaziii musulmani"[260]. De altfel, armata otomană era numită în întregul ei „oastea dreptei credinţe", iar luptătorii turci „oştenii credinţei celei adevărate"[261]. Toţi musulmanii, indiferent de etnie, erau numiţi *gazî*, în condiţiile în care participau la o expediţie împotriva necredincioşilor. Astfel, la asediul Oradei din 1598 participau şi „gazii tătari"[262]. Cel mai des erau însă desemnaţi *gazî* apărătorii cetăţilor otomane şi oştenii mobilizaţi din teritoriile de la frontiera cu lumea creştină: „vitejii destoinici şi încercaţi în «războiul sfânt» (*gazâ*)" din *sancâk*-ul Pâncota, ce ţinea de *beylerbeilik*-ul de Timişoara (în 1572)[263]; „gaziii vilayetului" de Bender (în 1595)[264]; „gaziii serhatului de Solnoc" (în 1598)[265]; „gaziii de Lipova" (*Lipova gazileri*), în 1635[266]; „6.000 de gazii victorioşi de serhat" avea serdarul Kör Hüseyn Paşa pentru cucerirea cetăţii Pojon (în 1094/1682-1683)[267].

Ideea că gaziii erau prin excelenţă cei care aveau misiunea de a lupta împotriva „necredincioşilor" va fi continuată în cronicile otomane chiar şi la sfârşitul secolului al XVII-lea

257. În Islamul arab erau folosite diferite titluri pentru suveranii musulmani care conduceau „războiul sfânt" (*djihâd*). „Apărător al religiei (*nasır al-din*)" şi „ luptător pentru credinţă pe calea Stăpânului lumilor (*al-mudjahid fî sebil-i Rabb al-'alamin*)" sunt doar două din multele atribute folosite pe inscripţiile funerare ale suveranilor merinizi din secolul al XIV-lea înmormântaţi în necropola de la Chella (texte cu caractere arabe şi traducere franceză, în H. Baset et E. Lévi-Provençal, „Chella: une nécropole mérinide", *Hesperis*, 1-2, 1922, pp. 1-93). Un alt exemplu, în Lewis, *Islam*, II, p. 16.
258. I. Mélikoff, „Ghâzî", p. 1068.
259. De partea cealaltă, trupele bizantine de graniţă, alcătuite din aşa-numiţii *akritai*, jucau un rol asemănător, chiar dacă treptat sarcina principală va deveni numai apărarea teritoriilor bizantine. Despre acest adevărat mod de viaţă la frontiera bizantino-musulmană, amintim aici studiul scris din perspectiva unui bizantinolog: A. Pertusi, „Tra storia e leggenda; akrítai e ghâzi sulla frontiera orientale de Bisanzio", în *XIVe Congrès International des Études Byzantines. 6-12 septembre 1971, Rapports II*, pp. 27-70.
260. Kâtip Çelebi, „Fezleke-i Tarih", în *Cronici turceşti*, II, p. 54-55.
261. „Menakib-i Sultan Bayezid-Han", în *Cronici turceşti*, I, p. 138.
262. Kâtip Çelebi, „Fezleke-i Tarih", în *Cronici turceşti*, II, p. 52.
263. Poruncă pentru beilerbeiul Timişoarei: „...sangeacul Pâncota fiind la serhat, iar răufăcătorii mergând mereu în acele părţi şi făcând tulburări, este nevoie ca şi acesta să fie păzit şi ocrotit" (Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 108, p. 104).
264. Oştenii adunaţi de *bey*-ul de Bender, Ahmed Paşa, în 1595, pentru respingerea atacului voievodului moldovean, Ştefan Răzvan (Kâtip Çelebi, „Fezleke-i Tarih", în *Cronici turceşti*, II, p. 35).
265. Sub conducerea *bey*-ului de Solnoc, Kulaksız Osman Bey. Ei vor sosi în sprijinul „luptătorilor islamici asediaţi la Buda" (Kâtip Çelebi, „Fezleke-i Tarih", în *Cronici turceşti*, II, p. 55; „Naima Tarihi", în *Cronici turceşti*, I, p. 29).
266. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 100, pp. 288, 231.
267. „Silahdar Tarihi", în *Cronici turceşti*, II, p. 360.

şi începutul secolului al XVIII-lea. Astfel, Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa (m. 1723), relatând cucerirea unor cetăţi din Banat în 1658, îi numeşte pe cuceritori „vitejii (*gaziler*) distrugători de duşmani pe câmpul de luptă"[268]. Şi în anul 1690, Süleyman II îi numea pe oştenii angajaţi în războiul cu Imperiul habsburgic „slujitorii mei consacraţi luptelor sfinte" (*gazavât kullarım*)[269]. De asemenea, chiar şi la sfârşitul secolului al XVII-lea, se face simţită o viaţă specifică frontierei, de data aceasta la graniţa austro-otomană, în zona Banatului. Relatând vizita sultanului Mustafa II la Timişoara din septembrie 1695 (o premieră la acest nivel[270]), Silahdar scoate în evidenţă această idee: „Cinstea acordată cetăţii Timişoara din partea padişahului nostru a făcut ca războinicii, care de atâţia ani încoace se războiseră cu duşmanul înfruntând mii de greutăţi, *să înviioreze viaţa gaziilor de serhat*" (subl.m.)[271]. Treptat, odată cu declinul puterii otomane, *gazî* tinde să devină în special un titlu onorific acordat numai celor care se distingeau în timpul „războaielor sfânte" şi în primul rând suveranilor musulmani[272].

În condiţiile în care una din sarcinile principale ale sultanilor otomani era de a conduce „războiul sfânt", imaginea de conducători ai unei armate de gazii pe care izvoarele otomane o creionează pentru sultani este de înţeles[273]. Titlul de *Gazî* era deja răspândit în lumea turco-musulmană[274], dar maxima strălucire o va căpăta doar în lumea otomană. El poate fi urmărit în documente de cancelarie, în cronici sau în *fetvâ*-lele prin care acest titlu onorific va fi conferit. În secolele XIII-XVI, sultanii otomanii, conducând personal „războaiele sfinte" (considerate, de altfel, o obligaţie impusă de *şeri'at*), nu aveau nevoie de *fetvâ*-le pentru a-şi lua titlul de *gazî*. Ulterior, când megalomania sultanilor era invers proporţională cu eforturile depuse în „războiul sfânt", titlul de *gazî* va fi acordat prin *fetvâ*-le tocmai acelor sultani care nu participaseră la vreo expediţie militară victorioasă[275]. Într-o lucrare consacrată *tuğra*-lelor sultanilor otomani, Suha Umur aminteşte titlurile şi supranumele purtate de aceştia. De aici rezultă clar că majoritatea[276] sultanilor otomani a purtat sau i-a fost atribuit, printre alte titluri, şi pe cel de *gazî*[277]. El publică, totodată, şi

268. „Silahdar Tarihi", în *Cronici turceşti*, II, p. 299.
269. *Gazât kullarım*, în textul transliterat de Tahsin Gemil (Gemil, *Documente turceşti*, doc. 186, p. 393).
270. „Nici unul dintre strămoşii săi nu călcase în acest ţinut." (Silahdar, „Nusretnâme", în *Cronici turceşti*, II, p. 431)
271. Silahdar, „Nusretnâme", în *Cronici turceşti*, II, p. 431.
272. I. Mélikoff, „Ghâzî", în *EI*-2, II, p. 1068.
273. P. Coles folosea expresia „leaders of a ghazi horde" (Coles, *Ottoman Impact*, p. 34).
274. Herbelot de Malainville, *Bibliothèque Orientale ou Dictionnaire Universel, contenant généralment tout ce qui regarde la connaissance des Peuples de l'Orient*, Maestricht, DCCLXXVI (1776), p. 338. Suveranii din dinastia Ghaznavizilor (977-1186), din Afganistan, Khorasan şi India de nord-vest, erau *gazii*, iar Mahmud de Ghazna (997-1030) se intitula „mare sultan de *gazî*", „ciocan împotriva necredincioşilor" (*The Cambridge History of Iran*, vol. IV, p. 170; vol. V: *The Saljuq and Mongol Periods*, edited by J.A. Boyle, Cambridge University Press, Cambridge, 1968, p. 13). Prinţii Danişmend au fost primii dintre turcomani care au purtat titlul de *gazî*, subliniind calitatea lor de „campioni ai credinţei" (Wittek, „Turcs de Roum", p. 306, n. 1). Sultanii selgiuchizi se intitulau „eroi ai Islamului" (Turan, „Les souverains seldjoukides", p. 85). La selgiuchizi, *Ghâzîya* devenise nume propriu pentru femeile din familia princiară (Wittek, „Turcs de Roum", pp. 307-308, n. 1).
275. Umur, *Tuğraları*, p. 48.
276. Suha Umur nu aminteşte titlul de *gazî* în dreptul sultanilor Mehmed I, Bayezid II, Selim I, Selim II, Murad III, Osman II, Süleyman II şi Mehmed VI (Umur, *Tuğraları*, *passim*).
277. Umur, *Tuğraları*, pp. 74, 76, 84, 88, 102, 108, 154, 180, 186, 204, 216, 234, 240, 246, 260, 270, 278, 290, 296, 312, 318.

fetvâ-lele prin care titlul *el-gazî* a fost conferit sultanilor Abdülhamid II, în 1877[278], şi Mehmed V, în 1915[279].

Analiza unor cronici otomane din secolul al XV-lea – şi m-am oprit asupra celor scrise de Ahmedî, Nişanci Mehmed Paşa, Şükrullah, Aşıkpaşazade, Bayatlı Mahmud Oğlu Hasan şi Mehmed Neşri – scoate în evidenţă o atitudine diferită a cronicarilor faţă de sultani. Dintre cronicarii amintiţi mai sus, primii doi, Ahmedî şi Nişanci Mehmed Paşa, nu folosesc titlul de *gazî* pentru Osman I, Orhan şi Bayezid I. Ceilalţi cronicari numiţi aici atribuie titlul de *gazî* tuturor suveranilor otomani din secolele XIII-XV, începând chiar cu Ertoğrul[280] şi terminând cu Bayezid II. Iată formulele folosite de cei şase cronicari pentru desemnarea primilor opt sultani otomani şi locul[281] ocupat de titlul de *gazî* în combinaţie cu celelalte titluri adăugate ulterior: *Osman Gazî*, *Sultan Osman Gazî*; *Gazî Orhan Beğ*, *Orhan Beğ Gazî*, *Orhan Gazî*, *Sultan Orhan Gazî*; *Murad Beğ Gazînin Padişahlıgı*, *Gazî Murad*, *Sultan Murad Hünkâr Gazî*, *Hudavendigâr Gazî*, *Hünkâr Gazî*, *Murad Han Gazî*, *Gazî Sultan*, *Sultan Murad Gazî*, *Sultan Murad Han Gazî*; *Bayezid Beğ*, *Gaziler Sultan Yıldırım Bayezid Beğ*, *Bayezid Hünkâr*, *Gazî Sultan*, *Gazî Şah*, *Bayezid Han Gazî*, *Sultan Bayezid*, *Sultan Yıldırım Bayezid Han Gazî*, *Sultan Bayezid Han Gazî*; *Mehmed Gazî*, *Sultan Mehmed Han*, *Çelebi Sultan Mehmed Han Gazî*; *Sultan Murad Han Gazî*, *Sultan Murad*, *Gazî Sultan Murad Han*, *Sultan Mehmed Han*, *Ikinci Sultan Murad Han Gazî*; *Sultan Mehmed Han*, *Sultan Mehmed Han Gazî*[282]; *Bayezid Han Gazî*, *Sultan Bayezid Han*, *Sultan Bayezid Han Gazî* etc.[283]. În a doua jumătate a secolului al XVII-lea, când vizirii din familia Köprülü vor fi practic conducători ai armatelor otomane în războaiele cu Imperiul habsburgic, lor le va fi acordat titlul de *Gazî* [284].

Martiraj

Problema martirajului[285] a fost abordată pe larg în tratatele de drept islamic[286], întrucât, alături de regimul prăzii, constituia unul din aspectele importante ale doctrinei *djihâd*-ului[287].

Conform textelor juridice, pentru oştenii musulmani unul din scopurile participării la „război sfânt" (*djihâd* sau *gazâ*) era „de a câştiga recompensa divină pe care Allah şi

278. După a treia luptă de la Plevna. Titlul era scris în dreapta *tuğra*-lei aplicate pe documente oficiale, pe monede şi medalii (Umur, *Tuğraları*, pp. 48-49).
279. După lupta de la Çanakkale. Titlul de *el-gazî* va fi scris în dreapta *tuğra*-lei, în locul vechiului titlu *reşad* – „care urmează calea dreaptă" (Umur, *Tuğraları*, pp. 50-51).
280. *Ertoğrul Gazî* (*Neşri Tarihi*, pp. 24-26).
281. Sugar aprecia că suveranii musulmani au păstrat întotdeauna pe primul loc titlul de *Gazî*, ceea ce nu reiese din cronicile otomane analizate de mine (Sugar, *Southeastern Europe*, p. 8).
282. În 1462, „Mehmed Han Gazi vine cu oastea Islamului asupra lui (Vlad Ţepeş)". Într-o cronică otomană terminată în anul 1488 (Gemil, *Românii şi otomanii*, p. 144, n. 374).
283. *Osmanlı Tarihleri*, I, *passim*.
284. În 1683, călătoria lui Mehmed IV în Ungaria avea ca scop a acorda marelui vizir Kara Mustafa Paşa un caftan şi steagul Profetului, ceea ce echivala, considera P. Coles, cu învestirea acestuia în calitate de „official leader of Islam in the Holy War against Christianity" (Coles, *Ottoman Impact*, p. 36).
285. Amintim aici câteva lucrări generale despre martiraj: J. Wensinck, *The Oriental Doctrine of the Martyrs*, Amsterdam, 1921; Abdul-Sattar al-Sayyid, „The Martyr in Islam", în *The Sixth Conference of the Academy of Islamic Research*, Cairo, 1391/1971, pp. 231-251; Qasim Ghalib, „The Martyr in Islam", în *The Sixth Conference of the Academy of Islamic Research*, Cairo, 1391/1971, pp. 251-301.
286. Texte juridice clasice despre martiraj găsim în Shaybâni, *Kitâb as-Siyar*, I, pp. 158-166.
287. „Intimment liée à celle du «djihâd» est la théorie du martyre" (Canard, „Guerre sainte", p. 606).

Trimisul Său o promit celor care vor lupta pentru cauza lui Dumnezeu"[288]. Şi la otomani, în completarea recompensei materiale (prada), recompensa spirituală era promisă din start luptătorilor în expediţiile sfinte, adeseori de însuşi sultanul sau marele vizir:

> Cei care îşi dau silinţa şi fac război sfânt pentru adevărata credinţă – promitea sultanul Mustafa III într-un *hüküm* din 7-16 februarie 1770, deci din timpul războiului cu Rusia (1769-1774) – se bucură de onoare atât în lumea asta, cât şi în lumea de apoi (*Dîn-i mübîn içün gayret ve gazâ idenlerin iki cihânda yüzleri akdır*). Cum, de asemenea, este evident că aceia care – ferească preaînaltul Allah! – dau bir cu fugiţii nu-şi vor izbândi treburile nici pe pământ şi nici în cer, ci vor avea parte de osândă şi pedeapsă[289].

Pentru a exprima conceptul de *martir*, Coranul folosea expresia „cel ce este ucis pe calea lui Allah"[290]. După definiţia lui Ibrahim al-Halebî (tradus de M. d'Ohsson), „martiri sunt acei credincioşi care nu mor de moarte naturală, ci care o primesc din mâna altuia"[291]. În *Sistemul sau întocmirea religiei muhammedane*, Dimitrie Cantemir consemna şapte trepte ale „muceniciei" (*şehadet*)[292], în schimb Mouradgea d'Ohsson împărţea „martirii" doar în două categorii: „martiri militari" şi „martiri civili"[293]. „Martiri militari" erau acei musulmani care ar fi fost ucişi în timpul luptei pe calea lui Allah (al *djihâd*-ului)[294], atât pe mare[295], cât şi pe uscat. În cazul în care gaziii ar fi fost ucişi în luptă cu infidelii, ei s-ar fi bucurat, o dată în plus, de această recompensă spirituală, devenind martiri (sing. *şehid* sau *şehit*)[296]. Din a doua categorie făceau parte acei musulmani care şi-ar fi pierdut viaţa din cauza unor rebeli, tâlhari sau, pur şi simplu, din cauza altui musulman[297]. Ibn Hanbal (m. 855) statua: „Dacă cineva este ucis în timp ce îşi apără viaţa şi avutul, el poate fi considerat martir"[298].

În spaţiul confruntărilor dintre otomani şi statele creştine din centrul şi sud-estul Europei, martirajul a fost o prezenţă continuă de-a lungul secolelor XV-XVII. În acest context, Dunărea şi-a făcut propriile victime, care – în viziune otomană – vor fi considerate „martiri". Din această cauză, marele fluviu va ajunge să fie numit „Dunărea însângerată" (*kanlu Tuna*)[299]. Mai mult, Kıvamî, însoţindu-l pe Bayezid II în expediţia din 1484,

---

288. Sulamî, *Kitâb al-djihâd*, p. 216.
289. Veliman, *Documente turceşti*, doc. 168, pp. 450-451.
290. Coran II, 154; III, 157, 169.
291. d'Ohsson, *Tableau*, II, p. 319.
292. Cantemir, *Sistemul*, 224-225 (pp. 314-317).
293. d'Ohsson, *Tableau*, II, pp. 319-324.
294. Cantemir, *Sistemul*, 224, p. 315. Există şi detalii pentru întregirea imaginii unui adevărat martir: era martir cel găsit mort pe câmpul de luptă, dar el trebuia să aibă o rană pe corp sau sângele să-i fi curs din ochi sau urechi (d'Ohsson, *Tableau*, II, p. 320).
295. Referitor la prima categorie, o tradiţie atribuită lui Muhammad considera că un luptător pe mare era martir chiar dacă avea numai rău de mare. Dacă se îneca, îl aştepta o răsplată dublă, cât pentru doi martiri (Lewis, *Islam*, I, p. 211).
296. În schimb, conform unei tradiţii rămasă de la Muhammad, „cel ce moare fără să fi participat la o expediţie militară sau fără măcar să fi intenţionat să participe la o expediţie militară moare într-un fel de ipocrizie" (Lewis, *Islam*, I, p. 210).
297. Tot în categoria martirilor civili intrau musulmanii morţi în timpul unor epidemii ori catastrofe naturale sau înecaţi (Cantemir, *Sistemul*, 224-225, pp. 314-317; d'Ohsson, *Tableau*, II, p. 324).
298. Ibn Hanbal, în Williams, *Islamic Civilization*, p. 32.
299. Kemalpaşazade îşi intitulează capitolul consacrat asediului Belgradului din 1456 în acelaşi spirit: „...despre aceea că ostaşii islamici, încleştându-se pe apă cu ostaşii necredincioşilor cei demni de infern, faţa apei Dunărea s-a înroşit de sânge" (Kemalpaşazade, *Tevarih*, VII, p. 126; *Cronici turceşti*, I, p. 195).

echivala „apa Dunării" (*Tuna suyu*) cu izvorul Paradisului (*kevser*)[300], de care urmau să beneficieze toţi gaziii martiri. El ajungea să lanseze o splendidă metaforă pentru Dunăre, şi anume „apă de gazii" (*gazî sudur*)[301], pe care mi-am permis s-o folosesc ca titlu al unui prim capitol din partea a doua a lucrării de faţă. În contextul conflictelor otomano-safavide şi al calificării shi'iţilor drept eretici sau apostaţi, teoria martirajului la otomani a căpătat noi valenţe în secolele XVI-XVII[302].

Somaţia (*da'vet*)

Somaţia îşi are rezervate paginile ei în tratatele de drept islamic al popoarelor[303]. În doctrina clasică, somaţia era considerată „*djihâd*-ul cel mai merituos", căci chemarea la Islam se făcea prin cuvânt, precedând *djihâd*-ul cu armele – spunea Ibn Hazm (m. 1064)[304]. Prin posibilităţile oferite *harbî*-ilor înainte de declanşarea ostilităţilor, somaţia constituia primul pas către anularea stării de război (a *djihâd*-ului) şi reglementarea situaţiei dintre musulmani şi nemusulmani pe cale paşnică.

O somaţie trebuia să cuprindă, conform practicii cutumiare, două elemente: notificarea pretenţiilor şi declaraţia de război[305]. Mai întâi, musulmanii urmau să formuleze condiţiile care, odată îndeplinite de către necredincioşi, puteau duce la anularea declanşării războiului[306]. Somaţia exprima poate cel mai bine atitudinea diferenţiată a comunităţii musulmane faţă de locuitorii „Casei războiului". În primul rând, jurisconsulţii au luat în calcul, pe baza practicii Profetului şi a primilor califi, două categorii de „infideli" (*kefere*): „arabii idolatri" şi „oamenii Cărţii" (*ahl al-kitâb*)[307]. Dacă pentru creştini şi evrei (principalele grupuri religioase care aveau o „carte revelată") exista şi alternativa supunerii şi plăţii *djizye*-lei, pentru „arabii adoratori de idoli" (care întruneau calităţi etnice şi religioase

300. *Kevser* – „nectar, abundenţă"; *kevser gibi* – „foarte gustos". În teologia musulmană, numele unui râu din Paradis, sursă din care îşi potoleau setea drept-credincioşii. *Kevser Suresi* – numele Surei 108 din Coran (*Redhouse*, p. 647).

301. Kıvamî prelua de fapt în cronica sa şi relata discuţia care avusese loc despre fluviul Dunărea între răposatul sultan Murad II (caracterizat *gazî* sau „erou martir") şi poetul Yusuf Sinan, poreclit Şeyhi (m. 1429). Sultanul Murad II l-a răsplătit cu daruri pe poetul turc, când acesta a afirmat totuşi că „virtutea mare nu este decât în *kevser*" (Kıvamî, *Fetihnâme*, pp. 306-307; *Crestomaţie turcă*, p. 178).

302. În acest sens, Dimitrie Cantemir consemna o *fetvâ* al cărei început l-am folosit mai sus şi în care se promitea unui otoman (sunnit) ce ucidea în luptă un safavid (shi'it) sau era ucis de acesta o răsplată de şaptezeci de ori mai mare decât în cazul în care inamicul ar fi fost un *kâfir* (Cantemir, *Sistemul*, p. 425).

303. Abu Yusuf, *Kitâb*, pp. 295-334 (capitolul „Modul de a lupta împotriva politeiştilor şi oamenilor dezordinii; somaţia care le este adresată"); Shaybânî, *Kitâb as-Siyar*, I, pp. 53-58 („Somaţia înainte de luptă"); IV, pp. 136-145 („Chemarea la Islam").

304. Morabia, *Ğihad*, p. 519.

305. Hugo Grotius le numea „înştiinţarea condiţională" şi „încunoştiinţarea pură şi simplă" (Grotius, *Drept*, pp. 638-639).

306. „Reclamarea lucrurilor" (*repetitio rerum*) la Hugo Grotius (Grotius, *Drept*, p. 638).

307. Primele texte juridice, dintre care se distinge lucrarea lui Abu Yusuf Ya'kub, codifică, idealizând-o, practica Profetului (*Sunna*). Arabii adoratori de idoli nu au fost acceptaţi de Muhammad decât dacă aderau la Islam; în schimb, popoarele din afara Arabiei au fost priviţi ca „oameni ai Cărţii", care puteau intra în componenţa noului stat şi ca „minoritate protejată" (*protected minority*) (Watt, *Islam*, p. 33; Watt, „Jihâd", p. 291).

incompatibile[308]) şi pentru apostaţi (musulmanii care îşi renegau credinţa) nu existau decât două posibilităţi: „Islam sau sabie" (după al-Shaybânî[309]), „convertire sau moarte" (după Abu Yusuf Ya'kub[310]).

Somaţia religioasă: chemarea la Islam

Prima condiţie, ce constituia de fapt prima „invitaţie" (ar. *da'wa*; în tc. *da'vet*) pe care musulmanii trebuia s-o adreseze necredincioşilor, era „convertirea la Islam"[311], numită de d'Ohsson „somaţie religioasă"[312]. Chemarea la Islam urma să fie adresată tuturor *harbî*-ilor, deci atât „oamenilor Cărţii" (*ahl al-kitâb*), cât şi idolatrilor. În practica Islamului timpuriu, o „somaţie religioasă" era extrem de concisă. Cea adresată politeiştilor din Fârs începea cu „Vă chem la Islam..." (în redactarea lui Abu Yusuf Ya'kub)[313]; sau „Te invit să îmbrăţişezi Islamul" – i-ar fi scris Muhammad împăratului bizantin Heraclius (610-641)[314]; sau „Deveniţi musulmani şi veţi fi salvaţi" (la at-Tabarî)[315]. O formulă des întâlnită era: „Supune-te... şi tu vei fi nevătămat"[316].

Documentele din perioada marilor cuceriri arabe ne înfăţişează „somaţiile religioase" ca un fel de *acte contractuale* care prevedeau drepturi şi obligaţii reciproce (martor fiind Allah). În acest sens, sunt revelatoare „invitaţiile" adresate de Profetul Muhammad unor triburi arabe: „Oricine dintre [membrii tribului – n.m.] se va supune, va celebra slujbele [religioase – n.m.], va achita *zakât*-ul[317], va ceda cincimea din pradă... *va fi nevătămat prin protecţia lui Allah*" (subl.m.)[318]. La fel, triburilor de arabi politeişti, proaspăt islamizaţi şi înstăpâniţi în anumite teritorii, „nimeni nu le poate contesta [proprietăţile – n.m.], atât timp cât celebrează slujbele religioase, achită *zakât*-ul, se luptă cu asociaţioniştii, cedează o cincime din prada de război... [deci] fac dovada islamizării lor"[319]. În esenţă, de la un proaspăt convertit se cerea, în schimbul protejării vieţii, libertăţii şi avutului acestuia, credinţă în Allah şi Muhammad (deci îndeplinirea tuturor obligaţiilor religioase aferente unui drept-credincios) şi supunere faţă de autorităţile proaspătului stat islamic:

308. Potrivit *şeri'at*-ului, un arab nu putea fi decât musulman, cel mult „scripturar".
309. Shaybânî, *Kitâb as-Siyar*, *cf.* Williams, *Islamic Civilization*, p. 277.
310. Abu Yusuf, *Kitâb*, p. 100.
311. Shaybânî, *Kitâb as-Siyar*, IV, pp. 136-145 („Chemarea la Islam").
312. d'Ohsson, *Tableau*, V, pp. 53-54, 67-68; Morabia, *Ğihad*, pp. 357-358; Mills, *Histoire du mahométisme*, p. 59, n. 1.
313. Abu Yusuf, *Kitâb*, pp. 296, 299-300.
314. Hamidullah, *Documents*, doc. 15, p. 21.
315. Textul întreg: „În numele lui Dumnezeu, Iertătorul şi... De la Khâlid ibn al-Walîd către şefii de la frontiera Persiei (*merzubân*): deveniţi musulmani şi veţi fi salvaţi. Dacă nu, acceptaţi protecţia noastră şi plătiţi *djizya*. Dacă nu, eu voi veni asupra voastră cu oameni care iubesc moartea, aşa cum vouă vă place să beţi vin" (Lewis, *Islam*, I, p. 228).
316. Hamidullah, *Documents*, doc. 37, p. 31 (Muhammad către al-Mukawkis, marele şef al copţilor: „Supune-te deci şi tu vei fi nevătămat. Şi Dumnezeu îţi va atribui un dublu merit. Dar, dacă te vei abate, pe tine va cădea păcatul tuturor copţilor"); doc. 41, p. 33 (Muhammad către Kisrá, împăratul Persiei).
317. Dania religioasă, obligatorie pentru fiecare musulman.
318. Hamidullah, *Documents*, doc. 28-29, p. 28.
319. Sunt condiţiile adresate tribului Banu al-Hârith (Hamidullah, *Documents*, doc. 66, p. 43). La fel pentru triburile Banu ad-Dibâh, Yazîd b. at-Tufaîl sau Banu Kanân (Hamidullah, *Documents*, doc. 67-69, pp. 43-44).

„...oricine celebrează slujbele este credincios (*mu'min*). Oricine achită *zakât*-ul este supus (*muslim*)"[320].

Sultanii otomani au adresat „somaţii religioase" şahilor safavizi ai Iranului înainte de războaiele din secolele XVI-XVII, în cadrul unor „cărţi imperiale" (*nâme-i hümayûn*), chemându-i să adopte sunnismul şi să accepte supremaţia otomană[321].

Somaţia politică: supunerea faţă de Islam

Invitaţia la convertire trebuia să se facă timp de trei zile[322]: „Tu mi-ai ordonat să mă abţin de a-i combate timp de trei zile, pentru ca să-i chem la Islam" – îi scria Khâlid b. al-Walîd (m. 642) lui Muhammad, referitor la tribul Banu al-Hârith[323]. Dacă era acceptată, am precizat consecinţele. Dar dacă era respinsă? Mouradgea d'Ohsson ne dă răspunsul: „Dacă somaţia religioasă n-a produs nici un efect, suveranul va face o somaţie politică. El va invita inamicul să-i recunoască autoritatea, să cedeze puterii mahomedane şi să se supună capitaţiei legale, în profitul tezaurului public"[324]. Deci, la începutul zilei a patra, nemusulmanii erau invitaţi să accepte plata *djizye*-lei. Somaţia politică nu putea fi adresată, conform *şeri'at*-ului, decât popoarelor care aveau o „carte revelată" (*ahl al-kitâb*), respectiv creştinilor şi evreilor[325]. Nici arabii idolatri, nici apostaţii, nici rebelii – aşa cum am precizat deja – nu beneficiau de „somaţia politică"[326].

Erau, oare, musulmanii în deplină legalitate atunci când le ofereau necredincioşilor o altă posibilitate pentru încheierea păcii decât convertirea la Islam? Răspunsul, afirmativ de altfel, stă în celebrul verset IX/29 din Coran, care preciza: „Luptaţi-vă împotriva celor ce nu cred în Allah şi în ziua de apoi şi nu opresc ceea ce a oprit Allah şi Trimisul Său şi nu mărturisesc mărturia adevărului dintre cei cărora li s-a dat Scriptura, *până ce vor plăti* djizya *direct (cu mâinile lor) şi vor fi umiliţi*" (subl.m.).

În documentele referitoare la Islamul timpuriu, plata *djizye*-lei era formulată ca a doua condiţie esenţială pentru evitarea războiului şi încheierea păcii. „Dar, dacă tu nu aderi la Islam, achită *djizya*" – suna somaţia presupusă a fi fost adresată lui Heraclius, împăratul Bizanţului[327]. Sau: „Dacă nu [vreţi să deveniţi musulmani – n.m.], acceptaţi protecţia noastră şi plătiţi *djizya*" – scria Khâlid ibn al-Walîd perşilor, în anul 633[328]. Somaţia adresată de însuşi Muhammad republicii Nadjrân în anul 9 d.H./630-631 d.Chr. reprezintă, aidoma *'ahd*-ului care va fi încheiat un an mai târziu între aceleaşi părţi, un model inclus în cronicile arabe, în textele juridice clasice sau în tratatele de diplomatică musulmană (inclusiv în cel scris de al-Kalkashandî la începutul secolului al XIV-lea). Iată textul, care se distinge prin stilul spartan, specific de altfel somaţiilor din Islamul timpuriu:

320. Hamidullah, *Documents*, doc. 77, p. 46.
321. d'Ohsson, *Tableau*, V, p. 70.
322. Abu Yusuf, *Kitâb*, p. 296; Peters, *Islam*, pp. 18-19. Şi renegaţii erau somaţi de trei ori pentru a se căi şi a reveni la Islam (Abu Yusuf, *Kitâb*, p. 278).
323. Hamidullah, *Documents*, doc. 65, p. 42.
324. d'Ohsson, *Tableau*, V, pp. 53-54.
325. Ale căror „cărţi sacre" (Tora, Evanghelia) erau respectate în Coran (d'Ohsson, *Tableau*, V, pp. 67-68).
326. d'Ohsson, *Tableau*, V, pp. 53-54.
327. Consemnată de al-Kalkashandî (Hamidullah, *Documents*, doc. 15, p. 21). Identică cu somaţia adresată politeiştilor din Fârs (Abu Yusuf, *Kitâb*, p. 296).
328. La at-Tabarî şi Abu Yusuf Ya'kub (Lewis, *Islam*, I, p. 228).

Din partea Profetului către episcopul din Nadjrân. În numele Dumnezeului lui Abraham, al lui Isaac şi al lui Iacob! Aşadar, eu vă chem să renunţaţi la adorarea idolilor pentru adorarea lui Dumnezeu şi vă invit să renunţaţi la legătura cu idolii pentru unirea cu Dumnezeu. *Dacă refuzaţi, (atunci vă chem să plătiţi)* djizya; *dacă refuzaţi şi* djizya, *eu vă voi declara război.* Salutări! (subl.m.)[329].

Somaţia ca obligaţie juridică

Era somaţia o obligaţie absolută impusă de *şeri'at* musulmanilor? Această întrebare s-a ivit în strânsă legătură cu a doua disjuncţie care a fost operată de învăţaţii musulmani în corpul inamicilor potenţiali[330]: a) *harbî* care nu fusese chemat la Islam; b) *harbî* care avea ştiinţă de „chemarea la Islam".

Exista o părere unanimă conform căreia războiul nu se putea declanşa înainte de adresarea unei somaţii împotriva *harbî*-ilor care nu aveau cunoştinţă de Islam şi, în consecinţă, cărora nu le parveniseră vreodată o „chemare la Islam"[331]. Iar în sprijinul acestui postulat, jurisconsulţii invocau cel mai adesea Coran XVII/16 („Noi n-am tulburat nici un popor înainte de a-i trimite un Apostol") şi „tradiţia": „Niciodată Profetul n-a combătut un grup de oameni fără a le fi adresat o invitaţie (ar. *da'wa*)"[332].

Opinii divergente au fost exprimate în legătură cu întrebarea dacă somaţia trebuia repetată când războiul era declanşat din nou împotriva aceluiaşi inamic[333]. De asemenea, se ridica întrebarea dacă somaţia mai trebuia adresată *harbî*-ilor care aveau ştiinţă de existenţa Islamului. Cu alte cuvinte, principii şi popoarele nemusulmane vecine cu „teritoriul Islamului" urmau a fi anunţate că vor fi atacate? Nu, răspund majoritatea învăţaţilor[334]. Şi totuşi, încap destule nuanţe. Analizând sursele acestei controverse, Averroes sublinia divergenţele dintre cuvintele Profetului (care îi sfătuia pe comandanţii trimişi în expediţie să adreseze somaţia politeiştilor) şi faptele sale (Muhammad a atacat inamicul noaptea, fără somaţie). În funcţie de modul în care juriştii au privit raportul dintre practica şi cuvintele (teoria) lui Muhammad, s-au avansat mai multe opinii. Din perspectiva secolului al XI-lea, Averroes distinge trei categorii de jurisconsulţi[335]: unii care considerau somaţia o obligaţie[336]; alţii care afirmaseră că somaţia era numai o regulă dezirabilă (recomandabilă); în sfârşit, categoria învăţaţilor care definiseră somaţia ca o acţiune „nici obligatorie, nici recomandabilă"[337]. Iată câteva opinii care se circumscriu uneia sau alteia din direcţiile amintite mai sus. După Abu Hanifa, „e preferabil să se adreseze somaţia în toate cazurile, fără ca aceasta să fie o obligaţie"[338]. Malik ibn Anas (m. 795), fondatorul

329. Hamidullah, *Documents*, doc. 79, p. 47.
330. Rechid, „Islam", pp. 464-465.
331. „Toate actele de ostilitate care vor preceda aceste somaţii vor fi o infracţiune" (d'Ohsson, *Tableau*, V, p. 55; Morabia, *Ğihad*, p. 358, n. 4).
332. Abu Yusuf, *Kitâb*, p. 295.
333. M. Khadduri, „Harb", în *EI*-2, tome III, pp. 184-185.
334. Morabia, *Ğihad*, p. 359. Popoarele vecine cu „teritoriul Islamului" erau considerate ca având ştiinţă de existenţa Islamului. În consecinţă, în Islamul clasic, nu era obligatoriu să se adreseze somaţie bizantinilor şi turcilor (Averroes, *Jihad*, p. 19).
335. Averroes, *Jihad*, pp. 19-21.
336. În această categorie intrau toţi juriştii care acordau întâietate cuvintelor lui Muhammad (Averroes, *Jihad*, p. 21; Rechid, „Islam", p. 466).
337. Aceşti jurişti considerau că practica abrogă cuvintele Profetului rostite până în anul 630 (Averroes, *Jihad*, p. 21).
338. *Apud* Morabia, *Ğihad*, p. 358.

ritului malikit, susţinea că „este inutil să fie preveniţi necredincioşii care locuiesc într-un ţinut apropiat de Domeniul Pietăţii [*dâr al-Islâm* – n.m.], deoarece este firesc ca ei să aibă cunoştinţă de Islam"[339]. Iar hanefitul Abu Yusuf Ya'kub (m. 798) întărea: „...printre politeiştii la care ajung trupele noastre nu există vreunul la care să nu fi parvenit chemarea la Islam, astfel că musulmanii au dreptul să-i atace fără a le-o repeta"[340]. Al-Shafi'î preciza, la rându-i, că toate popoarele aveau cunoştinţă de existenţa Islamului, în afară de „ţările grecilor", de turcii din Asia centrală şi de khazarii din nordul Mării Caspice. În consecinţă, la începutul secolului al VIII-lea, aceştia erau singurii *harbî* care aveau dreptul la somaţie[341]. Să subliniem însă o altă invariabilă: necesitatea putea impune ignorarea acestei reguli. În acest sens, opinia exprimată de hanefitul al-Shaybânî este esenţială:

> ...noi am obişnuit să-i chemăm uneori, iar alteori i-am atacat fără să-i chemăm. Aceasta indică faptul că toate acestea sunt bune, a-i chema în mod repetat când convertirea lor este dorită, dar, dacă nu este dorită, atunci nu este un ultragiu atacarea lor fără nici o invitaţie la Islam[342].

Mult mai târziu, Dimitrie Cantemir aprecia, în acest sens, că musulmanii nu se ţin strict de această lege, ci de multe ori o interpretează după „urgenţia evenimentelor", declarând război după ce „au înfipt sabia în corpul inamicului". Totodată însă el ţinea să precizeze că această practică – demnă de condamnat – era întâlnită şi la creştini[343]. Să mai adăugăm că, în cazul în care suveranul musulman rupea un tratat de pace şi intenţiona să declanşeze un război, teoretic, era necesar ca principii nemusulmani să fie înştiinţaţi de aceste acţiuni[344].

Somaţia în practica otomană

Declararea *djihâd*-ului în faţa comunităţii musulmane prin *fetvâ*-le nu era o regulă necesară şi obligatorie la otomani, în opinia lui Káldy-Nagy[345], care se referea la secolele XIV-XVI. Ulterior, avem însă de-a face cu *fetvâ*-le, urmate şi de „proclamaţii de război" sau „manifeste", după formulele observatorilor europeni, care aveau drept rol justificarea în faţa comunităţii musulmane a declanşării unui conflict împotriva unui principe creştin şi creşterea entuziasmului musulmanilor pentru războaiele cu necredincioşii. O asemenea *fetvâ* a fost emisă pentru legitimarea războiului împotriva Rusiei, în anul 1787, şi ea va fi invocată des în poruncile legate de acest moment, trimise de sultanul Abdul-Hamid I voievozilor moldo-valahi: „Potrivit binecuvântatei *fetvâ*, care a fost dată, şi în unire cu toţii, s-a hotărât să se pornească expediţie asupra ruşilor"[346]. Înaintea războiului ruso-otoman

339. *Apud* Morabia, *Ğihad*, p. 358.
340. Abu Yusuf, *Kitâb*, p. 296.
341. Williams, *Islamic Civilization*, p. 278; Morabia, *Ğihad*, p. 358.
342. Shaybânî, *Kitâb as-Siyar*, *apud* Williams, *Islamic Civilization*, p. 278.
343. „Dar nu ar fi drept a condamna numai pe Turci pentru o practică ce este comună tuturor muritorilor." (Cantemir, *Imp. otoman*, I, p. 308, n. 114)
344. Declaraţia de război nu era necesară când principele nemusulman viola o clauză a tratatului de pace sau, în genere, când din partea inamicului se producea un act ostil (d'Ohsson, *Tableau*, V, p. 64).
345. Argument: în poruncile de mobilizare a supuşilor pentru războiul cu Imperiul habsburgic din toamna lui 1565 nu se găseşte nici o declarare a *djihâd*-ului (Káldy-Nagy, „Holy War", pp. 471-472).
346. Mehmet, *Documente turceşti*, II, doc. 134, p. 175, şi doc. 135, p. 177 (două firmane pentru Alexandru Ipsilanti, voievodul Moldovei, din 3 *zilkade* 1201/17 august 1787).

din 1828-1829, o „proclamaţie" (care îmbrăca forma *hatt-ı şerif*-ului din 21 decembrie 1827) era citită „în moscheile din provinciile de pe malul drept al Dunării..."[347]. Aceste documente, adresate şi principilor europeni, ţineau loc, în opinia lui d'Ohsson, de „somaţii politice"[348].

Otomanii sunt înfăţişaţi de observatorii europeni ca fiind scrupuloşi în a soma principii creştini înainte de declanşarea ostilităţilor, conştienţi că era „oprit prin lege de a începe război înainte de a înştiinţa pe inamic"[349]. Mai mult, otomanii vedeau în această regulă nu numai o stipulaţie a *şeri'at*-ului, ci şi o cutumă internaţională a cărei respectare devenise o necesitate. Astfel, Miron Costin, reflectând asupra faptului că Osman II (1618-1622) a trimis înainte de expediţia împotriva Poloniei din 1621 „ceauşi la craiul leşesc [Sigismund III – n.m.], dându-i de ştire că-i vine asupra crăiei lui cu toată puterea", preciza: „Au acestu obicei împăraţii, de dau ştire unul altuia, cându voru să facă războaie unul asupra altuia"[350].

Nu aceeaşi atitudine era adoptată în 1672, înainte de expediţia împotriva Cameniţei. Asupra acestei acţiuni militare s-a păstrat o discreţie absolută, astfel încât Ion Neculce va putea afirma ulterior că „leşii neştiindu nemic, nice avându veste, nu se gătise nemic de oaste"[351]. Şi totuşi, mai târziu, îi găsim chiar pe otomani acuzându-i pe ruşi de nerespectarea obligaţiei de „a soma" inamicul, regulă specifică unui „drept al ginţilor" comun – ce-i drept, la începutul secolului al XIX-lea. Astfel, într-un raport din 1808, deci la doi ani după izbucnirea conflictului cu Rusia, ambasadorul otoman la Paris, Abdurahim Muhib Efendi, afirma: „Se cunoaşte cum, de această dată, declarând război şi atacând teritoriul Înaltului devlet – prin viclenie de ghiauri şi fără [a da de] ştire şi împotriva dreptului (*gayr-ı hakk*) –, au cotropit pe neşteptate cetăţile Hotin şi Tighina... şi, de asemenea, cum anume au pătruns ei în Ţara Românească şi Moldova"[352].

Izvoarele fac destul loc unor nuanţe impuse de timpul istoric şi spaţiul geografic. În timpul expansiunii otomane din secolele XV-XVI, modul de adresare şi formulele folosite în somaţiile politice nu erau identice. Explicit sau implicit, o somaţie politică presupunea totuşi invitarea nemusulmanilor să accepte plata tributului şi supunerea faţă de sultan, devenind un laitmotiv în cronicile bizantine sau otomane. Nu se poate vorbi de o ignorare din partea otomanilor a practicii de a adresa somaţie principilor creştini din sud-estul Europei, chiar în condiţiile în care presupunem că, în zona Balcanilor, se ştia foarte bine că „pacea" putea fi obţinută prin plata unui tribut. Observăm însă că „somaţiile" – dacă le putem numi aşa – erau precedate de solii ale principilor creştini trimise la sultanii otomani după demonstraţii impresionante de forţă ale acestora din urmă. Izvoarele surprind un astfel de moment după cucerirea Constantinopolului (1453). Solilor trimişi de cavalerii din Rodos li se dă o replică, de fapt o somaţie mascată, surprinsă de Ducas: „Dacă nu primiţi să daţi tribut, nici prietenia sultanului nu veţi avea-o; căci de acum înainte el este

347. *Hurmuzaki*, XVII, doc. LIV, p. 51 – scrisoare din 6 februarie 1828, a lui Hugot către Laferronnays. Să remarcăm totuşi, aidoma observatorului francez din Bucureşti, că „...această proclamaţie n-a produs nici un entuziasm printre Turci, care nu consideră războiul decât o problemă personală a sultanului lor actual, pentru care ei nu au veneraţia şi ataşamentul de care s-au bucurat predecesorii săi".

348. d'Ohsson, *Tableau*, V, pp. 70-71.

349. Cantemir, *Imp. otoman*, I, p. 388, p. 114.

350. Miron Costin, „Letopiseţul Ţării Moldovei", în *Opere*, ed. P.P. Panaitescu, Bucureşti, 1958, p. 76.

351. Neculce, *Letopiseţ*, p. 40.

352. Veliman, *Documente turceşti*, doc. 237, pp. 687, 689.

domnul tuturor insulelor din Marea Egee şi, precum Chios şi Lesbos, Lemnos şi Imbros şi celelalte insule s-au supus, *aşa faceţi şi voi. De nu, o să fie luptă aprigă şi marele sultan va nimici insula şi cele de primprejur*" (subl.m.)[353].

Şi în relaţiile cu ceilalţi principi creştini din Balcani, sultanii au încercat prin somaţii, mai mult sau mai puţin ultimative, să-şi impună supremaţia, cel puţin prin acceptarea plăţii unui tribut. Critobul din Imbros afirma că „împăratul (sultanul) – şi era vorba de Mehmed II – deseori i-a chemat [pe bosniaci – n.m.] să încheie un tratat de pace", fiind refuzat în mod constant[354]. „Somaţia" explicită adresată de Mehmed II Fatih voievodului Petru Aron la 5 octombrie 1455 nu este o dovadă că în Moldova chemarea la supunere faţă de Islam nu ajunsese. Textul, atât de comentat în istoriografia română[355], poate fi definit – din punctul de vedere al dreptului islamic al popoarelor – ca o „somaţie politică". El trădează însă faptul că iniţiativa de a răscumpăra pacea aparţinuse voievodului Moldovei – ce-i drept, în urma demonstraţiei de forţă făcute de Mehmed II la sud de Dunăre:

> Ai trimis pe solul acesta şi boier al tău, Mihul logofăt, şi, printr-însul, cuvintele domniei-tale, pe care le-a spus. Deci, dacă vei trimite haraciu, 2.000 de ducaţi aur, domniei mele, în fiecare an, atunci pacea va fi încheiată. Şi pentru aceasta punem soroc peste trei luni. De va sosi la împlinirea acestora, atunci pacea va fi încheiată cu domnia-mea. Dar, dacă nu va veni, aceasta o ştiţi voi![356].

De-a lungul secolului al XV-lea, somaţii au fost adresate adeseori principilor creştini, inclusiv voievozilor munteni sau moldoveni, pentru verificarea supunerii faţă de Poarta otomană. În izvoare apare ca laitmotiv chemarea acestora la Poartă cu tributul restant şi pentru „închinare", în momentele de revoltă. În 1458, somându-i pe despoţii Peloponezului să-şi respecte „învoielile" încheiate anterior (în special, plata tributului de zece mii de galbeni, pe trei ani), Mehmed II le oferea acestora doar două posibilităţi: „Prin urmare, din două alegeţi ce e mai bine: sau plătiţi toată datoria şi va fi bună înţelegere între noi şi voi, sau repede plecaţi, lăsând ţara în stăpânirea mea"[357].

Chiar şi după refuzul acestora şi declanşarea ostilităţilor, Mehmed II, în preambulul invaziei din Peloponez (1458), „intră în Tesalia şi acolo s-a hotărât să aşeze tabăra şi *rămâne puţin pe loc*... să pună la încercare pe domnii Peloponezului, că poate ar ceda, aflând de expediţia împăratului (sultanului) asupra lor, şi *ar trimite tributul*" (subl.m.)[358]. Mai târziu, în paralel cu evenimentele din Valahia şi înainte de expediţia pe care o va face în Bosnia (1463-1464)[359], deci în 1462, Mehmed II a trimis „crainic", „cerând [bosniecilor – n.m.] să ducă tributul cât mai repede la Poarta împăratului"[360]. După ce Ştefan cel Mare

353. Ducas, *Istoria*, p. 402.
354. Critobul, *Mehmed II*, IV, 15, 2, pp. 304-305.
355. Gorovei, „Casa păcii", pp. 629-639; L. Şimanschi, „«Închinarea» de la Vaslui (5 [iunie] 1456)", *AIAI*, XVIII, 1981, pp. 613-637.
356. Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 1, p. 1.
357. Ducas, *Istoria*, p. 422. Vezi şi Critobul, *Mehmed II*, III, 1, 4-5, p. 216 („Trimitea soli să ceară tributul totodată").
358. Critobul, *Mehmed II*, III, 3, 2, p. 218. „Căci se vorbea – continuă cronicarul – şi aceasta că, dacă în vremea aceea ar fi venit de la ei soli la împăratul (sultanul) aducând tributul şi rugându-l de pace, ar fi obţinut-o şi împăratul (sultanul) n-ar fi înaintat mai departe şi nici n-ar fi pornit război asupra lor căci avea alte planuri mai urgente" (Critobul, *Mehmed II*, III, 3, 2, p. 218).
359. Sultanul îi cerea să trimită şi haraciul restant. După refuz şi expediţia din 1463-1464, au urmat cucerirea capitalei, cetatea Jajce, şi anexarea întregului teritoriu (Decei, *Imp. otoman*, p. 110).
360. Chalcocondil, *Expuneri istorice*, p. 300.

a refuzat să mai plătească tribut şi înainte de a declanşa expediţia din 1475, Mehmed II l-a invitat la Istanbul în termeni ultimativi: „Padişahul l-a chemat la Poartă pe domnul Moldovei. «De această dată, să aduci tu însuţi tributul tău» – i-a zis" (*Padişah Kara-Boğdan [Boğdanın tekûrunu] Kapuya okudular. Bu kez sen kendün getür haraçını dediler*)[361].

În cronicile bizantine din secolul al XV-lea se foloseşte des expresia „a trimite vorbă să predea oraşul" pentru somaţiile lansate de otomani în faţa cetăţilor inamice asediate din Anatolia şi Peninsula Balcanică. Iată câteva exemple. În timpul expediţiei din Albania, Murad II „a început mai întâi să împresoare oraşul Sfetia – povesteşte Chalcocondil. Şi *le-a trimis vorbă să predea oraşul* şi ei să poată pleca fiecare la ale sale" (subl.m.)[362]. Mai multe informaţii găsim pentru domnia sultanului Mehmed II. Astfel, în 1458, luând act de poziţia inexpugnabilă a Corintului („Era cu totul de necucerit"), sultanul a realizat că „*trebuie mai întâi să trimită vorbă celor din oraş despre o eventuală predare a oraşului prin bună înţelegere...*" (subl.m.)[363]. Un caz identic se petrecea cu trei ani în urmă, în timpul expediţiei din Serbia (1455), când, în faţa Novobrodului, Mehmed II, somându-l pe despot, „*mai întâi* începe tratative... dacă şi cum ar voi să i se predea cu oraş cu tot, învoindu-se prin bună înţelegere"[364].

La sfârşitul secolului al XVII-lea sunt pomenite „scrisori de iertare" (sing. *amânnâme*) trimise înainte de asediul unor cetăţi creştine, în care erau înglobate adevărate somaţii. Astfel, în scrisorile de iertare pregătite, înainte de asediul Vienei (august 1683), pentru palanca Sotvin (Schottwien) şi oraşul Benfurt (Ebenfort) se formula: „Ce bine ar fi să vă supuneţi; dacă nu vă veţi supune, atunci veţi fi ocupaţi cu forţa"[365]. Evident, somaţia de predare avea, de regulă, drept alternativă cucerirea cu forţa[366], care atrăgea după sine jefuirea oraşului, uciderea sau înrobirea apărătorilor şi locuitorilor săi.

361. Şi îl invoca, drept termen de comparaţie, pe voievodul muntean: „Aşa cum îl aduce [voievodul – n.m.] Ţării Româneşti" (*nitekim vilayet-i Eflâk getürür*) (Aşıkpaşazade, *Tevarih*, ed. Fr. Giese, p. 178).

362. Chalcocondil, *Expuneri istorice*, 3, 351, p. 206. Hamza, trimis cu flota în Marea Egee după cucerirea Constantinopolului şi ajuns în dreptul insulei Cos, „au cerut orăşelul [Rahia – n.m.] şi s-au jurat că n-au să ia pe nimeni în robie" (Ducas, *Istoria*, p. 406).

363. Critobul, *Mehmed II*, p. 220. L. Chalcocondil evoca acelaşi moment în următorii termeni: „Să predai acest oraş şi în schimb să primeşti de la împăratul ţara pe care voi v-aţi alege-o. Şi, dacă o să faci aceasta, prieten te va socoti împăratul şi va lega bune relaţii cu tine, încât pe urmă vă va arăta şi ţie, şi copiilor tăi favoarea sa. Dacă însă nu predai, ştii tu însuţi bine, mă jur pe sufletul împăratului că oraşul îl va robi..." (Chalcocondil, *Expuneri istorice*, p. 258).

364. Critobul, *Mehmed II*, p. 184.

365. Kazaz-zade Ahmed Aga, „Vakayi'-nâme", în *Crestomaţie turcă*, p. 873.

366. Pentru detalii, vezi Panaite, „Pacea", III, pp. 485-495.

Capitolul 6

Pacea în concepţia islamică şi otomană

Pax ottomanica

Problema păcii în Imperiul otoman se constituie într-un teren care mai are parcele de defrişat. Un lucru e sigur: delimitarea cu exactitate a concepţiei islamice despre pace este un lucru greu de făcut[1]. Luându-se în considerare numai anumite versete din Coran şi numai anumite interpretări juridice din literatura juridică musulmană, a fost şi este relativ simplu să se afirme că războiul a fost starea normală a lumii islamice, iar pacea o anexă a acestuia, o pauză într-un conflict permanent. Acesta să fie însă adevărul?

Pax ottomanica este un concept care abia îşi face loc în istoriografia străină şi română. Negată cu tărie[2] sau acceptată cu rezerve[3], noţiunea de *pax ottomanica* a fost rareori şi în mod ambiguu folosită în literatura istorică. Ea a fost definită cel mai adesea prin raportare la precedentele ei, consacrate deja[4]: *pax romana*[5], *pax bizantina*[6], *pax*

1. Armanazi, *Islam*, p. 100.
2. N. Djuvara foloseşte expresia *pax turcica*, dar îi neagă conţinutul: „Turcii n-au reuşit să realizeze nici ordine, nici prosperitate, nici pace veritabilă, ci tot mai multă supunere prin teroare şi o anumită uniformizare a obiceiurilor" (Djuvara, *Civilisation et lois*, p. 158). Andrei Pippidi consideră *pax ottomanica* „o contradicţie în termeni", întrucât Imperiul otoman, fiind o „formidabilă organizaţie de război", nu a reprezentat niciodată o concepţie paşnică (în „Forme ale păcii", pp. 140-141, 160).
3. Cu rezerve cronologice, Sergiu Iosipescu accepta existenţa unei *pax ottomanica*, dar numai între anii 1486/1538 şi 1683. În această perioadă doar Mihai Viteazul a contestat-o („Forme ale păcii", p. 147).
4. Pentru viziunea amplă comparativă asupra organizării păcii, am avut drept ghid paginile scrise de Gh.I. Brătianu, „Formules d'organisation de la paix dans l'histoire universelle. Première partie", *RHSEE*, XXII, 1945, pp. 67-104, şi „Deuxième partie", *RHSEE*, XXIII, 1946, pp. 31-56 (prezentarea manuscrisului inedit, cu acelaşi titlu: A. Pippidi, „Formules d'organisation de la paix dans l'histoire universelle par G.I. Brătianu", *AIIAI*, XXIV, 1987/2, pp. 45-61).
5. Pentru detalii privind *pax romana* şi dreptul ginţilor în Antichitatea greco-romană, vezi: M. Lemosse, *Le régime des relations internationales dans le Haut-Empire Romain*, Sirey, Paris, 1967; Coleman Phillipson, *The International Law and Custom of Ancient Greece and Rome*, I-II, Macmilan and Company, Limited, London, 1911; R.R.T. Policrat, *Instituţii şi reguli de drept internaţional public în Antichitatea greco-romană*, teză de doctorat, Bucureşti, 1947.
6. Pentru *pax bizantina*, vezi D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe. 500-1453*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1971.

christiana[7], *pax mongolica*[8] sau *pax islamica*[9]. Nicolae Iorga a fost unul dintre primii istorici români care au comparat în mod favorabil *pax ottomanica* cu *pax romana* şi *pax bizantina*: „Pentru că Romani, Bizantini, Turci, în fond, înseamnă acelaşi lucru: aceeaşi pace, aceeaşi libertate în ce priveşte grupurile mici, aceleaşi drumuri create pentru marele comerţ"[10]. Opiniile sale au fost împărtăşite şi eventual lărgite, ulterior, şi de alţi istorici şi jurişti[11], dar în special de turcologi. Aurel Decei, Mustafa A. Mehmet, Tahsin Gemil vorbeau despre un „sistem *pax ottomanica*"[12]. Ştefan S. Gorovei aducea la un moment dat în discuţie, pe lângă noţiunea de *pax ottomanica*, formule de tipul „familia otomană" de state sau „*Commonwealth*-ul otoman"[13]. Alţi istorici au negat însă orice compatibilitate între *pax ottomanica* şi celelalte precedente[14].

Pax ottomanica – „pace confesională". Opiniile exprimate în literatura de specialitate (de istorici, sociologi, politologi sau jurişti) cu privire la atitudinea musulmanilor, inclusiv a otomanilor, faţă de nemusulmani (supuşi sau străini) nu sunt uniforme. Practic, spectrul afirmaţiilor merge de la exacerbarea toleranţei faţă de popoarele de altă religie supuse suveranilor musulmani[15] până la acuzaţii de intoleranţă aduse Islamului. Nuanţările, atunci când sunt exprimate, sunt mai bine-venite decât extremele. În contextul unor războaie aproape permanente între Creştinătate şi Islam, elitele au căutat adeseori formula, care se va dovedi utopică în ultimă instanţă, de realizare a unei păci de durată între cele două lumi. „Pacea confesională" era una din acestea. Astfel, instaurarea unei „păci religioase perpetue" era un vis al unor savanţi europeni renascentişti, precum Nicolau din Cusa (1401-1464), care o vedea instaurată prin acordul înţelepţilor aleşi dintre conducătorii religiilor de pe întregul pământ[16]. În lumea turco-musulmană de la începutul secolului al XV-lea şi-a făcut apariţia un curent *sûfî* dominat de figura lui Bedreddin din

7. *Pax christiana*, în diferitele ei ipostaze şi cu variatele ei componente, s-a bucurat de o atenţie deosebită din partea medieviştilor. Vezi: Roger Bonnaud-Delamare, „Fondement des institutions de paix au XIe siècle", în *Mélanges d'histoire du Moyen Âge dédiés à la mémoire de Louis Halphen*, PUF, Paris, 1951, pp. 19-26; C. Seroux d'Agincourt, *Exposé des projets de paix perpétuelle de l'Abbé de Saint-Pierre, de Bentham et de Jant*, H. Jouve, Paris, 1905.
8. W. Kotwicz, „Les mongols, promoteurs de l'idée de paix universelle au début du XIIIe siècle", în *VIIe Congrès International des Sciences Historiques*, I, Varsovie, 1933, pp. 199-204; Ch. Lemercier Quelquejay, *La pace mongola*, Ugo Mursia Editore, Milano, 1971.
9. A. Morabia foloseşte expresia „zona *pax islamica*", a cărei mărire se va datora urmaşilor lui Muhammad (Morabia, *Ğihad*, p. 135).
10. N. Iorga, *Ce este sud-estul european?*, conferinţă, Bucureşti, 1940, p. 11.
11. V.A. Georgescu afirma că există o filiaţie directă *pax romana*, *pax bizantina* şi *pax ottomanica* (în „Forme ale păcii", p. 144).
12. Decei, *Imp. otoman*, p. 107; M.A. Mehmet se limita la „Casa păcii" (*dâr al-sulh*) (în „Forme ale păcii", p. 149); Gemil, *Românii şi otomanii*, p. 23.
13. Gorovei, „Câteva însemnări", pp. 40-41.
14. N. Djuvara considera că *pax turcica* nu are nimic comparabil nici cu *pax romana*, nici cu *pax sinica* sau cu *pax persica* (Djuvara, *Civilisation et lois*, p. 168).
15. Ahmed Rechid afirma, evident, că nici o religie preislamică nu a stabilit o doctrină atât de liberală şi de tolerantă faţă de popoarele supuse (Rechid, „Islam", p. 382). Dar şi islamologi europeni fac aprecieri pozitive faţă de politica relgioasă a otomanilor, mai ales atunci când ea este privită în comparaţie cu Europa persecuţiilor religioase din secolele XV-XVI (Miquel, *Islam*, p. 245).
16. La Mgr. Cristiani, „La tolérance et l'intolérance de l'Église en matière doctrinale, depuis les premiers siècles jusqu'à nos jours", *Cahiers d'Histoire Médiévale*, V, 1, 1959, p. 81, *cf.* Mehmet, *Istoria turcilor*, p. 170.

Simavna[17], care promova, printre altele, pacea confesională cu creştinii. Conform acestei mişcări religioase, „nu există altă mântuire decât comunitatea de credinţă cu creştinii"[18]. În Europa vestică, la fel ca şi în Bizanţ, pacea religioasă era văzută de teologi într-un mod exclusivist, drept o „pace creştină" (*pax christiana*)[19]. Şi Islamul era definit ca o „lume a păcii (*dâr al-salam*), o lume a dreptăţii (*dâr al-a'dl*), un tărâm al ordinii şi armoniei"[20], numai că imperiul islamic cuprindea nu numai comunitatea musulmană (*Umma*), ci şi comunităţile de nemusulmani supuse.

Pentru Imperiul otoman şi-a făcut loc tot mai des conceptul de *pace confesională* (sau *pace religioasă*)[21], ce ilustrează până la urmă regimul tolerant de care se bucurau nemusulmanii din sud-estul Europei, fie ei supuşi, fie străini, mai ales în comparaţie cu Europa persecuţiilor religioase din secolele XV-XVI. Teoretizarea şi aplicarea acestui concept la civilizaţia otomană au la bază o realitate incontestabilă. Protecţia acordată lumii necatolice în general şi bisericii ortodoxe în special, protecţie care se baza pe toleranţa religioasă a Islamului, constituie un element esenţial al conceptului de *pax ottomanica*[22]. Era axa în jurul căreia s-au construit anterior *pax romana*, *pax mongolica* sau *pax islamica*. Rezultatul acestei atitudini în sud-estul Europei a fost o pace confesională, acceptată chiar şi de cei ce resping conceptul de *pax ottomanica*[23]. Luând ca termen de comparaţie o Europă măcinată de persecuţii religioase de la sfârşitul secolului al XV-lea şi din prima jumătate a secolului al XVI-lea, subscriu şi eu la afirmaţia potrivit căreia Imperiul otoman apărea „ca un azil al păcii religioase"[24].

Pax ottomanica – „pace imperială". Conceptul de *imperiu ecumenic* (*Imperium unicum*, *Imperium mundi*) a precedat „statul" în accepţiune modernă, fiind specific Evului Mediu şi comun în tot spaţiul euroasiatic. Întrucât fiecare din aceste imperii se dorea a fi universal, ideologia oficială ignora sau combătea pretenţiile la universalitate ale contracandidaţilor[25]. În acest spaţiu geopolitic, în secolele XV-XVII confruntarea cea mai evidentă a avut loc între Imperiul romano-german şi Imperiul otoman. Această viziune „pozitivă" asupra păcii o găsim – aşa cum am arătat deja – şi la teologii Evului Mediu creştin (catolic sau ortodox[26]), exprimată prin noţiunile de *pax christiana* şi *Imperium unicum*, şi cu atât mai mult în dreptul internaţional contemporan[27]. Şi la otomani, la fel

17. Bedreddin a fost condamnat la moarte printr-o *fetvâ* şi ucis în 1421 (Decei, *Imp. otoman*, pp. 83, 168, n. 1).
18. Ducas, *Istoria*, XXI/11. El ne relatează acţiunile lui Bürklüdje Mustafa, un discipol şi propagandist al şeicului Bedreddin.
19. T. Teoteoi, comunicare în „Forme ale păcii", pp. 152-155.
20. Boisard, *Islam*, p. 208.
21. Miquel, *Islam*, p. 245; A. Pippidi, comunicare în „Forme ale păcii", p. 143.
22. Gemil, *Românii şi otomanii*, p. 23.
23. A. Pippidi, în „Forme ale păcii", p. 143.
24. Miquel, *Islam*, p. 245. O dovadă vizibilă şi astăzi este că popoarele din Balcani nu au fost totuşi dezrădăcinate.
25. Khadduri, „International Law", p. 350. Dimitri Kitsikis lua în calcul trei imperii, pe care le numea Imperiul romano-german (în Occidentul european), Imperiul bizantino-otoman (în Orientul Apropiat) şi Imperiul chinez (în Orientul Îndepărtat) (Dimitri Kitsikis, „Le concept ottoman de relations internationales et le service diplomatique ottoman au XIXe siècle", comunicare la *CIEPO, 9th Symposium*, Jerusalem, 23-26 July 1990, p. 50).
26. În viziune bizantină, pacea a fost identificată cu „starea de unitate, linişte şi ordine lipsită de conflicte" (T. Teoteoi, intervenţie la „Forme ale păcii", p. 153).
27. *Dicţionar diplomatic*, pp. 638-639; D. Mazilu, *Dreptul păcii. De la dreptul războiului şi al păcii la dreptul păcii*, Bucureşti, 1983, pp. 69-70.

ca în Antichitate şi Evul Mediu creştin[28], noţiunile de *pace* şi *imperiu* erau strâns legate, până la contopire[29]. Pacea imperială este, într-o accepţiune utopică de „pace ideală", o formă universală de organizare a păcii: un singur imperiu, o singură unitate a lumii[30]. În acest context, şi *pax ottomanica* poate fi caracterizată ca „pace prin universalism"[31].

Printre principalele caracteristici ale noţiunii de *Imperium mundi* la otomani se numărau la loc de frunte inexistenţa unor limite geografice pentru suveranitatea padişahului şi neacceptarea unui alt principe pe aceeaşi treaptă ierarhică. Pacea apărea ca o stare structurală ideală la care trebuia să se ajungă şi pentru care toţi musulmanii trebuiau să militeze. Conform doctrinei *djihâd*-ului, „războiul sfânt" nu era un scop în sine, ci un instrument necesar pentru realizarea unui *Imperium mundi* mahomedan, a unei *pax islamica* bazate pe principiile legii sfinte musulmane[32]. *Construirea păcii finale era cauza acţiunilor războinice ale musulmanilor*, iată un postulat al cărui sinonim în lumea creştină poate fi şi afirmaţia Sfântului Augustin: „Nu căutăm pacea pentru a face război, ci purtăm războiul pentru a dobândi pacea"[33]. Să mai subliniem că în viziune medievală imperiul (pacea imperială) era întruchiparea ordinii (*tranquilitas ordinis*). În Islam găsim o situaţie similară. Prin cucerirea teritoriilor locuite de necredincioşi, urma să se întemeieze o lume a ordinii şi păcii, bazată pe dreptate şi justiţie[34]. Din această perspectivă, prin *djihâd* nu se urmărea supunerea, ci mai ales instaurarea ordinii şi armoniei în lumea exterioară Islamului, lume măcinată de haos şi conflicte.

Dreptul otoman al păcii

Cu siguranţă că trăsăturile de contradictoriu şi ambiguu, atribuite de regulă dreptului islamic al popoarelor, se potrivesc cel mai bine aspectelor legate de legile păcii. Un argument este faptul că în textele juridice (şi luăm ca punct de reper lucrarea lui al-Shaybânî, întrucât este cea mai reprezentativă), deşi cele mai multe pagini sunt consacrate legilor „războiului sfânt", cele mai dilematice discuţii au loc în jurul regulilor privind pacea. În consecinţă, nu putem decât să aderăm la afirmaţia lui H. Kruse, un reputat specialist al dreptului islamic al popoarelor: „În timp ce dreptul occidental se preocupă de *justum bellum*, dreptul musulman se preocupă de *justa pax*"[35].

Aşa cum dreptul războiului poate fi studiat într-o dublă accepţiune (dreptul de a face război şi reguli juridice privind ducerea războiului), la fel şi dreptul păcii – cel puţin în Islam – presupune a studia *dreptul musulmanilor de a face pace* (sau *dreptul nemusulmanilor la pace*), pe de o parte, şi regulile juridice privind încheierea păcii, pe de altă parte.

28. A. Duţu, în „Forme ale păcii", p. 148.
29. Există şi opinia potrivit căreia în cazul otoman între noţiunile de *pace* şi *imperiu* era o incompatibilitate dovedită şi de observatorii europeni ai fenomenului otoman din secolele XVI-XVII. Pentru aceştia, perioadele de pace ar fi dus la distrugerea imperiului (A. Pippidi, în „Forme ale păcii", pp. 140-141).
30. *Pax bizantina*, ca *imperium unicum*, avea ca primă componentă fundamentală „unitatea" (*henosis*) (T. Teoteoi, în „Forme ale păcii", pp. 152-153).
31. E. Stănescu, în „Forme ale păcii", p. 160.
32. Khadduri, *War and Peace*, pp. 55-73; Morabia, *Ğihad*, p. 314; Panaite, „Djihâd", I, pp. 713-718.
33. *Apud* D. Mazilu, *Dreptul păcii*, p. 176.
34. Khadduri, „International Law", p. 351.
35. Kruse, „Shaybani", p. 264.

Aveau musulmanii dreptul de a face pace? Iată o întrebare ce pentru lumea creştină ar suna ciudat. Dar pentru Islam ea este necesară, întrucât, conform doctrinei *djihâd*-ului, lumea era împărţită în două zone inamice, „Casa Islamului" şi „Casa războiului", între care exista, teoretic, o stare permanentă de război. Definindu-se pacea într-o manieră negativă, deci numai prin raportare la opusul ei, războiul, şi în acelaşi timp punându-se sub semnul întrebării însăşi existenţa principiului *pacta sunt servanda* în Islam, s-a ajuns, evident, la dilema: cum se poate distinge cu claritate *unde se sfârşeşte războiul şi unde începe pacea*? Dilemă care poate fi formulată şi altfel. Având în vedere că doctrina clasică admitea între imperiul musulman şi statele nemusulmane încheierea numai a unor „păci temporare", deci cu durată limitată sau revocabile unilateral, problema crucială din textele juridice era: *când puteau musulmanii să încheie o pace permanentă cu necredincioşii*? Bineînţeles, asemenea întrebări şi-au pus toţi cei care, într-un fel sau altul, au fost preocupaţi de dreptul islamic al popoarelor[36]. Acum este rândul meu.

Pentru definirea dreptului islamic al păcii l-am ales ca punct de sprijin – din motive pur subiective – pe Dimitrie Cantemir: „Dar, deşi este prea adevărat că preceptele Coranului le cerea a-i combate pe Creştini, fie şi numai din cauza de a propaga mahomedanismul, totuşi nu este mai puţin adevărat că Coranul determina şi *împrejurările între care se poate şi trebuie să se încheie pace*" (subl.m.)[37]. Cărturarul moldovean ne sugera ideea unui adevărat *drept al musulmanilor de a încheia pace*, făcând diferenţa între două situaţii etalon:

a) dacă necredincioşii acceptau condiţiile stabilite în textele juridico-religioase (şi formulate de musulmani în practică, mai mult sau mai puţin fidel), respectiv convertirea la Islam sau supunerea prin plata unui tribut (*djizya*), atunci *musulmanii erau obligaţi să încheie pace veşnică, durabilă*;
b) dacă nemusulmanii nu acceptau ordinea Imperiului islamic (*pax islamica*, singura valabilă), *musulmanii aveau doar permisiunea de a întrerupe războiul sfânt*, acţiune condiţionată, şi ea, de existenţa unui avantaj pentru Islam.

În contextul în care singura pace adevărată la care nemusulmanii aveau dreptul era *pax islamica*, putem afirma că dreptul islamic medieval al păcii era rezultatul unui „drept al forţei", ce avea ca scop legitimarea politicii de cuceriri. Totodată, trebuie subliniat că dreptul islamic al păcii venea să justifice cu argumente juridico-religioase relaţiile de coexistenţă paşnică dintre musulmani şi nemusulmani, mai ales în perioadele (de tot mai lungă durată cu cât înaintăm spre epoca modernă) în care „războiul sfânt" era, practic, abandonat. Ţinând cont de liniile directoare ale acestui drept al musulmanilor de a face pace, voi căuta să răspund la întrebările: *când, cât timp, cum şi cu ce rezultate putea fi anulat (oprit), întrerupt sau terminat* djihâd-*ul în desfăşurarea lui, teoretic, continuă?* Pentru a ne apropia într-un mod cât mai explicit de adevăr – în condiţiile, mai subliniez o dată, ale existenţei unor texte juridice contradictorii – voi folosi ca puncte de reper momentele (înainte, în timpul sau după război) şi modalităţile de impunere a păcii („pe cale paşnică" sau „prin forţă").

36. Armanazi, *Islam*, pp. 98, 100; Peters, *Islam*, p. 149.
37. Cantemir, *Imp. otoman*, II, p. 415, n. 3.

Pacea permanentă. Convertirea la Islam

Odată ce chemarea la Islam („somaţia religioasă") fusese adresată, infidelii urmau fie să o accepte, fie să o respingă. Rezultatele însă n-ar fi fost aceleaşi. Din punctul de vedere al dreptului islamic, convertirea era soluţia cea mai dorită pentru sfârşitul „războiului sfânt"[38], întrucât ea se constituia într-un pas înainte spre universalizarea religiei musulmane. În viziunea teologilor musulmani, convertirea la Islam beneficia de o premisă favorabilă, Islamul fiind considerat religia „naturală şi adevărată". În acest sens, al-Gazzali (m. 1111) afirma că „fiecare copil este născut cu aptitudinea sa [pentru Islam – n.m.], dar părinţii săi îl educă să accepte povara Iudaismului, Creştinismului sau Zoroastrismului"[39].

Ce îi determina însă pe nemusulmani să accepte chemarea la Islam?

Convingerea că Muhammad era propovăduitorul adevăratei religii? Evident că nu istoricii sunt chemaţi primii pentru a da un răspuns la această întrebare şi nici nu este locul aici de discuţii. Ameninţarea cu forţa? Nu, întrucât convertirea forţată era, în principiu, incompatibilă cu Islamul[40].

Căutând argumente în sprijinul ultimei afirmaţii, m-am oprit la câteva izvoare din secolul al XV-lea, unele din interiorul lumii otomane, altele din afara ei, dar cu atât mai credibile. Astfel, din perspectiva secolului al XV-lea, unui creştin – şi l-am numit pe cronicarul bizantin Laonic Chalcocondil – nu i se părea exagerat să afirme că, „dintru început, la răspândirea legii, [Muhammad – n.m.] *n-a întrebuinţat nici o silă*; pe arabi şi după aceea pe sirieni, i-a câştigat înduplecându-i cu vorba" (subl.m.)[41]. Nici otomanii, după mărturia unui alt creştin, Fr. Georgius de Hungaria (cca 1422-1502), „nu au forţat pe nimeni să renunţe la credinţa sa"[42]. În acest sens, Mehmed II, proaspătul cuceritor al Constantinopolului, nu ezita să garanteze genovezilor din Galata (poate chiar la cererea lor insistentă) că „(nici) un necredincios (*gâvur*) nu va fi convertit cu forţa la Islam"[43]. Un caz semnificativ, apropiat de lumea românească, găsim în vremea lui Radu cel Mare (1495-1508). Era vorba de o „slugă" luată din Braşov de către negustorul muntean Stanislav. Odată ajuns în Ţara Românească, braşoveanul a fugit la Hârşova „fără voia lui şi fără şcirea lui [a stăpânului – n.m.], şi s'a turcit". În două scrisori succesive trimise braşovenilor (neîncrezători în asigurările date de Cârstian vornicul şi de însuşi voievodul muntean) se afirma că „turcii nu'l ţin cu sila, ci l'au slobozit să trecă, dacă i-a fi voinţa... iar el nu vré"[44]. Aici merită să zăbovim pentru o precizare. Este adevărat că întâlnim cazuri izolate, cele mai multe individuale[45],

38. Cl. Huart, „Le droit de la guerre", *Revue du monde musulman*, II, 1907, p. 344.
39. Lazarus-Yafeh, *al-Ghazzali*, pp. 448-449.
40. G.E. von Grunebaum, „La première expansion de l'Islam: élan et arrêt", *Diogène* (Paris), LIII, 1966, p. 71.
41. Chalcocondil, *Expuneri istorice*, p. 86.
42. Georgius de Hungaria, *Tractatus de moribus, condicionibus et nequicia turcorum*, Rome, 1480, *cf.* Káldy-Nagy, „Holy War", p. 473.
43. *Oraşul medieval*, p. 174.
44. Tocilescu, *534 documente*, doc. 196, pp. 188-189; doc. 412, pp. 412-413.
45. Chiar şi dintre principii ţărilor române avem cazuri, mai mult sau mai puţin „celebre", de convertire la Islam. Mihnea II, voievod al Ţării Româneşti în 1577-1583 şi 1585-1591, a obţinut în urma acestei fapte supranumele „Turcitul". În legătură cu acest moment, cronicarul Szamosközy menţiona: „Acest Mihnea Vodă în scurtă vreme s'a turcit; fost-a circumcis la Ţarigrad şi Împăratul de bucurie s'a desbrăcat atunci de haina ce-o avea şi i-a dăruit-o lui" (Szamosközy, *Însemnări*, p. 97). Şi Paul Márkházi, pretendent la tronul Transilvaniei în 1581, s-a convertit la Islam în 1593, luând numele

uneori hazlii[46], alteori dramatice, când sunt folosite metode de înşelăciune pentru convertirea la Islam. Dar nu acestea dau nota dominantă. Din contra, izvoarele dovedesc din plin că otomanii respingeau convertirea forţată la Islam, nu numai în teorie, ci şi în practică. Să ne întrebăm deci încă o dată – apelând la un text din epoca lui Muhammad – ce îl determina pe un nemusulman să declare: „Eu recunosc Islamul şi proclam adevărul său. Eu declar că nu există alt Dumnezeu decât Allah şi că Muhammad este Trimisul Domnului. Tu eşti cel pe care Isus, fiul Mariei, l-a anunţat şi că sub tine va fi binecuvântare şi pace!"[47].

Răspunsul formal îl găsim chiar în cadrul somaţiilor făcute de musulmani, imediat după imperativul chemării la Islam: „...dacă veniţi, veţi avea aceleaşi drepturi şi aceleaşi obligaţii ca şi noi..."[48] sau „Supune-te şi vei fi nevătămat"[49]. Convertirea putea să-l scape pe cel ce o accepta de consecinţele unei înfrângeri militare sau de plata „capitaţiei" (*djizya*). Mai mult, proaspeţii convertiţi beneficiau de aceleaşi drepturi şi obligaţii ca orice musulman. „Însă, dacă se căiesc şi împlinesc rugăciunile şi dau milostenie – se spune în Coran IX/11 –, atunci sunt fraţii voştri în credinţă...". Lor li se garanta „protecţia lui Allah" asupra vieţii, libertăţii, avutului şi pământurilor lor: „Viaţa lor este sacră, bunurile pentru salvarea cărora s-au convertit rămân în proprietatea lor..., pământurile lor sunt pământuri de dijmă [rămân în posesia lor – n.m.]"[50]. Şi, chiar dacă dogma coranică respingea convertirea la Islam făcută pentru salvarea unor bunuri materiale, practica îl va determina pe hanefitul Abu Yusuf Ya'kub să redacteze un capitol distinct în tratatul său de drept islamic, intitulat „Despre oamenii Casei războiului şi despre beduinii care s-au convertit pentru a-şi păstra pământurile şi bunurile lor"[51]. Al-Shaybânî[52] a teoretizat, la rându-i, aceste practici din vremea marii expansiuni arabe: „În cazul în care califul trimite un comandant cu o armată pentru ca acesta să-i invite pe necredincioşi să se convertească la Islam şi dacă aceştia o fac, atunci ei vor fi oameni liberi, nimic nu se va face împotriva lor şi nici contra avutului şi pământurilor lor..."[53].

În schimb, convertiţii trebuia să îndeplinească toate obligaţiile care grevau asupra unui musulman credincios şi supus noilor autorităţi: profesiunea de credinţă, rugăciunea, postul, plata daniei (*zakât*), pelerinajul, dar şi cedarea unei cincimi din pradă, participarea la „războiul sfânt" etc.[54]. În Islamul timpuriu, o condiţie pentru arabii idolatri, premergătoare admiterii lor în comunitatea musulmană, consta în distrugerea idolilor[55]. Să amintim aici că scopul lui Muhammad fusese să convertească la Islam pe toţi arabii. Aderarea la noua

---

Ibrahim şi fiind numit *bey* de Lipova (Szamosközy, *Însemnări*, p. 95, n. 4). Vezi şi I.H. Uzunçarşılı, „On altıncı yüzyıl ortalarında Islâmiyeti kabul etmiş olan bir Boğdan voyvodası" [Un voievod moldovean care a acceptat Islamul la mijlocul secolului XVI"], *Belleten*, XVIII, 69, 1954, pp. 83-87.

46. La începutul secolului al VIII-lea, unui creştin ce refuza convertirea la Islam din cauză că erau interzise băuturile alcoolice i se promisese iniţial că i se va permite să bea, pentru ca după convertire să fie atenţionat că abaterea de la preceptele Coranului va fi pedepsită cu 25 de lovituri de bici, iar abjurarea cu moartea (Morabia, *Ğihad*, pp. 361-362).
47. Din scrisoarea prefectului Ma'ân-ului, Farwah b. 'Amr, către Muhammad (Hamidullah, *Documents*, doc. 23, p. 27).
48. Abu Yusuf, *Kitâb*, p. 296.
49. Hamidullah, *Documents*, doc. 37, p. 31. La fel, doc. 41-43, 56.
50. Abu Yusuf, *Kitâb*, pp. 94, 104.
51. Abu Yusuf, *Kitâb*, pp. 94-95.
52. Shaybânî, *Kitâb as-Siyar*, IV, pp. 136-188.
53. Shaybânî, *Kitâb as-Siyar*, IV, p. 98 (4312).
54. W.M. Watt, „Conditions of Membership of the Islamic Community", *SI*, XXI, 1964, pp. 5-13.
55. Watt, *Mahomet-Médine*, p. 377.

credinţă religioasă era înfăţişată, de altfel, într-o tradiţie atribuită acestuia, drept cel mai puternic argument în sprijinul superiorităţii arabilor faţă de nearabi[56]. Toate aceste cerinţe – care, îndeplinite, marcau „dovada islamizării lor"[57] – erau înscrise, uneori, chiar în somaţiile adresate triburilor arabe, adevărate „acte contractuale"[58]. Proaspătul convertit căpăta un statut identic cu al celorlalţi membri ai *Ummei*: „Oricine celebrează slujbele este credincios (*mu'min*). Oricine achită *zakât* este supus (*muslim*)"[59].

Bineînţeles, şi în timpul Califatului arab, şi în perioada otomană, au existat cauze specifice timpului istoric şi spaţiului geografic, care au favorizat islamizarea unor grupuri masive de populaţie, a unor zone întregi. De exemplu, în Bosnia secolului al XIV-lea, analiza fenomenului islamizării trebuie să ţină seama de persecuţiile catolice şi dijmele excesive ale bisericii ortodoxe[60]. Dar, din perspectiva dreptului islamic al păcii, reţinem că statul musulman oferea, în esenţă, nemusulmanilor (indivizi sau comunităţi): „Pace oamenilor care acceptau legea şi credinţa Islamului"[61]. Prin prisma problematicii acestei cărţi, convertirea la Islam se constituia în condiţia teoretică ce, îndeplinită de inamicul somat, ducea la încheierea „păcii". Era momentul în care musulmanii nu numai că puteau, ci erau chiar obligaţi să anuleze „războiul sfânt".

Ce fel de pace, cu ce durată? – o spune tot Dimitrie Cantemir. Pentru cărturarul moldovean, Coranul – văzut ca sursă fundamentală a dreptului islamic – poruncea să se încheie „pace fermă şi durabilă" numai dacă inamicul îmbrăţişa religia mahomedană, propagarea acesteia fiind singurul scop al unui război just[62].

Iată deci starea ideală de *pax islamica*, înfăptuită uneori chiar înainte de declanşarea ostilităţilor[63]. Afirmaţia că *djihâd*-ul purtat de otomani în sud-estul Europei nu avea drept scop convertirea la Islam, afirmaţie susţinută de cifra zdrobitoare a supuşilor otomani plătitori de *djizya*, de sistemul *devşirme*[64] sau de mărturii potrivit cărora convertirea forţată la Islam era respinsă de Islam[65], trebuie nuanţată. În primul rând, pentru că *djihâd*-ul nu consta numai în campanii militare. Din pespectivă juridico-religioasă, convingerea necredincioşilor de avantajele credinţei musulmane era unul din scopurile *djihâd*-ului şi una din modalităţile de depunere a acestui „efort pe calea lui Allah". În al doilea rând, otomanii considerau că Islamul era bine-cunoscut în teritoriile vecine „Casei Islamului", astfel încât războiul declanşat împotriva principilor creştini avea drept cauză formală respingerea somaţiei de supunere faţă de Islam, iar drept consecinţă – în caz de victorie – plata

56. „Un arab nu are superioritate asupra unui nearab decât prin supunerea sa faţă de preceptele Islamului." (*Apud* Rechid. *Islam*, p. 395)
57. Hamidullah, *Documents*, doc. 66, p. 43.
58. Hamidullah, *Documents*, doc. 66-69.
59. Hamidullah, *Documents*, doc. 77, p. 46.
60. Miquel, *Islam*, pp. 244-245; Todorov, *Ville balkanique*, pp. 60-61.
61. Hamidullah, *Documents*, doc. 10, pp. 18-19; Morabia, *Ğihad*, p. 358.
62. Cantemir, *Imp. otoman*, II, p. 415, n. 3.
63. „Singura pace durabilă şi definitivă se va instaura pe pământ în ziua în care se va realiza universalitatea Legii, adică a Credinţei musulmanilor." (Morabia, *Ğihad*, p. 322)
64. Despre sistemul *devşirme*, vezi: Speros Vryonis Jr., „Isidor Glabas and the Turkish Dewshirme", *Speculum*, XXXI, 1956, pp. 433-443; Basilike D. Papoulia, *Ursprung und Wesen der „Knabenlese" im Osmanischen Reich*, Oldenbourg, Münich, 1963 (recenzie, I. Beldiceanu-Steinherr, *REI*, XXXVI, 1, 1968, pp. 172-176); Speros Vryonis Jr., „Seljuk ghulams and Ottoman *devshirme*", *Der Islam*, XLI, 1965, pp. 224-252; Claude Cahen, „Note sur l'esclavage musulman et le *Devshirme* ottoman à propos de travaux récents", *JESHO*, XIII, 2, 1970, pp. 211-218.
65. Káldy-Nagy, „Holy War", p. 473.

„capitaţiei" de către nemusulmanii transformaţi în supuşi. Convertirea rămânea, în ultimă instanţă, o problemă individuală.

Să mai precizăm că „pacea fermă şi durabilă" instaurată după acceptarea „somaţiei religioase" era grav tulburată când apărea apostazia. Iar autoritatea centrală, prin represaliile ordonate, nu urmărea decât să menţină pacea islamică internă, practic, securitatea celor care deţineau puterea. Întrucât în perioada Islamului timpuriu fenomenul apostaziei fusese destul de larg răspândit, când momentul teoretizărilor a venit, juriştii musulmani s-au ocupat pe larg de tratamentul ce trebuia aplicat apostaţilor. Din nou al-Shaybanî se află în rândul celor care alocă un număr impresionant de pagini acestui subiect[66].

Pacea permanentă. Supunerea faţă de Islam (*djizya* şi *zimmet*)

„Somaţia politică" îi punea pe principii nemusulmani în dilema alegerii între a-şi răscumpăra pacea prin plata unui tribut şi confruntarea cu armatele musulmane: „Eu le-am dat atunci [după ce refuzaseră convertirea la Islam – n.m.] a alege între *djizya* şi război" – preciza Khâlid b. al-Walîd în legătură cu locuitorii din Hîrah[67]. Cum însă raporturile dintre musulmani şi nemusulmani puteau fi mult mai dure dacă se declanşau ostilităţile, acceptarea de către necredincioşi a plăţii tributului şi a supunerii faţă de Islam era o soluţie pentru care s-a optat des în practica Califatului arab. Iată câteva exemple dintr-o realitate extrem de nuanţată şi de complexă, cu acceptarea supunerii faţă de Islam şi a plăţii „capitaţiei" la nivel individual, de grup sau chiar statal. În timpul conflictului deschis dintre arabi şi bizantini pentru ocuparea Siriei (634-635), locuitorii cetăţilor din zona Damascului, creştini şi evrei, văzând că „necredincioşii [adică bizantinii – n.m.] au fost înfrânţi şi musulmanii au câştigat – povesteşte cronicarul arab al-Balâdhuri (m. 892) –, au deschis porţile oraşelor lor, au ieşit cu cântăreţi şi muzicanţi... şi *au plătit tributul*" (subl.m.)[68]. Semnificativ este şi răspunsul locuitorilor din Hîrah dat la somaţia lui Khâlid b. al-Walîd: „Noi nu avem nevoie de războiul tău; încheie cu noi mai degrabă o înţelegere de acelaşi fel ca acelea pe care tu le-ai încheiat deja cu alţi oameni ai Cărţii şi care constă în plata unei *djizya*"[69]. Avem de-a face în special cu capitulări ale unor oraşe şi cetăţi, deci, implicit, ale unor comunităţi de nemusulmani, care acceptau supunerea faţă de un nou suveran, califul arab. Aici este bine să arăt că în legătură cu succesele armatelor musulmane în faţa celor bizantine nu trebuie ignorate toleranţa religioasă, centralizarea şi simplificarea dărilor, autonomia judiciară, toate acordate de arabi comunităţilor nemusulmane luate în stăpânire, în opoziţie cu povara fiscalităţii şi corupţia administraţiei bizantine sau persecuţiile religioase în epoca luptelor cristologice din Bizanţ, cauze reliefate atât de plastic de Nicolae Iorga în *Istoria vieţii bizantine*[70]. De altfel, locuitorii din

66. Shaybânî, *Kitâb as-Siyar*, III, pp. 412-510. Pentru avatarurile prin care treceau „renegaţii" între Creştinătate şi Islam, cu revenire din nou la statutul de creştini, vezi Bartolomé Bennassar, Lucile Bennassar, *Les chrétiens d'Allah. L'histoire extraordinaire des renégats. XVIe-XVIIe siècles*, Librairie Académique Perrin, Paris, 1989.
67. Hamidullah, *Documents*, nr. 220, p. 98.
68. *Apud* Williams, *Islamic Civilization*, pp. 265-266.
69. Hamidullah, *Documents*, nr. 220, p. 98.
70. Iorga, *Istoria vieţii bizantine*, pp. 193-197. Vezi şi Sourdel, *Islamul clasic*, I, p. 55; O. Turan, „Les souverains seldjoukides et leurs sujets nonmusulmans", *SI*, I, 1953, pp. 65-101.

Hims, o cetate la nord de Damasc, afirmau cu tărie: „Nouă ne plac stăpânirea şi dreptatea voastră [a musulmanilor – n.m.], incomparabil mai bune decât starea de asuprire şi tiranie în care eram"[71].

În timpul expansiunii otomane în Anatolia şi în sud-estul Europei, capitularea unor cetăţi şi oraşe creştine în faţa forţei sau ameninţării cu forţa se înscrie pe linia practicilor cutumiare medievale. La puţin timp după cucerirea Constantinopolului, în 1453, genovezii din Galata „s-au plecat de bunăvoie"[72], devenind „supuşi" ai sultanului. *'Ahdnâme*-aua care le-a fost acordată ulterior începe tocmai prin relatarea pe scurt a actului capitulării: „Oamenii din Galata au trimis cheia fortăreţei prin Balaban Provizin (Pallavavicino), prin Makizzut de Frenku (Marchio de Franchi), prin tălmaciul lor Nokoroz Balugu (Nicola Pagliuzi), pentru a începe prietenie, în scopul de a deveni supuşii [sultanului]"[73]. Atât în documentele de cancelarie, cât şi în izvoarele narative, practica capitulării unor oraşe şi cetăţi nemusulmane a fost definită adeseori prin concepte specifice dreptului otoman al popoarelor. Supunerea comunităţilor de creştini însemna instituirea „capitaţiei *şeri 'at*-ului"[74] sau a „tributului (*harâc*) prevăzut de *şeri 'at*"[75] şi transformarea lor în „protejaţi" (*zimmî*).

Practica relaţiilor dintre Muhammad şi primii patru califi ortodocşi şi nemusulmani a avut implicaţii directe asupra teoriei dreptului islamic al păcii. Astfel, posibilitatea de a-i accepta pe creştini şi evrei în calitate de supuşi ai noului stat musulman – aplicată deja de însuşi Muhammad – a fost ulterior fundamentată juridic şi religios. Juriştii musulmani din a doua jumătate a secolului al VIII-lea şi prima jumătate a secolului al IX-lea (numindu-i aici pe hanefiţii Abu Yusuf Ya'kub şi al-Shaybânî, ale căror texte juridice au făcut carieră în dreptul islamic al popoarelor) fac trimitere cu regularitate la situaţiile citate mai sus sau la altele similare. S-a ajuns astfel să se teoretizeze că orice nemusulman sau grup de nemusulmani care accepta să plătească *djizya* („capitaţia") şi să se supună suveranului musulman trebuia să fie acceptat ca supus şi protejat ca atare. Juriştii musulmani au invocat în primul rând celebrul verset Coran IX/29, a cărui importanţă în evoluţia dreptului islamic al popoarelor a fost subliniată din plin în literatura de specialitate: „Luptaţi-vă împotriva celor ce nu cred în Allah şi în ziua de apoi şi nu opresc ceea ce a oprit Allah şi Trimisul Său şi nu mărturisesc mărturia adevărului, dintre cei cărora li s-a dat Scriptura – *până ce vor plăti* djizya *direct (cu mâinile lor) şi vor fi umiliţi*" (subl.m.). Acest verset (în întregime sau numai finalul) era adeseori invocat de musulmani, inclusiv de otomani, în somaţii adresate infidelilor sau în momentele de încheiere a unor înţelegeri de pace cu principii tributari[76]. O traducere strictă a versetului sugerează o procedură de umilire personală. Într-adevăr unii învăţaţi musulmani au stabilit o adevărată ceremonie în care plata „capitaţiei" trebuia precedată de un pumn sau o palmă date tributarului peste ceafă[77].

---

71. al-Baladhuri, *apud* Williams, *Islamic Civilization*, pp. 265-266. O mărturie asemănătoare găsim la Mihail Sirianul despre situaţia grecilor sub doi sultani selgiuchizi din secolele XI-XII (Kılıç Arslan I şi Mes'ud I): „Cea mai mare parte a teritoriului său şi a supuşilor săi sunt greci (*rûm*); datorită dreptăţii şi conducerii sale bune, grecii preferau să trăiască sub administraţia sa" (*apud* Turan, „Les souverains seldjoukides", *SI*, I, 1953, pp. 65-101).
72. Critobul, *Mehmed II*, p. 148.
73. *Oraşul medieval*, pp. 174-175.
74. Despre cetăţile din împrejurimile Caffei, vezi Tursun Bey, „Târih", în *Crestomaţie turcă*, p. 198.
75. Despre locuitorii Galatei în 1453, vezi *Oraşul medieval*, pp. 174-175.
76. Îl găsim, de exemplu, în finalul somaţiei adresate împăratului bizantin Heracliu (Hamidullah, *Documents*, doc. 15, p. 21). Deşi impropriu, Idris Bitlisi îl invocă pentru legitimarea înţelegerii de pace dintre Mircea cel Bătrân şi Bayezid I (*cf.* Decei, „Mircea", p. 143).
77. al-Makîlî (m. 1503/1504), *Ahkâm ahl ad-dhimma*, *cf.* Turki, „Tributaire", p. 42, n. 3.

Şi sultanii otomani considerau plata personală a *kharâdj*-ului de către principii moldo-valahi şi ardeleni o astfel de umilire (practic, o verificare a supunerii), pretinzând adeseori să se prezinte ei înşişi la Poartă cu tributul[78]. Pentru finalul versetului, mai aproape de adevăr ni se pare a fi totuşi traducerea nuanţată a lui Claude Cahen, făcută în spiritul, şi nu în litera textului: „...până ce plătesc *djizya* în calitate de supuşi"[79].

Tributul (*djizya* şi *kharâdj*)

În documentele oficiale ale Islamului marilor cuceriri arabe erau folosiţi doi termeni pentru „tributul" în bani sau în natură plătit de nemusulmani (indivizi, comunităţi sau state) suveranului musulman: *djizya* şi *kharâdj*[80], fără a se face o diferenţiere clară între cele două concepte. Un caz relevant a fost consemnat de al-Shaybânî:

> Văzând un trib arab [creştin, Benou Tag'lib] refuzând să plătească *djizya*, dar care i-a propus în schimb plata unei sume fixe pentru a obţine pacea, [califul – n.m.] 'Umar a fost de acord cu cererea lor. Aceasta nu este, la urma urmei, decât *kharâdj*-ul, le-a zis el; în ce vă priveşte, daţi-i ce nume vreţi[81].

Jurisconsulţii au încercat să traseze fiecăruia dintre cei doi termeni un contur cât mai distinct, dar confuzia a persistat şi la nivelul textelor juridice[82]. S-a încercat adesea în literatura de specialitate să se definească clar în schimbul căror „privilegii" era plătită *djizya* de către nemusulmani. Islamologii au avansat răspunsuri diferite: *djizya* a fost plătită şi acceptată ca o „compensaţie" pentru respingerea convertirii la Islam[83]; *djizya* a fost plătită de nemusulmanii învinşi ca o răscumpărare a vieţii, pentru evitarea uciderii[84]; *djizya* a fost acceptată ca o „recompensă" pentru neparticiparea la viitoarele lupte împotriva altor infideli[85]. Fiecare din ipotezele avansate îşi avea argumentele sale: *djizya* nu putea fi suprimată decât prin convertirea la Islam[86]; pe linia vechilor tradiţii arabe,

78. Cazul lui Ştefan cel Mare, la Aşıkpaşazade, „Tarih", în *Cronici turceşti*, I, p. 95.
79. Cl. Cahen, „Documents et notules: C. IX-29 – Hattâ yu'tûl -gizyata 'an yadin wa-hum sâgirûna", *Arabica*, IX, 1, 1962, pp. 76-79.
80. Despre *djizye* şi *kharâdj*: Mawerdi, *Statuts*, pp. 299-331 (capitolul XIII: „Despre capitaţie şi impozitul funciar"); Cl. Cahen, A.K.S. Lambton, C. Orhonlu, „Kharâdj. I. Islam classique. II. Iran. III. Turquie ottomane", în *EI-2*, IV, pp. 1062-1087.
81. Shaybânî, *Kitâb as-Siyar*, *cf.* Cauroy, „Législation", IV/17, p. 573.
82. Şi Abu Yusuf Ya'kub folosea cuvântul *kharâdj* pentru „capitaţie" (Khadduri, *War and Peace*, p. 190).
83. Prin plata „capitaţiei", nemusulmanii îşi câştigaseră „dreptul la necredinţă" (Courbage, Fargues, *Chrétiens et Juifs*, p. 212). Semnificaţia se impune mai ales pentru Islamul timpuriu, după părerea lui Cl. Cahen (Cl. Cahen, „Djizya", în *EI-2*, II, pp. 559-562).
84. M.M. Bravmann, „Qu'rân IX-29", *Arabica*, X, 1, 1963, pp. 94-95. Vezi şi M.M. Bravmann, „The Ancient Arab Background of the Qur'ânic Concept al-Gizyatu' An Yadin", *Arabica*, 3, 1966, pp. 307-314, şi 1, 1967, pp. 90-91. Plata *kharâdj*-ului sau „capitaţiei" nu este decât răscumpărarea persoanei, impusă iniţial infidelilor învinşi („Musulmans de l'Algérie, depuis la domination française", Cap. II: „Des personnes selon la loi musulmane", *Revue de l'Orient* (Paris), tome II, cahiers V à VIII, 1843, p. 263: un articol în care sunt incluse extrase din documente ce se găseau la Ministerul de Război).
85. Maxim, „Obligaţiile", p. 100.
86. Cahen, „Djizya", pp. 559-562.

prizonierii inamici trebuia să plătească o „recompensă" pentru a nu fi uciși[87]; *djizya* era impusă de administrația financiară a Califatului arab numai bărbaților nemusulmani apți de luptă[88].

Concept strâns legat de doctrina *djihâd*-ului, cred că *djizya* marca, în general, diferența dintre „credincioși" și „necredincioși", diferență materializată în plan financiar printr-un „tribut personal impus fără deosebire asupra tuturor supușilor nemusulmani ai imperiului"[89]. Treptat, *djizya* s-a identificat tot mai mult cu o răscumpărare a absenței de pe câmpul de luptă, plătită de nemusulmanii care primiseră protecția suveranului musulman[90]. Stă dovadă un document din Islamul timpuriu, care găsea o soluție de compromis între preceptele juridico-religioase și necesitățile militare (participarea tributarilor la expediții armate): „Dacă noi solicităm ajutor de la oricare dintre voi – li se scria locuitorilor din Dahistân și Jurjân în 639 –, ajutorul se socotește ca *djizya* lui"[91]. La nivelul relațiilor cu un principe nemusulman tributar, participarea la expedițiile militare trebuia, teoretic, să anuleze temporar plata tributului. După cum vom vedea în partea a doua a lucrării de față, Poarta otomană a dus în această direcție o politică duplicitară, încercând să împace incompatibilitatea dintre plata tributului și participarea principilor moldo-valahi și transilvăneni la expedițiile militare otomane[92].

În ce mă privește, țin să punctez însă caracterul pur confesional al acestui impozit, întrucât plata sa scotea în evidență, fără echivoc, diferența dintre „credincios" (*mu'min*) și „necredincios" (*kâfir*). O „tradiție" atribuită lui Muhammad surprindea clar această semnificație, iar comparația cu imposibilitatea existenței a două direcții de rugăciune pentru musulmanii dintr-o anumită zonă accentua decisiv rolul *djizya* de diferențiere între „credincioși" și infideli: „Nici un musulman nu va fi obligat să plătească *djizya* și nu pot coexista două *kıbla* pe același teritoriu"[93]. Și în Imperiul otoman, *djizya* (tc. *cizye*) făcea parte din rândul așa-numitelor „dări religioase" (*tekâlif-i şer'iye*), alături de *zekât*, *harâc* sau *gümrük*, dar opuse dărilor cutumiare (*tekâlif-i 'örfiye*).

Tot în tratatele de drept și tot în legătură cu statutul nemusulmanilor care au acceptat supremația Islamului, apare termenul *kharâdj* (tc. *harâc*), cu sensul general de „impozit" și în special de „impozit funciar". Conform unei clasificări folosite adeseori, *kharâdj* era de două feluri: a) „capitație" (tc. *harâc-ı ruûs* sau *cizye*[94]) percepută de la nemusulmanii care au acceptat suveranitatea statului islamic; b) „impozit funciar" (tc. *harâc-ı arz*) impus pe pământurile cucerite de musulmani (prin forță sau pe cale pașnică) și care fuseseră lăsate în posesia nemusulmanilor.

În virtutea tradiției „Pământul este al lui Allah, al Profetului Său și al musulmanilor", haraciul a ajuns să semnifice, în general, „dreptul comunității musulmane asupra

87. Bravmann, „Qu'rân IX-29", pp. 94-95.
88. De la plata „capitației" erau exceptați femeile, copiii, bătrânii, orbii, sclavii, călugării și invalizii săraci (Cahen, „Djizya", pp. 559-562).
89. d'Ohsson, *Tableau*, V, pp. 22-23. Vezi și Khadduri, *War and Peace*, p. 189.
90. Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, I, pp. 167-171; Maxim, „Obligațiile", p. 100.
91. Hamidullah, *Documents*, doc. 257, p. 119; Lewis, *Islam*, I, p. 236.
92. *Telhis* către Mehmed III, din 1012 *rebi ül-âhır* 18/1603 septembrie 25 (Gemil, *Documente turcești*, doc. 11, pp. 91-92); Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa, „Zeyil-i Fezleke", în *Cronici turcești*, II, p. 330.
93. Laoust, *Ibn Taimîya*, p. 270.
94. Abu Yusuf Ya'kub folosea cuvântul *kharâdj* și pentru „capitație" (Khadduri, *War and Peace*, p. 190).

pământurilor cucerite". Impozitul funciar consta într-o sumă variabilă, fixată fie după cantitatea produselor obţinute, fie după suprafaţa pământului, tuturor nemusulmanilor care, conform înţelegerii, rămâneau în posesia pământului, dreptul de proprietate trecând pe seama suveranului musulman[95]. Să subliniem două argumente care imprimau un caracter „laic" acestui tip de *kharâdj* (considerat totuşi un impozit ce aparţine *şeri'at*-ului): *harâc-ı arz* nu era anulat în cazul convertirii nemusulmanilor la Islam şi *harâc-ı arz* era plătit şi de musulmanii posesori de pământuri.

Jurisconsulţii au codificat două modalităţi de plată a giziei şi haraciului întâlnite în practică: taxă individuală şi impozit colectiv. Ca impozite individuale, gizia şi haraciul se impuneau supuşilor nemusulmani ai Imperiului islamic (inclusiv în Imperiul otoman), bărbaţi şi posesori de pământ, aflaţi sub administraţie musulmană directă. La nivelul autonomiilor etnoconfesionale, teritoriale şi statale, „tributul colectiv" fix era stabilit în urma unui „acord" (*sulh*) cu suveranul musulman şi subsuma atât „capitaţia" (cu multiplele ei semnificaţii), cât şi impozitul funciar: „...acest *kharâdj* nu este decât o *djizya* pe care ei o achită atât timp cât rămân politeişti şi de care îi desărcinează convertirea"[96].

El urma să fie vărsat anual vistieriei publice a statului islamic printr-un intermediar. Al-Maverdi marchează cel mai clar punctele comune dintre *djizya* şi *kharâdj*. Acestea constau în: a) ambele impozite erau încasate de la politeişti pentru a li se arăta condiţia lor de inferioritate şi umilirea lor; b) ele alimentau *fay'* (adică prada luată de la nemusulmani fără luptă) şi erau acordate acelora care aveau dreptul la *fay'*; c) plata trebuia făcută odată cu sfârşitul anului şi nu era scadentă înainte de această dată[97].

Supusul nemusulman (*zimmî*)

Dacă un „inamic" (*harbî*) acceptase să plătească „tribut" (*djizya*) şi să se supună suveranului musulman, el devenea „supus nemusulman" (*zimmî*), întrucât, conform teoriei juridice, acesta beneficia de un „legământ de protecţie-tributară" (*'ahd al-dhimma*, tc. *'ahd üz-zimmet*). Despre acest tip de „înţelegere de pace" vom discuta în capitolul următor. Denumirea de *zimmî* îşi are originea în cuvântul arab *dhimma* (tc. *zimmet*), care avea mai multe semnificaţii: „contract", „obligaţie", „iertare", „privilegiu", „protecţie"[98]. Dacă în textele juridice clasice nemusulmanii care deveniseră supuşi ai suveranului musulman erau denumiţi de regulă „oameni ai protecţiei" (*ahl al-dhimma*, tc. *ehl üz-zimmet*), în textele din perioada otomană întâlnim şi alte formule pentru termenul *zimmî* (pl. *zimmîler*): „plătitori de tribut" (*harâcgüzarlar*) sau „necredincioşi care nu sunt din Casa războiului" (*kefere ki dâr ül-harb'den olmıya*)[99]. *Zimmî*-ii au alcătuit componenta nemusulmană a „supuşilor contribuabili" (*re'âyâ*) ai sultanului[100]. Întrucât strict canonic *zimmî* erau toţi

95. Mawerdi, *Statuts*, p. 312; d'Ohsson, *Tableau*, V, pp. 19-20; Cl. Cahen, A.K.S. Lambton, C. Orhonlu, „Kharâdj", în *EI-2*, IV, 1978, pp. 1062-1087; Akgündüz, *Osmanlı kanunnâmeleri*, I, pp. 167-171; Decei, „*Sulhnâme*", p. 135, n. 4; pp. 137-138.
96. Mawerdi, *Statuts*, p. 312; Decei, „*Sulhnâme*", p. 139.
97. Mawerdi, *Statuts*, p. 299.
98. Özel, *Islâm Hukuku*, p. 203.
99. Anhegger, Inalcık, *Kanunname*, doc. 53, pp. 55-56.
100. Câteva opinii: Aleksandar Matkovski, „La signification historique des expressions «raia» et «beraia»", în *Islam in Balkans: Persian Art and Culture of the 18th and 19th Centuries*, ed. J.M. Scarce, Royal Scottish Museum, Edinburgh, 1979, pp. 55-58; Itzkowitz, *Ottoman Empire*, p. 59; Mehmet, „Kanunnâme", p. 137; Maxim, „Teritorii", I, pp. 806-807.

cei care plăteau „tribut" (*djizya*) în calitate de supuşi ai sultanului otoman, începând cu a doua jumătate a secolului al XVI-lea moldo-valahii şi transilvănenii au fost numiţi tot mai des *zimmî* în cronicile şi actele oficiale, fiind asimilaţi cu creştinii din sudul Dunării. Într-un capitol din partea a doua a lucrării de faţă voi aduce şi alte limpeziri în această privinţă.

Pentru a beneficia de „protecţia" musulmanilor şi a nu pierde statutul de „protejaţi", tratatele de drept islamic consemnează în dreptul *zimmî*-ilor şase obligaţii „absolut necesare", plus şase obligaţii „recomandabile"[101]. Din prima categorie făceau parte: plata „capitaţiei" (*djizya*), prima obligaţie şi cea mai importantă pe care „legământul de protecţie tributară" (*'ahd al-dhimma*) o impunea minorităţilor confesionale[102]; respectarea practicilor religioase ale musulmanilor; interdicţia de a profera insulte la adresa personalităţilor şi obiectelor sacre ale Islamului, în primul rând, Muhammad şi Coranul; interdicţia de a se căsători cu femei musulmane; interdicţia de a aduce vreun prejudiciu vieţii şi avutului musulmanilor; interdicţia de a ajuta pe nemusulmanii din „Casa războiului", *harbî*. Dacă privim cu atenţie, vom observa că numai plata „capitaţiei" poate fi considerată o obligaţie „pozitivă", adăugată la situaţia anterioară contactului cu Islamul. Celelalte cinci obligaţii marcau mai mult încercarea de anulare a oricărei atitudini ostile faţă de musulmani, în condiţiile unei coexistenţe care presupunea, practic, o toleranţă reciprocă.

Protecţia acordată de musulmani în schimbul *djizya* privea teritoriul, viaţa, bunurile şi religia nemusulmanilor, care teoretic urmau să fie apărate de orice agresiune din partea oricărui duşman, musulman sau nemusulman. Aceasta era consemnată invariabil în „legămintele de protecţie-tributară" încheiate de Muhammad şi primii patru califi cu anumite comunităţi de nemusulmani din oraşe şi ţinuturi cucerite. De exemplu, legământul încheiat cu Heliopolis (Egipt) prevedea, în esenţă: „...protecţie asupra persoanelor lor, asupra religiei lor, asupra bunurilor lor, asupra bisericilor şi crucilor lor, asupra pământului şi mării lor"[103]. Aceste practici tolerante din perioada marilor cuceriri arabe au fost codificate în textele juridice de la sfârşitul secolului al VIII-lea şi din secolul al IX-lea. Căutând să explice această realitate, oarecum surprinzătoare (surprindere reliefată şi de întrebarea: „Cum se poate ca prinţul musulmanilor să lase întregi bisericile, sinagogile şi crucile nemusulmanilor?"), Abu Yusuf Ya'kub aloca un întreg capitol acestei probleme în *Kitâb al-kharâdj*. El stabilea de la bun început că protecţia religioasă era una din condiţiile puse de „necredincioşi" pentru a plăti *djizya*, „prin mijlocirea căreia pacea va fi încheiată"[104].

În ciuda acestui veritabil schimb între „tribut" şi „protecţie", merită să ne întrebăm ce loc ocupau nemusulmanii în cadrul corpului supuşilor otomani. Unii specialişti musulmani (inclusiv turci), modernizând noţiunile dreptului islamic medieval al popoarelor, au avansat ideea că *zimmî*-ii făceau parte din rândul „cetăţenilor *Ummei*". Astfel, Ahmed Özel aprecia că „legământul de protecţie tributară" (tc. *zimmet 'ahdı*) constituia baza juridică pentru calitatea de „cetăţeni" a nemusulmanilor din „Casa Islamului"[105]. Unul dintre

101. Khadduri, *War and Peace*, pp. 195-197; Maxim, *Ţările române şi Înalta Poartă*, pp. 171-172.
102. Laoust, *Ibn Taimîya*, p. 270.
103. Hamidullah, *Documents*, doc. 267, p. 126.
104. Abu Yusuf, *Kitâb*, pp. 213-230.
105. Pierderea „cetăţeniei" fiind o consecinţă a încălcării acestui „contract" (Özel, *Islâm Hukuku*, p. 211).

argumente era de ordin terminologic: aşa cum musulmanii erau numiţi *dâr al-Islâm ehli* (sau *dârımız ehli*), nemusulmanii care locuiau permanent în Casa Islamului erau numiţi *zimmî dâr al-Islâm ehli*[106]. De asemenea, în sprijinul acestei afirmaţii, se face adesea trimitere la „tradiţii" atribuite lui Muhammad (de tipul „Oricine pricinuieşte un neajuns unui protejat îmi pricinuieşte mie un neajuns"[107]) sau la anumite texte juridice clasice[108]. În ce mă priveşte, prefer să pun între ghilimele termenii „cetăţenie"[109] şi „cetăţean", întrucât nu cred că ei se pot folosi în Imperiul otoman înainte de secolul al XIX-lea[110]. Mai mult, subscriu la opinia că supuşii nemusulmani au avut până în secolul al XIX-lea un statut inferior faţă de cel al musulmanilor[111]. Ei erau priviţi, atât de musulmanii de rând, cât şi de guvernanţi, „drept cetăţeni de clasa a doua"[112], dacă termenul *cetăţean* nu este utilizat forţat şi în acest caz. Iar unii învăţaţi musulmani ne vin în sprijin. Astfel, *zimmî* era definit de al-Gazzalî (m. 1111) ca un supus de rangul doi al Imperiul muhammedan[113]. În ciuda acestei inegalităţi, totuşi, tratamentul aplicat nemusulmanilor de către otomani era pe departe unul tolerant, luând ca termen de comparaţie Occidentul medieval sau Iranul safavid. Încercări de modernizare în domeniul condiţiei nemusulmanilor în Imperiul otoman au avut loc abia în secolul al XIX-lea, mai ales în epoca Tanzimatului[114].

---

106. Özel, *Islâm Hukuku*, pp. 210-211.
107. Totodată, se avertiza că în Ziua Judecăţii de Apoi Muhammad îi va acuza pe toţi cei care vor fi comis vreo nedreptate faţă de „oamenii protecţiei" (*ahl al-dhimma*) (Laoust, *Ibn Taimîya*, p. 268).
108. Hanefitul Abu Yusuf Ya'kub consemna o regulă care câştigase teren în practică: unui musulman vinovat de un furt trebuia să i se aplice aceeaşi pedeapsă (amputarea) indiferent de victimă, fie că era tributar, fie musulman (Abu Yusuf, *Kitâb*, p. 272).
109. Despre noţiunea de *cetăţenie* în dreptul islamic şi raportarea la conceptul de *supunere*, vezi Tarazi, „Statut personnel", pp. 354-377 (cap. IV: „La notion de citoyenneté et de sujétion dans la théorie du droit public musulman").
110. Conceptele de *cetăţenie* şi *cetăţean*, care implică drepturi şi obligaţii egale, nu existau şi nu pot fi deci aplicate societăţii otomane de dinainte de secolul al XIX-lea (Davison, „Christian-Muslim Equality", p. 113).
111. Până în secolul al XIX-lea, înşişi guvernanţii ţineau să sublinieze, mai mult sau mai puţin, statutul de inegalitate al *zimmî*-ilor (care rămâneau totuşi „necredincioşi") faţă de musulmani. Îmbrăcămintea distinctivă era cazul cel mai vizibil. Interdicţia de a ocupa înalte funcţii administrative în stat ieşea, la fel, în evidenţă. În justiţie, inegalitatea era marcată prin neacceptarea mărturiei unui creştin într-un proces cu un musulman. Deşi cultele religioase nemusulmane se bucurau de o toleranţă evidentă, nu este mai puţin adevărat că, indirect sau mai puţin vizibil, inegalitatea era prezentă. Ea poate fi scoasă în relief prin cazurile când repararea bisericilor nu era permisă sau prin menţinerea pedepsei cu moartea pentru musulmanul apostat (Coles, *Ottoman Impact*, p. 54; Ayverdî, *Istanbul Mahalleleri*, p. 79 şi n. 89; Maxim, *Ţările române şi Înalta Poartă*, pp. 182-183). Abia la mijlocul secolului al XIX-lea, creştinii ajung să fie numiţi sau aleşi în consiliile locale (*meclisler*), pentru ca în 1856 să pătrundă şi în „Marele Consiliu de Stat". Abia în 1844 Abdul Mecid I promite anularea pedepsei cu moartea pentru apostazie, iar în 1855 se desfiinţa *djizya* şi se anula interdicţia de a purta arme (Davison, „Christian-Muslim Equality", p. 113; Carter D. Findley, „The Acid Test of Ottomanism: The Acceptance of Non-Muslims in the Late Ottoman Bureaucracy", în *Christians and Jews*, pp. 339-368; Steven Rosenthal, „Minorities and Municipal Reform in Istanbul: 1850-1870", în *Christians and Jews*, pp. 369-386; Enver Ziya Karal, „Non-Muslims Representatives in the First Constitutional Assembly: 1876-1877", în *Christians and Jews*, pp. 387-400).
112. Davison, „Christian-Muslim Equality", p. 113: *as second-class citizens*.
113. Lazarus-Yafeh, *al-Ghazzali*, p. 442. Vezi şi Fattal, *Non-musulmans*, p. 169.
114. Mai mult, sultanii din era Tanzimatului (1839-1876) – şi este vorba de Abdul Mecid I (1839-1861) şi Abdul Aziz (1861-1876) – au proclamat egalitatea între toţi supuşii otomani, indiferent de religie, limbă sau rasă, în documente de rezonanţă. În *hatt-ı şerif*-ul de la Gülhane, din 3 noiembrie 1839, se preciza: „Şi populaţia islamică, şi celelalte naţiuni dintre supuşii Înaltului nostru Sultanat vor fi

Acum se structurează o adevărată „doctrină a egalităţii" între creştini şi musulmani[115], pusă pe tapet din trei direcţii diferite: de comunităţile de creştini, de marile puteri creştine şi, în sfârşit, de politicienii otomani înşişi.

Încă înainte de inaugurarea Tanzimatului, Mahmud II (1808-1839) considera că toţi supuşii săi erau egali în drepturi şi obligaţii, indiferent de religie. El îşi exprima această concepţie chiar şi în privinţa locuitorilor din Principatele române, pe care îi considera *son Raya Moldo-Valaque*. În acest sens, audienţa voievozilor români Mihai Sturdza şi Alexandru Ghica, din 27 aprilie 1837, la sultanul Mahmud II (aflat în vizită la Silistra) şi afirmaţiile acestuia îi erau relatate lui Karl Nesselrode cu oarecare surprindere de un observator direct:

> El i-a primit cu o bunăvoinţă clară, le-a cerut ştiri despre rayaua sa moldo-valahă, le-a precizat că el venise să inspecteze aceste provincii în dorinţa de a vedea această parte a popoarelor supuse dominaţiei sale şi a conchis această frază prin afirmaţia că *nu vedea nici o distincţie între raiale şi musulmani*, pur şi simplu pentru că *se considera suveran al unor popoare şi câtuşi de puţin al unor secte religioase*; termină prin a-i sfătui pe voievozi să proclame acest principiu în Principatele pe care erau chemaţi să le conducă... (subl.m.)[116].

S-a impus astfel, tot mai mult, conceptul de *cetăţenie otomană* (*osmanlılık* – „otomanism"), care exprima în documentele oficiale egalitatea, frăţia şi unirea între toţi supuşii sultanului[117]. Punctul culminant al acestei ideologii l-a reprezintat „Constituţia" otomană (numită în turceşte *Kanun-ı Esasî* – „Legea fundamentală") din 7 *zilhicce* 1293/23 decembrie 1876[118]. În capitolul rezervat dreptului public al otomanilor, se statua: „Toţi supuşii imperiului se numesc fără deosebire otomani, oricare ar fi religia pe care o împărtăşesc"[119]. Dacă în teorie doctrina egalităţii între toţi supuşii („cetăţenii") otomani câştiga tot mai mulţi adepţi în rândul guvernanţilor (sultani, mari viziri), în practică transformările în acest domeniu au avut un ritm lent. Şi, în ciuda unor paşi înainte pe drumul instaurării unei concepţii moderne asupra „cetăţeanului"[120], R.A. Davison – un mare specialist în domeniu – aprecia că „nu s-a atins niciodată o egalitate adevărată"[121] între musulmanii şi nemusulmanii din Imperiul otoman.

---

cinstiţi (cu toţii) fără excepţie cu binefacerile noastre împărăteşti" (Maxim, *CTO*, pp. 134, 136); în *hatt-ı hümayûn*-ul din 1856 era interzisă „orice distincţie sau denumire care tindea să facă dintr-o categorie a supuşilor din Imperiul meu inferioară altei categorii, ţinând cont de religie, limbă sau rasă"; la fel în *Kanun-ı esas* („Constituţia") din 23 decembrie 1876 (Davison, „Christian-Muslim Equality", pp. 113-114).

115. Davison, „Christian-Muslim Equality", pp. 113-114: *the doctrine of equality*.
116. *Hurmuzaki*, supl. I/5, doc. CCLXXX, p. 599 (text din 21 mai 1837).
117. Acest curent ideologic, care punea accent pe egalizarea creştinilor şi musulmanilor, a concurat cu alte două curente ideologice de la sfârşitul secolului al XIX-lea, pan-islamismul (care viza unificarea popoarelor islamice şi purificarea de elementele creştine) şi turkismul (care urmărea crearea unui stat naţional turc) (Mehmet, *Istoria turcilor*, pp. 341-345).
118. O primă ediţie în limba franceză este *La Constitution Ottomane du 7 Zilhidjè 1293 (23 Décembre 1876)*, expliquée et annotée par A. Ubicini, Paris, 1877.
119. *La Constitution Ottomane*, pp. 22-23; *Independenţa României. Documente*, vol. III: *Presa străină*, Editura Academiei RSR, Bucureşti, 1977, p. 19.
120. În 1844, Abdul Mecid I promitea anularea pedepsei cu moartea pentru apostazie; la mijlocul secolului al XIX-lea creştinii au ajuns să fie numiţi sau aleşi în consiliile locale (*meclisler*), pentru ca în 1856 să pătrundă şi în „Marele Consiliu de Stat" (*Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye*); în 1867, erau acceptaţi la Liceul Galata Saray să înveţe împreună creştini şi musulmani (Davison, „Christian-Muslim Equality", p. 113).
121. Davison, „Christian-Muslim Equality", p. 115.

Sistemul *millet* în Imperiul otoman

„Le succès de l'Empire ottoman n'est pas que celui de ses armes – aprecia André Miquel; il est, aussi, celui d'une politique des nationalités"[122]. În lunga istorie otomană, pot fi surprinse cu destulă uşurinţă invariabilele care defineau condiţia nemusulmanilor. Mai greu, dar cu atât mai necesar pot fi distinse variabilele politicii otomane faţă de nemusulmani, indivizi sau comunităţi, impuse de evoluţia istorică. În această privinţă, Halil Inalcık avansa[123] ideea că au existat patru perioade: a) etapa „politicii *istimâlet*"[124] (secolul al XIV-lea – prima jumătate a secolului al XV-lea), care consta în atragerea de către otomani a populaţiei creştine din teritoriile cucerite prin păstrarea legilor şi obiceiurilor preexistente, acordarea unor privilegii, recunoaşterea şi integrarea bisericii ortodoxe în sistemul administrativ otoman; b) perioada sistemului *millet* (1453 – secolul al XVI-lea), când statul otoman centralizat a reuşit să impună pentru un număr mare de *zimmî*-ii o organizare şi o conducere de la centru (din Istanbul) ale celor trei comunităţi religioase nemusulmane (greco-ortodoxă, evreiască, armeană); c) perioada descentralizării (secolele XVII-XVIII), proces accentuat în cadrul bisericii ortodoxe odată cu apariţia mitropoliilor din provincii; d) perioada reorganizării comunităţilor nemusulmane (secolul al XIX-lea – 1923).

În dicţionarele de limbă osmană, în dreptul cuvântului *millet* vom găsi mai multe traduceri: „naţiune", „naţionalitate", „popor", „comunitate religioasă", „grup definit prin religie şi limbă"[125]. De la acest cuvânt au apărut şi derivatele *millî* („naţional"), *milliyet* („naţionalism", dar şi „comunitate religioasă"[126], în general). Din punct de vedere etimologic, termenul *millet* era preluat de otomani din limba arabă, unde *milla* însemna „sectă sau credinţă religioasă", pentru a denumi grupurile religioase recunoscute de statul otoman[127]. Până în secolul al XIX-lea, structurarea *millet*-urilor avea la bază, în primul rând, criterii religioase, care le estompau pe cele etnice. Din această cauză, este necesar să precizez că sensul modern de „naţiune" („naţionalitate")[128] poate fi aplicat conceptului de *millet* abia în secolul al XIX-lea[129] .

Cei mai mulţi islamologi occidentali au considerat că sistemul *millet* îşi avea originea în regimul *zimmî*[130], definindu-l ca „modul adoptat de otomani pentru organizarea şi

122. Miquel, *Islam*, p. 238.
123. Inalcık, „Greek Orthodox Patriarch", pp. 409-411.
124. *Istimâle* sau *istimâlet* – „încercare de convingere", „obţinere a bunăvoinţei" (*Redhouse*, pp. 556-557).
125. *Redhouse*, p. 777.
126. Prin *millet-i Islâm* se desemna comunitatea islamică, musulmanii (*Redhouse*, p. 777).
127. F.M. Pareja, „Society and Politics", în *Religion in the Middle East*... vol. II: *Islam*, ed. A.J. Arberry, Cambridge University Press, Cambridge, 1969, pp. 459-461.
128. „Naţiune", din latinescul *natio*, *nationis* (it. *nazione*; fr. *nation*).
129. Pentru Imperiul otoman, vezi Courbage, Fargues, *Chrétiens et Juifs*, chapitre VI: „De l'empire multinational à la République laïque: la disparition de christianisme en Turquie", pp. 191-246; Karpat, *Millets*, p. 8; Maxim, *Ţările române şi Înalta Poartă*, p. 180.
130. Această teză este respinsă de o serie de istorici turci, printre care se numără şi Kemal Karpat. În dorinţa de a se demonstra viziunea tolerantă a otomanilor – care, cred, nici nu trebuie să fie argumentată –, se subliniază că: *millet*-urile nu erau subordonate unui *millet* musulman şi unui „guvern" de musulmani; a avut loc o creştere a populaţiei greceşti din Istanbul şi a influenţei Patriarhiei ortodoxe (Karpat, *Millets*, pp. 31-40). Invocându-se argumentele de ordin demografic, se poate afirma că sistemul *millet*-urilor a oferit nemusulmanilor, în special creştinilor de pe teritoriile cucerite de otomani în secolele XIV-XVI un grad de siguranţă care le-a permis nu numai să se menţină, ci chiar

conducerea minorităţilor religioase"[131]. Conform tradiţiei, reconsiderată tot mai mult în ultimele lucrări de specialitate[132], existau trei *millet*-uri mari: greco-ortodox (*Rûm milleti* sau *millet-i Rûm*), evreiesc (*Yahudî milleti* sau *millet-i Yahudî*) şi armenesc (*Ermeni milleti*). Ele grupau majoritatea nemusulmanilor din imperiu[133]. Evreii erau organizaţi în comunităţi existente deja pe teritoriile cucerite de otomani în secolele XIV-XV, care au suferit adeseori un proces de colonizare[134], la care s-au adăugat grupuri masive imigrate din Peninsula Iberică după 1492[135]. La fel ca nemusulmanii greco-ortodocşi din Imperiul otoman, nici evreii nu au cunoscut o organizare şi conducere centralizate, deşi tradiţia consemnează existenţa unui *millet-i Yahudi* şi numirea unui „rabin-şef" (*haham-başı*) încă din 1453[136]. Comunitatea armenilor gregorieni (*Ermeni milleti* sau *millet-i Ermeni*)[137] îi cuprindea pe monofiziţi, nestorieni, iacobiţi şi romano-catolici[138].

Câteva precizări suplimentare despre comunitatea creştin-ortodoxă sunt necesare, în condiţiile în care, pe de o parte, ea grupa majoritatea populaţiei din sud-estul Europei, iar pe de altă parte, *millet-i Rûm* şi liderii săi religioşi se pot constitui în termen de comparaţie pentru a defini statutul ţărilor române faţă de Poartă. Toţi creştinii deveniţi într-un fel sau altul supuşi ai statului otoman erau consideraţi ca formând o singură „comunitate",

---

să cunoască o creştere demografică. Dacă la recensămintele din 1520 şi 1570 creştinii alcătuiau 8% din populaţia Anatoliei (să precizăm că populaţia anatoliană a crescut de la cinci la 6,8 milioane între 1520 şi 1580), în secolul al XIX-lea proporţia creştea la 16% (Courbage, Fargues, *Chrétiens et Juifs*, pp. 206-207, 211). La mijlocul secolului al XIX-lea, populaţia întregului imperiu se cifra la circa 35 de milioane de oameni, din care nemusulmani erau circa 14 milioane (majoritatea zdrobitoare fiind creştini) (A. Ubicini, *Letters on Turkey*, London, 1856, I, pp. 18-26; Davison, „Christian-Muslim Equality", p. 128, n. 3). În Rumelia existau, între 1860 şi 1878, aproximativ 4,5 milioane de musulmani (după etnie: două milioane turci; 1,3 milioane albanezi; 600.000 bosnieci; 400.000 çerkezi) (H. Inalcık, „Türkler ve Balkanlar", în *Balkanlar*, Istanbul, 1993, p. 29). Pentru secolul al XVI-lea, de primă mână sunt datele oferite de Ö.L. Barkan, „Essai sur les données des registres de recensement dans l'Empire ottoman au XVe et XVIe siècles", *JESHO*, 1, 1957 (apărut în 1958), pp. 9-36; Ö.L. Barkan, „Contribution à l'étude de la conjoncture démographique des pays méditerranéens au XVIe siècle", în *Actes de l'Union internationale pour l'étude scientifique de la population*, Londres, 1969. Pentru secolul al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea, fundamentală este lucrarea lui Kemal H. Karpat, *Ottoman Population: 1830-1914. Demographic and Social Characteristics*, University of Wisconsin Press, Madison, 1985.

131. H. Laoust numea comunităţile nemusulmane care ajungeau să trăiască în „Casa Islamului", deci sub un suveran musulman, „minorităţi confesionale" (Laoust, *Ibn Taimîya*, p. 265; capitolul „Les minorités confessionnelles", pp. 265-277). Vezi şi A. Carleton, „Church and State in the Near East", în *Moslem World*, July 1938, p. 28.
132. B. Braude, „Foundation Myths of the Millet System", în *Christians and Jews*, pp. 69-88.
133. Traian Stoianovich vorbea de o împărţire a societăţii otomane, *in terms of value cultures*, în patru *millet*-uri: al musulmanilor, al creştinilor ortodocşi, al evreilor şi al armenilor gregorieni (Stoianovich, „Decline. Balkans", p. 624).
134. O parte din evreii din Istanbul au fost aduşi imediat după 1453 din Adrianopol şi Salonic şi aşezaţi în cartierele Balat şi Bahçekapısı (Ayverdî, *Istanbul Mahalleleri*, p. 79 şi n. 89).
135. B. Lewis, *The Jews of Islam*, Princeton University Press, Princeton, 1987, p. 7; Miquel, *Islam*, p. 244; Maxim, *Ţările române şi Înalta Poartă*, pp. 180, 193.
136. Tradiţie adoptată de unii istorici (Sugar, *Southeastern Europe*, p. 48).
137. Armenii au fost aduşi la Istanbul după 1453 din Amasra, Karaman, Tokad, Sıvas, Bayburt şi aşezaţi în cartierele Sulumanastır, Samatya, Lânga, Yenikapı, Kumkapı, Balat, Hasköy (Ayverdî, *Istanbul Mahalleleri*, p. 79 şi n. 88).
138. Stoianovich, „Decline. Balkans", p. 624.

numită de regulă *Rûm milleti*[139]. Administrarea comunităţii greco-ortodoxe şi legătura dintre membrii acesteia şi statul otoman erau realizate printr-o „oligarhie de patriarhi"[140], alcătuită din mai mulţi patriarhi, fiecare cu sediul într-unul din marile centre cultural-religioase otomane (Constantinopol, Antiohia, Alexandria, Ierusalim). Statutul clericilor ortodocşi se conturează bine dacă analizăm raporturile lor cu coreligionarii laici, pe de o parte, şi relaţiile cu autorităţile otomane, pe de altă parte. Drepturile de care se bucura biserica ortodoxă asupra comunităţii ortodoxe (considerate de mulţi specialişti adevărate „privilegii") erau: *dreptul de legislaţie* (în domeniul dogmatic, cultului şi disciplinei ecleziastice); *dreptul de autonomie* ecleziastică internă conform tradiţiei canonice; *dreptul disciplinar*, aplicat clericilor şi laicilor acuzaţi de violarea dogmelor şi legilor religioase; *dreptul financiar*, impunerea unor taxe pentru întreţinerea clerului ortodox[141]. Pe de altă parte, în raport cu autorităţile otomane, clericii nemusulmani – în special cei superiori – beneficiau de privilegii specifice. Printre ele se număra scutirea, aidoma celor musulmani, de plata unor impozite impuse, de altfel, laicilor. Unul dintre aceste impozite era chiar *djizya*, care marca, în mod obişnuit, diferenţa dintre musulmani şi nemusulmani[142].

În fruntea comunităţii greco-ortodoxe din Imperiul otoman se afla Patriarhul ecumenic, cu reşedinţa la Istanbul, care era considerat în ierarhia otomană „şeful comunităţii" (tc. *millet-başı*). Privit ca „şef" al grupului a cărui religie o împărtăşea, *millet-başı* era, se poate spune, un „purtător de cuvânt" al intereselor acestuia în faţa autorităţilor otomane. Din perspectiva statului otoman, *millet-başı* avea un loc bine definit în ierarhia demnitarilor otomani[143], fiind considerat într-o primă etapă un instrument de reconciliere între cuceriţi şi cuceritori[144], iar apoi responsabil direct în faţa puterii centrale otomane pentru administrarea comunităţii religioase pe care o reprezenta[145].

Să remarcăm, şi aici, existenţa unor similitudini frapante între statutul Patriarhului ortodox[146] şi cel al voievozilor moldo-valahi începând cu a doua jumătate a secolului al XVI-lea. Una din cauze este reprezentată de situarea acestor demnitari creştini pe aceeaşi treaptă a ierarhiei administrative otomane, ei fiind asimilaţi unui paşă cu trei tuiuri (*tuğ*). Numirea şi confirmarea patriarhului se făceau – aidoma principilor tributari – printr-un *berât-ı hümayûn* („diplomă imperială"). Deşi *berât*-ele de numire în funcţie a primilor patriarhi ortodocşi (deci din a doua jumătate a secolului al XV-lea şi chiar din

139. Organizarea *millet*-ului greco-ortodox a avut loc, conform tradiţiei, imediat după cucerirea Constantinopolului, în 1454. În secolul al XIX-lea şi la începutul secolului al XX-lea, din *millet*-ul ortodox s-au desprins mai multe *millet*-uri după criterii etnice, dintre care amintim: bulgăresc, sârb, albanez, aromân (în 1905) etc. Unele dintre ele au dispărut odată cu apariţia statelor naţionale independente (Maxim, *Ţările române şi Înalta Poartă*, p. 180).

140. F. Steen de Jehay, *De la situation légale des sujets ottomans non-musulmans*, O. Scepens & cie, Brussels, 1906, p. 81; Vucinich, „Balkan Society", p. 605.

141. Kabrda, *Le système fiscal*, p. 11, n. 3; C. Papadopoulos, *Les privilèges du Patriarcat Oecuménique dans l'Empire Ottoman*, Paris, 1924, pp. 200-201.

142. Inalcık, „Greek Orthodox Patriarch", p. 422; Maxim, *Ţările române şi Înalta Poartă*, pp. 181-183. Acest fapt mă face să cred că semnificaţia „capitaţiei" trebuie să fie legată de participarea la război, şi nu neapărat de respingerea convertirii.

143. El era asimilat şi i se ofereau onorurile rezervate unui paşă cu trei tuiuri (*tuğ*), aidoma voievozilor români (Vucinich, „Balkan Society", p. 605).

144. Papadopoullos, *Studies and Documents*, p. 22.

145. A. Carleton, „Church and State in the Near East", *Moslem World*, July 1938, p. 28.

146. Despre Patriarhia ortodoxă de Constantinopol, vezi Süreyya Şahin, *Fener Patrikhânesi ve Türkiye*, Istanbul, 1980.

secolul al XVI-lea) nu s-au păstrat[147], cu cât înaintăm spre secolul al XX-lea, avem la dispoziţie din ce în ce mai multe astfel de „diplome de învestitură"[148]. În acelaşi proces de numire, şi în cazul voievozilor tributari, şi în cel al patriarhilor, un rol deosebit îl juca *peşkeş*-ul, ca dar oficial[149]. Iar în momentul reconfirmării ca domn, respectiv patriarh, la trei ani sau la un an, era necesară achitarea *mukarrer*-ului[150].

„Casa protecţiei tributare" (dâr üz-zimmet). Tot în legătură cu regimul juridic al *zimmî*-ilor, juriştii musulmani au încercat să definească statutul teritoriilor în care locuiau. S-a teoretizat astfel conceptul „Casa protecţiei tributare" (ar. *dâr al-dhimma*; tc. *dâr üz-zimmet*), aplicat tuturor comunităţilor de nemusulmani care încheiaseră un „tratat de protecţie-tributară" (*'ahd al-dhimma*) cu suveranul musulman. Conceptul nu are câtuşi de puţin un contur atât de clar pe cât pare la prima vedere. Juristul hanefit al-Shaybânî (m. 805), încercând să limpezească apele, a introdus două nuanţe. Astfel, când un popor de nemusulmani din „Casa războiului" acceptase să plătească tribut, să se supună puterii şi legilor musulmane, dar în acelaşi timp obţinuse privilegiul să fie condus de un şef conaţional, ales şi numit de suveranul musulman, atunci ţara în care locuia căpăta statutul de *dâr al-dhimma*. Acest teritoriu era prin statutul său mult mai apropiat de *dâr al-Islâm*, o parte componentă a acesteia. Pe de altă parte, când „inamicii' (*harbî*) încheiau un „legământ" cu suveranul musulman prin care deveneau tributari faţă de acesta prin intermediul unui principe ales din rândul lor, dar nu se supuneau *şeri'at*-lui, ci propriilor legi şi obiceiuri, şi atunci teritoriului lor i se recunoştea statutul de *dâr al-dhimma*. În acest caz, era o zonă care aparţinea mai degrabă de „Casa războiului", decât de „Casa Islamului"[151].

Să subliniem şi reciproca. Un teritoriu *dâr al-dhimma*, dar în varianta a doua, deci de state tributare, redevenea *dâr al-harb* în momentele în care tributarii îşi încălcau, într-un fel sau altul, legământul (*'ahd*) încheiat cu suveranul musulman[152]. În partea a doua a lucrării de faţă, voi încerca şi o confruntare a conceptului de *dâr al-dhimma* cu realitatea raporturilor de putere dintre ţările române şi Imperiul otoman.

147. Pantazopoulos afirma că legendarul *berât* acordat lui Ghenadios, primul patriarh ortodox sub otomani, a fost distrus într-un incendiu la începutul secolului al XVI-lea (Pantazopoulos, *Church and Law*, p. 24). Avem însă un *berât* (sau *nişân*) emis în a doua jumătate a secolului al XV-lea, prin care era numit un mitropolit (Anhegger, Inalcık, *Kanunname*, doc. 46, pp. 65-66; Inalcık, „Greek Orthodox Patriarch", pp. 418-419).

148. Mouradgea d'Ohsson oferă textele unor *berâte* (d'Ohsson, *Tableau*, V, pp. 104-139); N.J. Pantazopoulos face trimitere la câteva *berât-ı hümayûn* din secolele XVII-XIX, printre care cele din anii 1662 (pentru Dionysius III, Vardalis), 1671 (pentru Dionysius IV, Mousselimes), 1754 (pentru Cyril V, Karakallos) (Pantazopoulos, *Church and Law*, p. 20, n. 49; p. 25, n. 59; p. 26, n. 61-62).

149. De fapt, tot clerul înalt – în rândul căruia se înscriau la loc de frunte patriarhii, mitropoliţii, arhiepiscopii şi episcopii – trebuia să achite un *peşkeş* la obţinerea funcţiei sau la reînnoirea în funcţie, momente însoţite de acordarea unui *berât* (Pantazopoulos, *Church and Law*, p. 24; Inalcık, „Greek Orthodox Patriarch", pp. 421-423).

150. Într-o scrisoare a lui Paisie II, patriarh de Constantinopol, către Hrisant Notara, din 13 mai 1728, se afirma că patriarhii plăteau *mukarrer* (*Hurmuzaki*, XIV/2, doc. DCCCCXLIV, p. 970).

151. Caurroy, „Législation", IV/17, p. 223. Mai mult, conform unei alte reguli, în această situaţie, teritoriul rămânea pe mai departe înglobat în *dâr al-harb*: „Dacă locuitorii unei ţări *harbî* ne cer să le acordăm pace, angajându-se să ne plătească în fiecare an un tribut determinat, dar cu condiţia ca ei să nu fie supuşi legilor musulmane, şi dacă noi le acceptăm cererea, această ţară nu face parte din *dâr al-Islâm*, (ci) ea continuă să fie, ca mai înainte, *dâr al-harb*, întrucât un teritoriu *dâr al-Islâm* se recunoaşte numai prin supunere la legile islamice" (Caurroy, „Législation", IV/17, p. 224).

152. La fel şi teritoriile locuite de musulmanii apostaţi (Caurroy, „Législation", IV/17, p. 219).

Din perspectiva dreptului islamic al păcii, iată concluzia care se impune la sfârşitul acestui subcapitol: anularea definitivă a „războiului sfânt", ca stare de război între „Casa Islamului" şi „Casa războiului", se producea nu numai în momentul când infidelii se converteau la Islam („universalizarea religiei"), ci şi prin recunoaşterea supremaţiei Islamului de către comunităţile de nemusulmani în cadrul Imperiului muhammedan („universalizarea politică")[153].

Pacea temporară (*sulh*)

Conform dreptului islamic al războiului (doctrinei *djihâd*-ului), între „Casa Islamului" şi „Casa războiului" exista o stare permanentă de război care nu putea fi anulată decât în cazul convertirii la Islam sau acceptării unui tribut permanent de către infideli. În aceste două situaţii, musulmanii nu numai că puteau anula starea de război, ci, mai mult, *erau obligaţi să o facă.* Această obligativitate era impusă de faptul că scopul „războiului sfânt", *pax islamica*, fusese atins. În acest context, se ridică întrebarea dacă era posibilă (permisă) întreruperea *djihâd*-ului înainte ca scopul să fi fost îndeplinit. Răspunsul este afirmativ, iar tratatele de drept islamic „determină şi împrejurările între care se poate... să se încheie pace"[154]. Numai că, în virtutea postulatelor de mai sus, această „pace" era temporară, adică, într-un anumit sens, pe care îl voi explica mai jos, „armistiţiu". Discuţiile şi dilemele din paginile consacrate păcii în tratatele de drept islamic nu considerau *pax islamica* un scop al *djihâd*-ului. Ele priveau „împrejurările" şi condiţiile în care erau legale întreruperea „războiului sfânt" şi încheierea unor „tratate" de pace cu suveranii nemusulmani.

În scrierile de drept islamic erau subliniate adeseori implicaţiile raporturilor reale de forţe asupra caracterului păcii încheiate între musulmani şi nemusulmani. Luându-se în considerare atât practica politico-militară din Islamul clasic, cât şi prescripţiile teoretice (influenţate în mod vizibil de realitatea istorică), se poate realiza o tipologie a condiţiilor în care musulmanii au negociat încheierea unor înţelegeri de pace[155]:

a) în stare de superioritate, pentru a evita alte lupte armate şi, eventual, pentru a-şi întări propriile forţe;
b) în stare de echilibru, pentru a încerca rezolvarea neînţelegerilor pe cale paşnică, în condiţiile în care nici una din părţi nu-şi putea impune supremaţia;
c) în stare de inferioritate, pentru a obţine prin negocieri ceea ce nu se câştigase prin luptă, cu scopul de a evita distrugerea totală sau de a câştiga timp în scopul de a împrospăta forţele armate.

Între statul otoman şi principii creştini din Balcani şi din centrul Europei a guvernat un drept al forţei, un drept al celui mai tare, care este însă – şi subliniez acest lucru – o constantă a evoluţiei istorice. Caracterul, condiţiile şi durata reglementărilor de pace erau dictate, prin urmare, de raporturile reale de forţe între beligeranţi, raporturi condiţionate şi ele de conjunctura internă şi internaţională existentă în momentele respective. De această

153. Cele două formule aparţin lui W.M. Watt (Watt, „Jihâd", pp. 390-394).
154. Este exprimarea lui Dimitrie Cantemir, invocând Coranul ca sursă originară şi generică pentru dreptul islamic (Cantemir, *Imp. otoman*, II, p. 415, n. 3).
155. Bishai, „Peace Agreements", p. 51; Panaite, „Pacea", II, pp. 406-413.

realitate dură erau conştienţi şi voievozii valahi şi moldoveni. O dovedesc cu prisosinţă cuvintele lui Vlad Ţepeş adresate braşovenilor la 10 septembrie 1456: „...trebuie să luaţi aminte că, atunci *când un om sau domn este tare şi puternic, poate face pace cum vrea*; dar, când este fără putere, unul mai tare va veni asupra lui şi va face cu el ce va voi" (subl.m.)[156].

Starea de superioritate. Răscumpărarea păcii. În textele juridice exista un principiu fundamental, afirmat în mod unanim, potrivit căruia musulmanii nu trebuia să încheie pace cu necredincioşii atunci când ar fi fost în stare de superioritate militară faţă de aceştia: „Nu este permis reprezentantului *imâm*-ului să acorde pace inamicului – sublinia Abu Yusuf Ya'kub – când are faţă de el superioritate militară"[157]. Să adăugăm însă imediat că afirmaţia învăţatului hanefit nu trebuie scoasă din contextul în care a fost făcută şi generalizată. Căci ea se referă la o situaţie specială, situaţie în care musulmanii acceptaseră să-şi răscumpere pacea printr-un „tribut" şi, mai mult, să restituie inamicii proaspăt convertiţi la Islam, deşi avuseseră superioritate militară[158]. Al-Sarakhsî, comentând doctrina altui mare învăţat hanefit, al-Shaybânî, mergea pe aceeaşi linie: „Abu Hanifa este de părere că nu trebuie să se încheie armistiţiu (*muvâda'a*) cu necredincioşii, dacă musulmanii au forţe [suficiente] împotriva lor". Motivul: „Căci [armistiţiul] constituie sau abandonarea luptelor poruncite [de D-zeu], sau amânarea lor"[159]. Argumentul invocat de al-Sarakhsî era extras din Coran, prima sursă originară a dreptului islamic (III/139). Nu era ignorat însă nici versetul XLVII/35: „Deci nu fiţi slabi şi nu chemaţi la pace când sunteţi voi deasupra, căci Allah este cu voi".

O regulă – în orice domeniu ar fi exprimată – este însoţită, cel mai adesea, de „excepţiile" de rigoare. Starea musulmanilor de superioritate militară nu era totuşi incompatibilă cu starea de pace. Ce-i drept, o stare temporară de pace. Una dintre situaţiile de excepţie, când musulmanii puteau încheia „pace" chiar şi în stare de superioritate, ne este relatată de Abu Yusuf Ya'kub. Astfel, putea fi încheiat un „armistiţiu" cu un grup de infideli chiar cu condiţia înapoierii convertiţilor la Islam, dacă *imâm*-ul aprecia că în acest mod („prin blândeţe") i-ar fi putut convinge pe infideli să se convertească la Islam sau să devină tributari. În consecinţă, conchidea învăţatul hanefit, „nu este rău să se încheie [armistiţiu – n.m.], până când lucrurile se vor pune de acord în privinţa lor"[160].

În perioada Califatului arab, raporturile reale de forţe au impus, adeseori, drept soluţie temporară plata unui „tribut" de către un principe nemusulman, pentru evitarea unor noi expediţii militare arabe pe o durată limitată de timp. Astfel, suveranii bizantini Irina (780-790, regentă; 797-802) şi Nikephoros I Logothetul (802-811) au ajuns să plătească anual sume considerabile (70.000, respectiv 90.000 de dinari) lui Harûn ar-Rashid, în urma armistiţiilor încheiate în 782 (pe trei ani) şi 798, respectiv 806[161]. Această soluţie

156. *DRH, D*, I, doc. 339, p. 459.
157. Abu Yusuf, *Kitâb*, pp. 319-320 (într-o altă formulare: „Nici armistiţiu, nici pace nu sunt încheiate de musulmani atunci când au superioritatea forţelor").
158. Condiţii care puteau fi acceptate de musulmani (de exemplu, cei asediaţi într-o cetate) numai dacă se aflau în stare de inferioritate (Abu Yusuf, *Kitâb*, pp. 319-320).
159. Shaybânî, *Kitâb as-Siyar*, III, p. 236.
160. Abu Yusuf, *Kitâb*, p. 319.
161. Canard, „Héraclée", p. 345.

nu a rămas fără ecou în textele juridice, învăţatul hanefit al-Shaybânî[162] şi shafi'itul al-Maverdi dovedindu-se a fi jurişti extrem de receptivi la practica politico-militară. Astfel, s-a ajuns să se teoretizeze regula potrivit căreia, dacă interesele Islamului o cereau, suveranul musulman putea contracta un „armistiţiu" cu un principe nemusulman, la solicitarea acestuia, prin intermediul plătirii de către acesta a unui „tribut", fără ca nemusulmanii să intre în relaţii de subordonare faţă de Islam:

> Dacă unii locuitori ai Casei războiului au cerut musulmanilor să încheie o înţelegere de pace cu ei pentru un număr specificat de ani, cu condiţia ca ei să plătească un tribut anual fix musulmanilor, iar musulmanii să nu le atace teritoriul sau să impună jurisdicţia [musulmană – n.m.] asupra lor, crezi că musulmanii ar trebui să facă o înţelegere de pace cu ei în asemenea termeni? – întreba al-Shaybânî. El a răspuns: nu, doar dacă ar fi mai bine pentru musulmani să procedeze aşa.

Dialogul continuă, al-Shaybânî încercând să legitimeze înţelegeri de pace mai vechi şi să dea o soluţie juridică pentru situaţii practice de viitor: „Şi dacă ar fi mai bine pentru musulmani să procedeze aşa? [El a răspuns: ar fi permis]"[163].

Musulmanii urmau să decidă, bineînţeles, în funcţie de interesele lor, durata de valabilitate a acestui armistiţiu. Al-Maverdi nu considera acest „vărsământ" un tribut permanent (o *djizya* sau un *kharâdj*, în sens juridic), ci o răscumpărare temporară a păcii, inclusă în prada războinicilor şi împărţită, cel puţin teoretic, la fel ca ea. Pentru infidelii beneficiari ai „împăcării" (*sulh*, *hudna*) se utiliza formula „oamenii răscumpărării" (*ahl al-fidye*)[164]. D.E. Pitcher numea acest „tribut" plătit pentru răscumpărarea protecţiei în faţa incursiunilor de jaf otomane sau tătărăşti, *protection money*[165]. Cazul relaţiilor polono-otomane este revelator pentru ceea ce numim răscumpărarea păcii de către un stat creştin faţă de Imperiul otoman. Încă de la începutul secolului al XVI-lea, Polonia a fost silită să plătească o sumă de bani Hanatului Crimeei, stat musulman dependent de Poarta otomană, pentru a evita expediţiile de jaf ale tătarilor[166]. În 1520, Mehmed Ghiray I se scuza deja în faţa lui Süleyman Kanunî că nu poate ataca teritoriile leşeşti, întrucât încheiase pace „întărită prin jurământ" cu „fostul rege al Poloniei (*sabıka Leh kıralı*)". Acesta ceruse: „Nu ne prădaţi ţara" şi se obligase, în schimb, să plătească anual 15.000 de florini[167]. Din perspectiva primei jumătăţi a secolului al XVII-lea, această răscumpărare a păcii a căpătat, în viziune otomană, caracterul unui „obicei" pe care partea poloneză încerca să-l eludeze. Acesta era şi motivul pentru care Murad IV (1623-1640) îi reamintea lui Vladislav IV Vasa (1632-1648), la 8 aprilie 1634, obligaţia de a achita „dările voastre (*'adetlerinizi*) pe care le dădeaţi din vechime în partea hanului..."[168]. Şi Rusia îşi răscumpăra pacea la mijlocul secolului al XVII-lea faţă de tătarii crimeeni[169]. În aceste condiţii, Aleksei

162. Shaybânî, *Kitâb as-Siyar*, III, pp. 262-281 („Despre răscumpărarea plătită de necredincioşii inamici pentru un armistiţiu...").
163. Ultima sentinţă nu se află în textul arab (*Shaybânî's Siyar*, p. 155).
164. Mawerdi, *Statuts*, p. 101; Morabia, *Ğihad*, p. 323; Canard, „Héraclée", p. 352, n. 5.
165. Pitcher, *Ottoman Empire*, p. 132.
166. Până în 1699 a plătit hanului Crimeei. Pentru o scurtă perioadă, 1672-1678, „tributul" a fost plătit direct sultanului (Pitcher, *Ottoman Empire*, p. 132).
167. Tahsin Gemil, „Din relaţiile moldo-otomane în primul sfert al secolului al XVI-lea. Pe marginea a două documente din arhivele de la Istanbul", *AIIAI*, IX, 1972, p. 137, n. 24.
168. Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 161, p. 160.
169. A plătit tribut hanului Crimeei, frecvent până în 1592 şi ocazional până în 1700 (Pitcher, *Ottoman Empire*, p. 132).

Mihailovici (1645-1676) era îndreptăţit să protesteze împotriva incursiunilor de jaf ale acestora: „Care este scopul lovirii şi prădării ţinuturilor noastre – întreba ţarul rus –, de vreme ce noi ne plătim dările (*virgülerimiz virüb*) şi ne trimitem solii (*elçilerimiz gönderüb*) la Măria Sa, grandiosul han?"[170].

Atât în textele juridice, cât mai ales în izvoarele istorice (cronici şi documente de cancelarie) s-a încercat, prin abuz terminologic, asimilarea acestei modalităţi de întrerupere a „războiului sfânt", care presupunea numai o răscumpărare temporară a păcii, cu regulile specifice supunerii faţă de Islam (*djizya* şi *dhimma*). În tratatele de drept islamic, unii jurisconsulţi asimilau acordul încheiat în condiţiile de mai sus – practic un „pact de neutralitate" – cu un „tratat de protecţie-tributară" (*'ahd al-dhimma*), folosind terminologia aferentă acestuia: *djizya* pentru „suma de bani" oferită de principele nemusulman drept răscumpărare şi *zimmî* pentru infidelii în cauză. Şi, chiar dacă orgoliul celebrului calif era măgulit prin versurile poeţilor Marwân b. Abî Hafsa („Fiecare dintre regii de Rûm i-a dat *djizya* constrâns şi umilit") şi Abu Muhammad 'Abdallâh b. Yusuf („...Nikephoros a devenit *zimmî* pentru *imâm*")[171], nu putem să asimilăm acest *preţ de răscumpărare a păcii* cu tributul colectiv plătit de statele vasale şi, cu atât mai puţin, cu *djizya* plătită de supuşii nemusulmani ai califatului. Dimitrie Cantemir surprindea excelent tendinţa suveranilor otomani de a nivela în favoarea lor relaţiile cu statele creştine din sud-estul Europei, asimilând orice „sumă de bani" plătită de creştini „tributului" (concept cu semnificaţii juridico-religioase aparte în lumea musulmană[172]). De regulă, sumele plătite de polonezi sau ruşi hanului Crimeei erau numite în textele osmane *virgü* (pl. *virgüler*)[173] sau *âdet* (pl. *âdetler*)[174], termeni traduşi prin „dare", „impozit", „taxă". Aceasta nu-l împiedica pe Mehmed Ghiray I să denumească suma de 15.000 de florini, promisă de regele Poloniei, *djizya* şi *harâc*[175].

Cazul relaţiilor dintre statul otoman şi Valahia sau Moldova din secolul al XV-lea reprezintă, de asemenea, o confruntare directă între realitatea raporturilor de forţe şi abuzul terminologic. În prima etapă a relaţiilor dintre Valahia şi Poarta otomană, care ţine din vremea lui Mircea cel Bătrân până la expediţia lui Mehmed II din 1462, nu se poate vorbi decât despre o „răscumpărare a păcii" printr-o sumă de bani, ce poate fi numită şi „preţ al păcii" sau – după expresia lui Dimitrie Cantemir – „răscumpărare prin bani a suferinţelor", în nici un caz *djizya*, cum găsim în unele cronici otomane mai târzii. O situaţie asemănătoare poate fi sesizată în relaţiile cu Moldova până la pacea cu Ştefan cel Mare din 1486, perioadă pentru care se poate vorbi în mod real doar de o „pace răscumpărată". Această opinie nu era împărtăşită însă de cronicarii otomani, care îi definesc pe voievozii munteni şi moldoveni din veacul al XV-lea drept *harâcgüzarlar* (sing. *harâcgüzâr*), adică „plătitori de tribut", termen folosit în *kanunnâme*-lele lui Mehmed II pentru desemnarea supuşilor nemusulmani din imperiu. Precizări pe marginea acestei probleme vor fi făcute în partea a doua a lucrării de faţă.

170. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 117, pp. 263-265 (pasaj inclus într-o scrisoare a lui Vasile Lupu).
171. Mai mult, Hârun ar-Raşid preciza că din cei 50.000 de dinari pe care îi avea de plătit Nikephoros I, patru dinari pentru el şi încă doi dinari pentru fiul său urmau să fie plătiţi cu titlu de „taxă personală" (*djizya*), exact cum cerea *şeri'at*-ul (Canard, „Héraclée", pp. 345, 354).
172. Cantemir, *Imp. otoman*, II, p. 415, n. 4.
173. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 117, pp. 263-265.
174. Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 161, p. 160.
175. Gemil, „Relaţiile moldo-otomane", p. 137, n. 24.

Starea de echilibru. Practica Califatului arab impusese codificarea în textele juridice a unei soluţii care să legitimeze cazurile când musulmanii fuseseră siliţi să încheie „tratate de pace" cu principii nemusulmani fără ca aceştia să plătească tribut. Nu se ofereau însă detalii, întrucât această situaţie era considerată a fi de excepţie şi deci trecătoare. Găsim astfel la al-Shaybânî următoarea regulă, pe care e de preferat s-o citâm în întregime:

> Eu întreb: dacă nişte locuitori ai Casei războiului le-au cerut musulmanilor să facă pace cu ei pentru un număr determinat de ani fără a plăti tribut (*djizya*), crezi că musulmanii ar trebui să fie de acord? El răspunde: da, numai dacă *imâm*-ul a analizat situaţia şi a realizat că locuitorii Casei războiului sunt prea puternici pentru ca musulmanii să triumfe asupra lor şi că ar fi mai bine pentru musulmani să facă pace cu ei[176].

Numai în aceste condiţii, subliniez încă o dată, de excepţie pentru ideologia unui stat care dorea să nu întâmpine nici un obstacol în drumul său spre realizarea *pax islamica*, se putea încheia pace – dar numai temporar – cu un principe nemusulman.

Statul otoman s-a găsit la rându-i – şi nu o dată – în imposibilitate de a se impune decisiv în conflictele cu statele creştine din Europa centrală şi estică. Seria armistiţiilor dintre Poartă şi Ungaria din secolul al XV-lea şi de la începutul secolului al XVI-lea[177], serie care include şi *'ahdnâme*-lele din 1451[178], 1483[179], 1488[180] şi 1503[181], toate încheiate pe o durată de timp specificată în textul tratatelor, de la un an la zece ani, fără plata unui „tribut" de către regii maghiari, ilustrează o lungă perioadă de echilibru între cele două state. Momentul încheierii armistiţiului de la Seghedin (12 iulie 1444) între Murad II şi Vladislav I Jagiełło este reliefat sugestiv de cronicarul bizantin Ducas: „Atunci Murad a fost cuprins de teamă când se gândea că în zilele lui n-a văzut oaste ungurească să treacă Dunărea...". În consecinţă, a trimis „turci în Ungaria, adică soli, şi-i jură regelui Saxonilor şi primesc jurământul lui, să fie cu prietenie şi cu iubire unii faţă de alţii; nici ungurii să nu treacă Dunărea să vie contra lui Murad, nici turcii contra ungurilor"[182].

Starea de inferioritate. Califii arabi s-au găsit în situaţii critice, chiar şi în perioada umayyadă, astfel încât au fost siliţi să accepte răscumpărarea temporară a păcii cu principii nemusulmani prin intermediul unui „tribut". Iată cazul califului 'Abd al-Malik (685-705), înfăţişat de doi istoriografi arabi din secolul al X-lea, al-Mas'udî (m. 956) şi

176. *Shaybânî's Siyar*, p. 154.
177. Încheiate în anii 1421, 1425, 1428, 1433, 1444, 1449, 1451, 1483 etc. (Noradounghian, *Actes*, I, pp. 396-397).
178. Cea mai bună ediţie, în *DRH, D*, I, doc. 305. Dar şi în Iorga, „Privilegiul", pp. 20-23; Iorga, *Acte şi fragmente*, III, pp. 23-27.
179. Copie în osmană în TKSMA, Istanbul, nr. 5861, microfilm la ANR, mf. Turcia, r. 4, c. 312; Maxim, *Ţările române şi Înalta Poartă*, pp. 93-94.
180. G. Hazai, „Urkunde des Friedensvertrages zwishen König Matthias, und dem türkischen Sultan 1488", în *Beiträge zur Sprachwissenschaft Volkskunde und Literaturforschung (Steinitz-Festschrift)*, Berlin, 1965, pp. 141-145.
181. Originalul s-a păstrat la TKSMA, Istanbul, E. nr. 7675 (ANR, mf. Turcia, r. 1, c. 1-9). Facsimilul acestei *'ahdnâme*-le a fost publicat de T. Gökbilgin, „Korvin Mathias (Máttyás)'ın Bayezid II.e mektupları tercümeleri ve 1503 Osmanlı – Macar muahedesinin Türkçe metni/La traduction des lettres de Korvin Mathias à Bayezid II et le texte turc du traité hungaro-turc de 1503 (909)", *Belleten*, XXII, 87, 1958, pp. 369-390, facsimil. Text în limba latină, în Hammer-Purgstall, *Empire Ottoman*, IV, pp. 393-400, şi în *Hurmuzaki*, II-1, doc. XXIV, pp. 20-23.
182. Ducas, *Istoria*, p. 272.

at-Tabarî (m. 923). Presat de răscoalele interne (mai ales în Damasc), acesta a recurs la măsura extremă de a trimite daruri şi tribut lui Iustinian II (685-695) pentru a avea linişte la frontierele cu Bizanţul. Al-Mas'udî ne relatează: „El ('Abd al-Malik) a trimis tribut (bani) şi daruri regelui Bizanţului; el [Iustinian II – n.m.] şi-a schimbat gândul de la război şi a făcut un tratat de armistiţiu cu el [califul – n.m.]"[183]. Se pare că această înţelegere de pace a fost încheiată în anul 688/689 pentru zece ani şi a fost ruptă în 692.

Tratatele de drept islamic nu vor rămâne indiferente la aceste soluţii impuse de practica diplomatică şi politico-militară – ce-i drept, fără a oferi multe detalii. Se ajungea să se absolutizeze ideea că în situaţii de slăbiciune necesitatea de a conserva *Umma* devansa obligaţia de a propaga Islamul. În consecinţă, juriştii musulmani ţineau să sublinieze determinismul dintre o situaţie-„limită", de necesitate, pentru comunitatea musulmană şi caracterul temporar al păcii încheiate cu principii nemusulmani[184]. Al-Shaybânî legitima încheierea unor astfel de „tratate": „...dacă musulmanii nu au forţa de a-i învinge [pe necredincioşi – n.m.], atunci [nu se poate face] nici un reproş armistiţiului"[185]. Starea de necesitate justifica nu numai încheierea unei păci cu nemusulmanii, ci chiar acceptarea, temporar, unor stipulaţii umilitoare pentru musulmani, precum răscumpărarea păcii prin plata unui tribut sau retrocedarea inamicilor proaspăt convertiţi la Islam[186]. Şi Abu Yusuf Ya'kub, şi al-Shaybânî au teoretizat – luând în considerare practica politico-militară anterioară, legată în special de asediul unei cetăţi – posibilitatea ca *musulmanii să cumpere pacea* prin intermediul unui tribut:

> Eu întreb: dacă musulmanii erau într-o cetate asediată de inamic şi inamicul le-a cerut (!) să încheie o înţelegere de pace pentru un interval de ani, prin care ei ar trebui să plătească inamicului un tribut anual fix, crezi că ar fi legal pentru musulmani să încheie un asemenea legământ şi să plătească tribut necredincioşilor, dacă le era teamă de distrugere şi şi-au dat seama că o înţelegere ar fi mai bună pentru ei? El răspunde: da, în aceste condiţii ar fi permis[187].

În versiunea lui Abu Yusuf Ya'kub, legitimarea suna astfel: „Când musulmanii asediaţi într-o fortăreaţă de inamici se tem pentru viaţa lor şi nu sunt superiori în forţe, se permite ca ei să fie de acord cu pacea *prin plata unei răscumpărări în bani* şi restituirea acelora dintre inamici care s-au convertit şi s-au alăturat lor [musulmanilor – n.m.]". Dar el preciza de îndată: „Dar, (dacă) superioritatea forţelor (este) de partea musulmanilor, nu li se permite să consimtă la nici una din cele două condiţii"[188].

Deşi ambii discipoli ai lui Abu Hanifa au încercat să salveze aparenţele, punând accentul pe faptul că nu musulmanii erau cei care solicitaseră o astfel de „pace", un lucru rămâne clar: situaţia şi modalitatea de încheiere a armistiţiului erau de excepţie şi foarte „umilitoare" pentru musulmani. De aici ignorarea sau mascarea acestor cazuri în izvoarele istorice. Pe de altă parte, jurisconsulţii au avut grijă să declare nelegale înţelegerile de

183. Varianta lui at-Tabarî sună astfel: „În aceşti ani, bizantinii au pornit un atac împotriva locuitorilor musulmani din Siria. În consecinţă, 'Abd al-Malik a făcut pace cu regele Bizanţului cu condiţia ca el [califul – n.m.] să-i plătească o mie de dinari în fiecare *jum'a*" (*apud* Bishai, „Peace Agreements", p. 59). *Jum'a* (tc. *cum'a*) înseamnă „vineri", dar şi „ziua colectării". Autorul este de părere că suveranul musulman ar fi plătit cei 1.000 de dinari în fiecare lună.

184. Averroes, *Jihad*, pp. 21-23.

185. Shaybânî, *Kitâb as-Siyar*, III, p. 236.

186. Abu Yusuf, *Kitâb*, pp. 319-320.

187. *Shaybânî's Siyar*, p. 155.

188. Abu Yusuf, *Kitâb*, pp. 319-320.

pace care ar fi înglobat asemenea clauze, astfel încât *imâm*-ului i se oferea posibilitatea să le denunţe în momentul când musulmanii şi-ar fi recăpătat superioritatea militară faţă de infideli.

În perioada otomană, teoria juridică a rămas neschimbată şi în această privinţă. Iar exemplul lui Ibrahim al-Halebî este semnificativ[189]. Dimitrie Cantemir, un bun cunoscător al lumii otomane, aprecia, de asemenea, că „după Curan [musulmanilor – n.m.] li se dă libertate să acorde pace creştinilor când presează nevoia"[190]. Această „împrejurare", în care musulmanilor le era permis să încheie „păci temporare" cu principii nemusulmani, despre care cărturarul moldovean vorbea mai pe larg în sinteza consacrată istoriei otomane[191], poate fi numită simplu: *stare de inferioritate militară.* Cu alte cuvinte, când apărea „o nevoie care te constrânge, iar nu din prietenie sau pentru alianţă sau din dragoste"[192], otomanii puteau încheia „pace" cu principii creştini, dar numai pe o durată limitată.

Practica diplomatică otomană – dincolo de teoria juridică musulmană – ne oferă un tablou complex şi nuanţat al relaţiilor cu statele creştine. Fără mult efort se poate observa starea de inferioritate militară a Porţii otomane faţă de marile puteri europene din secolele XVIII-XIX, care s-a concretizat frecvent în cedări teritoriale. În momentele de criză, tot mai dese începând cu a doua jumătate a secolului al XVI-lea, au început să-şi facă loc, în ciuda sentinţelor intransigente specifice dreptului islamic, tot mai multe afirmaţii care îndemnau la pace cu statele creştine, pornind de la premisa că pacea este preferabilă războiului. Un caz tipic este Akhisari (m. 1616), în a cărui lucrare sunt citate o serie de opinii ce promovau pacea şi descalificau războiul. Iată câteva: „În timpul conflictelor nimic nu este mai preferabil păcii"; „Cea mai mare vină de care se poate face cineva vinovat este să pornească război împotriva cuiva care cere pace"; „Un tratat este un lucru sacru; a-l viola este o crimă"; „Dacă un popor rupe tratatele pe care le-a jurat, Dumnezeu îi va aduce pe inamici asupra lui şi le va dărui victoria"[193]. Să menţionăm că aceste postulate erau exacerbate în timpul războiului cu Imperiul habsburgic dintre anii 1593 şi 1606. Totodată, în secolele XVII-XVIII „tratatele" au fost încheiate pe o durată tot mai mare (de până la 20-30 de ani), ba chiar au devenit „păci permanente". O problemă ale cărei detalii le voi analiza însă separat.

În concluzie, să subliniem încă o dată cele trei modalităţi de încheiere a unei „păci temporare" cu un principe nemusulman care se desprind din tratatele de drept islamic: a) musulmanii primeau în schimbul întreruperii ostilităţilor o sumă de bani drept răscumpărare a păcii; b) musulmanii acceptau încheierea unei „păci" cu infidelii pe un număr determinat de ani, fără ca aceştia să plătească tribut; c) musulmanii plăteau un „tribut anual fix" inamicului[194]. Dacă prima modalitate de întrerupere a „războiului sfânt" mai

189. Pacea nu trebuia totuşi cumpărată decât după ce musulmanii epuizaseră toate mijloacele de rezistenţă, afirma Ibrahim al-Halebî (d'Ohsson, *Tableau*, V, p. 62).

190. Cantemir, *Sistemul*, p. 323.

191. Cantemir, *Imp. otoman*, II, p. 415, n. 3.

192. Cantemir, *Sistemul*, p. 322.

193. Hasan al-Kâfi el-Bosnevi Akhisari (1544-1616) scria *Usûl el-hikam fi nizam el-alem* („Principii filozofice privind ordinea lumii"; „Bazele guvernării şi rânduiala lumii") în anii 1595-1596, lucrare pe care o dedica sultanului Mehmed III („Principes de Sagesse, touchant l'art de gouverner, par... Ac-hissari [Petit Traité traduit du turc par M. Garcin de Tassy]", *JA*, IV, 1824, p. 289). Vezi şi M.A. Mehmet, „La crise ottomane dans la vision du Hasan Kiafi Akhisari (1544-1616)", *RESEE*, 13, 3, 1975, pp. 385-402.

194. Panaite, „Pacea", II, pp. 409-412.

putea fi pusă de acord cu *şeri'at*-ul printr-un abuz al juriştilor, cronicarilor şi autorităţilor musulmane, abuz ce consta în a utiliza o terminologie specifică supunerii faţă de Islam (*djizya* şi *dhimma*), ultimele două cazuri nu erau justificate decât de situaţii de mare necesitate pentru Islam. Să remarcăm însă seria de răspunsuri negative iniţiale (de tipul: „N-ar fi legal") din textele juridice, în special la al-Shaybânî, date la întrebările care priveau încheierea unor păci cu principii nemusulmani. Răspunsuri negative care se vor transforma, sub imperativul raporturilor reale de forţe şi al intereselor statului musulman, în tot atâtea răspunsuri afirmative.

„Casa armistiţiului" (*dâr al-muvâda'a*). O ultimă problemă: ce statut aveau teritoriile statelor creştine cu care Poarta otomană încheiase „armistiţii"? *Dâr al-muvâda'a* („Casa armistiţiului") era denumirea dată teritoriilor locuite de infidelii inamici (*harbî*) cu care musulmanii au încheiat tratate. Deci orice teritoriu şi stat ai căror locuitori *harbî* au încheiat un tratat cu suveranul musulman îşi schimbau statutul juridic din *dâr al-harb* în *dâr al-muvâda'a*. Totuşi, această zonă rămânea parte componentă a „Casei războiului" (*dâr al-harb*)[195]. Demn de remarcat este şi faptul că statutul de „Casă a armistiţiului" se repercuta şi asupra unui teritoriu cucerit sau făcut vasal de către un stat nemusulman care avea un tratat încheiat cu nemusulmanii (fiind deja *dâr al-muvâda'a*). În consecinţă, devenind *dâr al-muvâda'a*, noul teritoriu nu putea fi atacat de musulmani: „Atunci când «oamenii armistiţiului» (*ahl-ı muvâda'a*) pun stăpânire pe o altă ţară inamică (*harbî*), în care îngăduie locuitorilor (să rămână), supunându-i la un tribut (şi la legile lor), musulmanilor nu le este permisă nici o acţiune [ostilă – n.m.] împotriva acestei alte ţări, întrucât ea aparţine de *dâr al-muvâda'a* («Casa armistiţiului»)"[196].

Un teritoriu care aparţinuse „Casei armistiţiului" redevenea în totalitate *dâr al-harb*, putând fi atacat de musulmani în cazul în care principele nemusulman ar fi rupt armistiţiul sau când ar fi fost cucerit de *harbî*-ii fără tratat cu musulmanii. Motivele invocate erau: încălcarea principiului respectării tratatelor, respectiv „ţara învinsă îşi schimba statutul după ţara învingătoare"[197]. De asemenea, dacă o ţară în pace cu musulmanii, deci cu statut de *dâr al-muvâda'a*, cucerind un stat *harbî*, îi prelua şi îi aplica legile, atunci îşi pierdea vechiul statut de „Casă a armistiţiului", redevenind *dâr al-harb*[198].

Reconsiderarea statutului juridic al Valahiei, Moldovei şi Transilvaniei faţă de Poarta otomană prin prisma conceptului de *dâr al-muvâda'a* („Casa armistiţiului") şi a noţiunii de *dâr al-dhimma* („Casa protecţiei tributare") îşi va găsi loc într-un capitol din a doua parte a lucrării de faţă.

Pacea avantajoasă

În Islamul timpuriu orice pace încheiată cu statele nemusulmane, fie în stare de superioritate, fie în stare de inferioritate, era legitimă atât timp cât se dovedea a fi în interesul comunităţii musulmane. Practica politică şi militară a avut o înrâurire atât de mare asupra dreptului războiului şi păcii în Islam, încât „interesul comunităţii" (în arabă, *maslaha*) a

195. Shaybânî, *Kitâb as-Siyar*, IV, pp. 65-66 şi n. 1; Caurroy, „Législation", IV/17, p. 222.
196. Caurroy, „Législation", IV/17, p. 223.
197. Caurroy, „Législation", IV/17, pp. 223-224.
198. Caurroy, „Législation", IV/17, p. 224.

căpătat o tot mai mare preponderenţă asupra celorlalte surse juridice. În consecinţă, principiul „utilităţii publice" a devenit nu numai o justificare suficientă şi un fundament valabil pentru crearea regulilor juridice[199], ci practic va dicta jurisconsulţilor musulmani (sing. *mudjtahid*) cum să utilizeze sursele formale ale dreptului islamic (Coranul, *Sunna*, *idjmâ'* şi *kiyâs*). Invocarea principiului „utilităţii publice", tradus în ultimă instanţă prin „raţiune de stat", a devenit o constantă care i-a scăpat adeseori pe deţinătorii puterii din situaţii politice dificile.

Ce este însă specific lumii musulmane, inclusiv în perioada otomană, rămâne necesitatea de a legitima în faţa comunităţii utilitatea unei „păci" cu necredincioşii, în orice conjunctură ar fi fost ea încheiată, dar mai ales dacă stipulaţiile tratatului ar fi fost în defavoarea statului islamic. În acest scop, în Califatul arab, iar apoi în Imperiul otoman, se putea obţine o „consultaţie juridică" (*fetvâ*) de la un „om al legii" (*mufti*, *şeyh ül-Islâm*), împănată cu argumente din Coran sau *Sunna*, care să legitimeze practic orice acţiune politică a suveranului musulman, dacă acesta invoca principiul *maslaha* (apărarea intereselor comunităţii)[200]. Formal, trebuia acţionat în aşa fel încât interesul statului să primeze, fără însă a fi încălcat *şeri'at*-ul.

Dualitatea „stat" (*devlet*) – „religie" (*dîn*) era caracteristică Islamului, inclusiv Imperiului otoman, cele două componente fiind invocate în aceeaşi măsură ori de câte ori apăreau pe tapet acţiuni politico-militare sau diplomatice decisive. În 1595, Mehmed III îi poruncea marelui vizir Sinan Paşa ca să acţioneze pentru pedepsirea răzvrătiţilor din Valahia şi Moldova, dar „în funcţie de ceea ce este cel mai avantajos[201] pentru credinţă şi stat"[202]. Nu era o trăsătură specifică numai otomanilor ca în timpul negocierilor pentru încheierea unei păci fiecare parte să urmărească să îşi apere interesele. O mărturie otomană târzie căpătă însă, în comparaţie cu cea amintită mai sus, un caracter laic: „Să aranjezi [pacea cu Rusia – n.m.] – îi poruncea Mahmud II, la 2 mai 1812, marelui vizir Lâz Ahmed Paşa –, preferând partea cea mai bună pentru Înaltul meu devlet"[203]. Să concluzionăm, parafrazându-l pe Dimitrie Cantemir, că încheierea unei păci cu un principe nemusulman trebuia să se bucure, în mod special, de atenţie din partea musulmanilor, astfel încât ea să nu contravină nici Coranului şi nici intereselor Imperiului otoman[204].

În condiţiile în care principiul fundamental al doctrinei *djihâd*-ului era starea permanentă de război până la instaurarea păcii finale, aceasta nu putea fi anulată decât dacă pentru *Umma* acest act era avantajos. Traducând şi comentând pe Ibrahim al-Halebî, Mouradgea d'Ohsson sesiza la rându-i axioma care a funcţionat în mod invariabil, cel puţin teoretic, în Imperiul otoman: „Nu există pace dacă ea nu este avantajoasă"[205]. Evident, există avantaje şi avantaje. „Pacea avantajoasă" încheiată de musulmani în stare

199. Despre *maslaha*, ca sursă a dreptului islamic, vezi Laoust, *Ibn Taimîya*, pp. 245-250; Tyan, „Méthodologie", pp. 100-101.

200. Bishai, „Peace Agreements", pp. 53-54. Şi în Islam funcţiona de fapt principiul roman *salus populi suprema lex esto* (Morabia, *Ğihad*, p. 317).

201. *Enfa'* este superlativul de la *nafi'* – „avantajos", „profitabil", „util" (*Redhouse*, pp. 342, 860).

202. *Dîn ü devlete enfa' olan her ne ise ana göre* (*Mihai. Documente I*, doc. 29, pp. 133-134). În 1598, pedepsirea lui Mihai Viteazul era încă „o problemă importantă a credinţei şi statului" (*mühimmat-i dîn ü devletden olmağın*) (*Mihai. Documente I*, doc. 75, pp. 224-225).

203. Veliman, *Documente turceşti*, doc. 240, p. 699.

204. Cantemir, *Imp. otoman*, I, p. 254, n. 1.

205. d'Ohsson, *Tableau*, V, p. 61. *Imâm*-ul urma să decidă care pace era avantajoasă pentru musulmani (Armanazi, *Islam*, p. 98).

de superioritate nu se poate măsura cu aceeaşi unitate de măsură folosită pentru „pacea avantajoasă" încheiată în stare de inferioritate. Una din situaţiile în care pacea devenea „mai utilă musulmanilor" decât războiul, specificată în textele juridice, consta în neputinţa forţelor musulmane de a-i învinge pe necredincioşi[206]. Abu Yusuf Ya'kub folosea expresia „avantajoasă Islamului şi religiei" şi pentru pacea încheiată de *imâm* prin care i-ar fi putut convinge „cu blândeţea" pe infideli să se convertească sau să devină tributari[207]. Deci nu este cazul să ne mirăm atunci când Idris Bitlisi (m. 1520), referindu-se la acceptarea plăţii unui tribut de către Mircea cel Bătrân, folosea formula „o supunere utilă şi profitabilă"[208]. Conform uzanţelor vremii, la care se alinia şi pragmatismul otoman, în domeniul reglementării păcii raţiunea de stat prima întotdeauna. Imediat după preluarea domniei, în 1451, Mehmed II a încheiat înţelegeri de pace atât cu Bizanţul, cât şi cu emirii anatolieni, „socotind deocamdată aceasta – ne spune Critobul din Imbros – de folos pentru domnia lui"[209]. De ce? Bineînţeles, pentru consolidarea propriei puteri în interiorul statului otoman.

Să mai subliniem şi o altă invariabilă. Un război dus pe două fronturi s-a dovedit a fi întotdeauna o mare greşeală strategică. Otomanii, la rândul lor, au căutat să evite – ori de câte ori a fost posibil – această situaţie. O cerea raţiunea de stat. Şi iată un şir de „păci" care îşi datorează existenţa numai declanşării unor ostilităţi între otomani şi terţe state musulmane sau creştine. În 1451, Mehmed II încheia tratate de pace cu Veneţia şi Ungaria pentru că se pregătea de război cu Bizanţul (deşi, cum am precizat mai sus, încheiase şi cu bazileul o pace „folositoare"). Apoi, seria de „păci" încheiate de sultanii otomani în secolele XVI-XVII cu unele puteri europene (de exemplu, cu Veneţia în 1503, cu Spania în 1578 sau cu Imperiul habsburgic în 1606) au fost determinate, printre altele, de ameninţarea, pregătirea sau declanşarea unor conflicte de lungă durată cu Iranul safavid. Astfel încât formula „această pace şi înţelegere folositoare" (*bu hayırlı sulh ü salâh*)[210] era justificat utilizată în textul tratatului de la Zsitvatorok (1606) cu Imperiul habsburgic, având în vedere situaţia critică de moment în care se găseau otomanii. Pe termen lung însă această pace nu marchează câtuşi de puţin obţinerea unor avantaje teritoriale, politice sau militare pentru Imperiul otoman. În practica războiului şi diplomaţiei, paleta justificărilor este mult mai colorată decât în textele juridice. Iar eu nu mi-am propus decât surprinderea invariabilelor. Să mai dăm totuşi un exemplu. Pacea de la Vasvár din 1075/1664 fusese cerută de austrieci, conform lui Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa. Însă cronicarul otoman ţinea să adauge: „Dar de doi ani încoace oştile islamice, făcând expediţie, au îndurat mereu suferinţe şi greutăţi. Aşa că *pacea este mai folositoare din toate punctele de vedere pentru oaste şi pentru raia*" (subl.m.)[211].

---

206. Shaybânî, *Kitâb as-Siyar*, III, p. 237.

207. „*Imâm*-ul are deci dreptul de a face pace cu politeiştii atunci când aceasta este avantajoasă Islamului sau religiei şi când el speră astfel să-i convingă prin blândeţe să se convertească." (Abu Yusuf, *Kitâb*, p. 320)

208. Cronicarul turc situa acest moment în 1393, oricum înainte de lupta de la Rovine (Idris Bitlisi, „Heşt Behişt", *apud* Decei, „Mircea", p. 143).

209. Critobul, *Mehmed II*, I, 5, 3 (p. 42).

210. BOA, *Düvel-i Ecnebiye Defterleri*, nr. 57/1, doc. 3, p. 5; Feridun, *Münşe'at*, II, p. 324; Fekete, *Esterházy*, p. 14. *Hayırlı* – „avantajos", „bun", „profitabil", „util" (*Redhouse*, p. 467).

211. „Silahdar tarihi", în *Cronici turceşti*, II, p. 329. Serdarul Kenan Paşa acţionase şi el – ne spune Mehmed Halifa – potrivit vorbei „pacea este folositoare" în anul 1046/1636-1637, renunţând la expediţia împotriva Transilvaniei şi „făcându-se împăcare" (Mehmed Halifa, „Tarih-i Gîlmanı", în *Cronici turceşti*, II, pp. 190-191).

Capitolul 7

Înţelegerile de pace în teoria juridică şi practica diplomatică otomană

În manualul său de diplomatică musulmană, al-Kalkashandî (m. 1418), luând în calcul actele emise de cancelariile musulmane până la începutul secolului al XV-lea, a definit – după conţinut şi formă – trei tipuri de „tratate" încheiate între musulmani şi nemusulmani: *amân* (salv-conduct); „legământ de protecţie tributară" (*'ahd al-dhimma*); „tratate de pace"[1].

Otomanii au folosit din abundenţă regula *amân*-ului în relaţiile cu nemusulmanii, atât pe timp de pace, cât şi pe timp de război, chiar dacă uneori aceasta s-a produs într-o formă implicită, şi nu explicită. Astfel, cronicarii otomani folosesc noţiunea de *amân* ori de câte ori relatează asediul şi predarea unor cetăţi, ceea ce mă îndeamnă să afirm că regula *amân*-ului era o invariabilă a dreptului războiului şi păcii şi în perioada otomană. Doar două exemple apropiate nouă. În 1484, când „necredincioşii" din Chilia „au cerut iertare (*amân*)... padişahul, la rândul său, i-a iertat"[2]. La fel, Cetatea Albă, predându-se, „a cerut îndurare şi [sultanul Bayezid II – n.m.] i-a acordat-o"[3]. Totodată, se poate spune că strict juridic otomanii au fundamentat statutul comunităţilor nemusulmane din imperiu (în special, sistemul *millet*) pe instituţia *amân*-ului[4]. De asemenea, „cărţile de legământ" (*'ahdnâme*, *Capitulaţii*) acordate statelor creştine – despre care se va face vorbire în acest capitol – erau, implicit, purtătoarele unui *amân* colectiv garantat de sultani străinilor atât timp cât se aflau pe teritoriile şi mările otomane. Deşi printr-o *'ahdnâme* cu privilegii comerciale viaţa şi avutul străinilor care intrau şi circulau în Imperiul otoman erau protejate de o manieră generală, acest *amân* colectiv trebuia completat, de regulă, printr-un *amân* individual. În practica otomană de cancelarie, acest *amân* îmbrăca forma unor *izn-i hümayûn* („permisune imperială")[5], *icâzet-nâme* („autorizaţie")[6] sau *yol-tezkere*. Aşa cum

1. *Cf.* Wansborough, „Safe-Conduct", p. 25.
2. Aşıkpaşazade, „Târih", în *Cronici turceşti*, I, p. 98. Le fel, Neşri, „Târih", în *Cronici turceşti*, I, p. 130.
3. Aşıkpaşazade, „Târih", în *Cronici turceşti*, I, p. 99. Cazul Budei, luată cu „cerere de iertare (*amân*)" în 1529 (Kâtip Çelebi, „Tarih el-Yunan", în *Cronici turceşti*, II, p. 122).
4. Hadrovics, *Peuple Serbe*, p. 73.
5. Inalcık, „Imtiyâzât", pp. 1210-1211. *Izn-i sefîne fermânı* era firmanul imperial prin care se acorda unei corăbii permisiunea de a trece prin strâmtori (*Redhouse*, p. 569).
6. În *'ahdnâme*-lele acordate Veneţiei începând cu scolului al XVI-lea, apare o clauză în care se preciza obligativitatea unui negustor de a obţine o „autorizaţie" (*icâzet-nâme*) de la bail, dacă dorea să circule în interiorul Imperiului otoman (Şakiroğlu, „1521", p. 398). *Icâzet-nâme* avea şi înţelesul de „diplomă" dată de o *medrese*; autorizaţie de a preda într-o şcoală (*Redhouse*, p. 510).

vom vedea în partea a doua a lucrării, şi statutul juridic al ţărilor române faţă de Poartă avea la bază, conform dreptului islamic al popoarelor, abordarea *amân*-ului.

Regula *amân*-ului era cel mai strâns legată de procesul încheierii unui tratat de pace între musulmani (inclusiv otomani) şi principii creştini. Conform practicii otomane de cancelarie, singura formă valabilă de încheiere a unor înţelegeri de pace cu alte state era procedura *amân-'ahd-'ahdnâme*. În textele osmane ale *'ahdnâme*-lelor, prin care se ratificau practic înţelegeri de pace negociate anterior, cel mai adesea nu se uită să se invoce – drept punct de plecare – *amân*-ul sultanului. Acesta era piatra de temelie, pe care, ulterior, se puteau construi „condiţiile legământului şi înţelegerii" (*şerayt-i 'ahd ü-peymân*), „condiţiile păcii şi iertării" (*şerayt-i sulh ü-amân*), „condiţiile legământului şi iertării" (*şerayt-i 'ahd ü-amân*)[7] sau „condiţiile protecţiei şi iertării" (*şerayt-i emn ü-amân*)[8]. Trebuie să precizez însă că *amân*-ul apare explicit – cu siguranţă şi datorită unei cunoaşteri mai exacte a prescripţiilor *şeri 'at*-ului după cucerirea lumii arabe – începând cu textele osmane din secolul al XVI-lea. Aceasta nu înseamnă că el nu era prezent în mod implicit în înţelegerile de pace anterioare. Procedura *amân-'ahd-'ahdnâme* poate fi surprinsă foarte bine şi în „tratatele" încheiate de otomani cu statele din zona de frontieră, precum Veneţia, Imperiul habsburgic sau Polonia, dar şi în *Capitulaţiile* cu privilegii comerciale acordate statelor occidentale, precum Franţa, Anglia şi Olanda.

Iertare şi protecţie (*amân*)

Amân-ul este o noţiune fundamentală a dreptului islamic al popoarelor. Afirmaţia are acoperire în textele juridice şi, luând ca punct de referinţă *Kitâb as-Siyar al-Kabîr* de al-Shaybânî, se poate spune cu certitudine că, după pradă, *amân*-ului îi erau consacrate cele mai multe pagini. Explicaţia este simplă: prin caracteristicile sale, pe care voi încerca să le definesc mai jos, *amân*-ul era legat atât de practica războiului, cât şi de cea a încheierii unor înţelegeri de pace („legăminte de protecţie tributară" sau „armistiţii"). În plus, *amân*-ul stătea şi la baza regimului străinilor în Islam (*müste'min*)[9]. Elaborată pe o veche bază arabă şi sub influenţa tradiţiei romano-bizantine, regula *amân*-ului reprezintă de fapt o adaptare la principiile religioase musulmane a noţiunii preislamice de *djiwâr* („scut"). Din multitudinea de semnificaţii ale cuvântului *amân* notăm: „iertare", „siguranţă", „protecţie" şi „salv-conduct"[10]. În documentele din perioada marii expansiuni arabe (iar ulterior, otomană), termenii *amân*, *dhimma* (tc. *zimmet*) şi *'ahd* erau consideraţi sinonimi, fiind utilizaţi adesea unul în locul celuilalt. Diferenţierea lor juridică se va produce abia în textele juridice şi, întrucât va rămâne de multe ori fără ecou în practică, va crea multe

7. De exemplu, în *'ahdnâme*-lele acordate Angliei în 1580 şi 1601 (Skilliter, *Harborne*, p. 236; Feridun, *Münşe'at*, II, p. 385). Se utiliza des şi formula „să nu se acţioneze «împotriva legământului şi iertării»" (*hilaf-ı 'ahd ü-amân*).
8. De exemplu, în *'ahdnâme*-aua acordată Poloniei în 1607 (Feridun, *Münşe'at*, II, pp. 414-417).
9. Shaybânî, *Kitâb as-Siyar*, I, pp. 176-414 (câteva titluri de subcapitole: „Despre protecţia acordată de un musulman liber, de un băiat minor, o femeie, un sclav sau de un *dhimmi*"; „Despre protecţia acordată condiţionat"; „Despre ceea ce nu constituie *amân*"; „Despre *amân*-ul dubios" etc.); III, pp. 364-399. Vezi şi Abu Yusuf, *Kitâb*, pp. 313-318.
10. Cum *amân* implica noţiunile de *garanţie* şi *încredere*, verbul *amâna* din Coran a fost tradus prin „a se încrede în paza lui Allah" (Morabia, *Ğihad*, p. 331; Wansborough, „Safe-Conduct", p. 30; J. Schacht, „Amân", în *EI*-2, vol. I, p. 441).

confuzii. De exemplu, otomanii – mai mult practicieni decât teoreticieni ai păcii şi războiului – au folosit des termenul *amân* împreună cu *'ahd* pentru a exprima „iertarea" şi „legământul" acordate unui suveran creştin (*'ahd ü-amân*)[11] şi alături de *emn* pentru a consemna „siguranţa şi protecţia" garantate unor tributari răsculaţi împotriva sultanului (*emn ü-amân*)[12] sau pentru a marca „iertarea" inamicilor care au capitulat în faţa trupelor otomane.

Definiţia poate cea mai cuprinzătoare a noţiunii de *amân* am găsit-o la Joseph Schacht. În opinia acestui reputat specialist al dreptului islamic, *amân*-ul este „un sauf-conduit ou promesse de protection grâce à laquelle un harbî ou ennemi-étranger, c'est-à-dire un non-Musulman faisant partie du dâr al-harb, est protégé par les sanctions de la loi dans sa vie et dans ses biens pendant une période de temps limitée"[13].

Principalele întrebări la care se încerca să se răspundă în textele juridice cu privire la *amân* erau: cine dintre musulmani avea dreptul să acorde *amân*, când şi cum se acorda *amân*, cine dintre nemusulmani putea să beneficieze de *amân*, care erau efectele *amân*-ului asupra statutului juridic al infidelilor inamici (*harbî küffar*), când şi cu ce consecinţe îşi înceta *amân*-ul valabilitatea? Pentru a evita repetiţia, aici voi căuta să răspund doar la primele trei întrebări, restul problemelor găsindu-şi rezolvarea în capitolele referitoare la principiul respectării tratatelor şi la regimul negustorilor străini.

Cine putea acorda amân? – este o întrebare care a suscitat multe discuţii în textele juridice. Majoritatea învăţaţilor considerau că *amân*-ul individual putea fi acordat de orice musulman, fie el bărbat, femeie sau chiar sclav. Al-Shaybânî şi comentatorul său, al-Sarakhsî, vorbeau pe larg „despre protecţia acordată de un musulman liber, de un băiat minor, o femeie, un sclav sau de un supus nemusulman al statului islamic (*zimmî*)"[14]. În schimb, numai *imâm*-ul sau locţiitorul său la comanda trupelor putea acorda *amân* colectiv, deci unui grup de nemusulmani (asediaţi, trupe inamice) sau unui principe nemusulman[15]. Întrucât otomanii puteau invoca, pentru a nu respecta condiţiile de capitulare, faptul că predarea nu s-a făcut la nivelul ierarhic competent în a garanta *amân*[16], în practică îi putem găsi pe creştini preocupaţi de a capitula doar în faţa „adevăratului comandant"[17] sau, cel mai sigur, în faţa sultanului. În izvoarele otomane, expresia „Toate lucrurile şi familiile lor le-au aşternut *la ţărâna de la picioarele şahului lumii*" (subl.m.) însoţea, aproape invariabil, capitularea condiţionată sau necondiţionată[18], întrucât sultanul era „instanţa" cea mai autorizată în stabilirea viitoarelor raporturi dintre învinşi şi învingători.

---

11. „Credinţa şi împărăţia mea cer respectarea legământului şi iertării (*'ahd ü-amân*)", într-o scrisoare din 17 februarie 1565 a lui Süleyman Kanunî; „Lumea ştie cum anume am păzit legământul şi protecţia (*'ahd ü-amân*)", într-o traducere a unei scrisori trimise de Ferdinand I (1521-1564) către marele vizir Rustem Paşa (Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 26, p. 40; doc. 64, pp. 68-69).
12. Maxim, *CTO*, doc. 14, p. 65.
13. J. Schacht, „Amân", în *EI-2*, vol. I, p. 441.
14. Shaybânî, *Kitâb as-Siyar*, I, pp. 176-181.
15. Caurroy, „Législation", IV/18, p. 304; Peters, *Islam*, p. 29.
16. Cazul lui Ion Vodă cel Cumplit (1572-1574) se pare că a avut la origine o astfel de „justificare" (Dinu C. Giurescu, *Ion vodă cel Viteaz*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1966, p. 172).
17. Pentru cazul „ghiaurilor" din Mehadia, în 1738-1739, vezi Mehmed Subhi, „Tarih", în *Cronici turceşti*, III, p. 263).
18. Kıvamî, „Fetihnâme", în *Crestomaţie turcă*, pp. 180, 182-183.

Când şi cum se acorda amân? Plecând de la această întrebare, se poate realiza o tipologie a *amân*-ului, folosind drept criterii: a) momentul în care se acorda „protecţia" (*amân* acordat pe timp de pace şi *amân* acordat pe timp de război); b) numărul beneficiarilor (*amân* individual şi *amân* colectiv).

După criteriul momentului garantării „protecţiei" unui *harbî*, existau două feluri de *amân: amân* acordat pe timp de pace şi *amân* acordat pe timp de război.

În timpul desfăşurării ostilităţilor (asediul unei cetăţi, expediţia de cucerire a unui teritoriu din „Casa războiului" sau de pedepsire a unor tributari „rebeli") se putea garanta *amân* grupurilor de nemusulmani care locuiau în cetatea, oraşul, regiunea sau chiar ţara respectivă, ca o formă de „iertare" şi totodată de „protecţie" a vieţii, libertăţii, avutului, cultului religios şi, uneori, a entităţii statale[19]. Juriştii nu sunt unanimi în privinţa conjuncturilor acordării *amân*-ului în timpul conflictelor militare. S-a mers de la condiţionarea acestuia de avantajele pe care le putea oferi Islamului[20] până la interdicţia de a refuza *amân* inamicului ce l-a cerut. Pentru primul caz se invoca drept argument Coran IX/6 (care consacra, de fapt, o veche cutumă arabă): „Şi, dacă unul dintre idolatri se roagă pentru scut (*djiwâr*), dă-i scut până ce aude cuvântul lui Allah, apoi lasă-l să ajungă la locul său de adăpost". Să notăm şi proverbul turc care confirmă pe alt plan o invariabilă juridică: „Pentru cel care cere iertare nu există sabie (*amândilen kılıç yok*)"[21]. Conform *şeri'at*-ului, nu beneficiau de *amân* rebelii, mai ales cei musulmani, şi, chiar dacă fusese acordat, acesta putea fi violat fără scrupule[22]. Se obişnuia ca, atunci când infidelii doreau să negocieze încheierea unui armistiţiu sau condiţiile unei capitulări, solii trimişi în acest scop să poarte un „fular (o eşarfă) al iertării" (*mandîl al-amân*) sau o „cămaşă a iertării" (*kanus al-amân*)[23].

Amân-ul acordat pe timp de „pace" se constituia, practic, într-un permis de liberă trecere (salv-conduct) acordat *harbî*-ilor la trecerea lor în *dâr al-Islâm*, prin care se garanta protecţie asupra vieţii, libertăţii şi mărfurilor lor, pe o durată specificată. Originea acestui tip de *amân* se găsea în starea teoretică de război existentă între „Casa Islamului" şi „Casa războiului". Conform dreptului islamic al popoarelor, un *harbî* nu putea să treacă şi să rămână în *dâr al-Islâm* sau un musulman în *dâr al-harb* decât în virtutea un *amân*[24]. În Coran IX/6, verset pe care tocmai l-am citat, acordarea *amân*-ului se referea la inamicii care se predau în timpul luptelor armate, cerând protecţie. Ulterior, în textele juridice, pe lângă semnificaţia de „protecţie" acordată unor *harbî* pe timp de război[25], *amân*-ul a fost folosit şi pentru „protecţia" acordată *harbî*-ilor pe timp de pace (călătorilor, solilor[26] şi negustorilor străini). Abu Yusuf Ya'kub[27], vorbind de *harbî* („locuitorii ţărilor inamice") care treceau în „Casa Islamului", îi împărţea în două categorii: soli ai unor principi străini (care beneficiau de *amân* în virtutea misiunii lor, dovedită însă prin

19. Peters, *Islam*, p. 32.
20. Mai mult, al-Kâsânî (m. 1191) aprecia că *amân*-ul nu trebuia promis decât în caz de inferioritate a musulmanilor faţă de inamic (Morabia, *Ğihad*, p. 332, n. 183).
21. Decei, *Imp. otoman*, p. 365, n. 3.
22. J. Schacht, „Amân", în *EI-2*, vol. I, p. 442.
23. D. Ayalon, „Harb. III. Le sultanat mamluk", în *EI*-2, III, p. 192. Vezi şi Cantemir, *Imp. otoman*, I, p. 96, n. 4.
24. Peters, *Islam*, pp. 29, 32; J. Schacht, „Amân", în *EI-2*, vol. I, pp. 441-442.
25. Shaybânî, *Kitâb as-Siyar*, I, pp. 220-244.
26. Shaybânî, *Kitâb as-Siyar*, I, pp. 358-361.
27. Abu Yusuf, *Kitâb*, pp. 187-188, 290-295.

scrisori)[28] şi „beneficiari de *amân*" (unde îi includea şi pe negustorii străini, care aveau nevoie de o permisiune explicită de a intra şi de o promisiune de protecţie, amândouă transpuse într-un salv-conduct)[29].

După criteriul numărului beneficiarilor, *amân*-ul practicat şi teoretizat în tratatele de drept islamic şi în manualele de diplomatică musulmană era de două feluri: *amân* individual sau special (*khâss amân*) şi *amân* colectiv sau general (*'amm amân*)[30]. *Amân*-ul individual acordat pe timp de pace este corespondentul salv-conductului din diplomatica europeană şi s-a practicat sub forma unui „permis de liberă trecere" („scrisori de protecţie") în „Casa Islamului"[31]. *Amân*-ul colectiv era „protecţia" acordată unui grup mare de *harbî*, fie locuitorilor unui oraş, fie chiar unui întreg popor *harbî*. Prin recunoaşterea, şi de către jurişti, a *amân*-ului colectiv acordat negustorilor şi călătorilor şi înglobat în tratatele de pace cu Nubia şi Bizanţul, începând cu secolul al XII-lea se deschidea calea – în opinia lui J. Wansborough – unei „inovaţii decisive" în practica relaţiilor comerciale şi diplomatice dintre musulmani şi statele nemusulmane[32]. Fără a intra în detalii, să mai amintim că juriştii musulmani au teoretizat – tot pe baza practicii – patru modalităţi de acordare a *amân*-ului: fie direct – *prin semne*, *prin voce*, *în scris* –, fie indirect – *prin intermediar* (alt musulman sau chiar un supus nemusulman)[33].

Legământ (*'ahd*)

Conform dreptului islamic, relaţiile paşnice dintre musulmani şi nemusulmani se puteau reglementa printr-o formă de „legământ" (*'ahd*)[34]. Jurisconsulţii musulmani au încercat – de multe ori sub o formă ambiguă – să delimiteze înţelegerile temporare de pace (cu caracter de armistiţiu) de reglementările care confirmau o pace permanentă. În textele juridice apar în general două tipuri de „legăminte" (*'ahd*): a) *'ahd üz-zimmet*, care într-o traducere liberă înseamnă „legământ de protecţie tributară"; b) *hüdne* (cu sinonimele *sulh*, *muvâda'a*, *mu'âhada*, *mutâraka*), tradus prin „armistiţiu" sau „legământ de coexistenţă paşnică temporară". Dacă ar fi să realizăm o tipologie a înţelegerilor de pace după criteriile *şeri'at*-ului, atunci aceasta ar trebui să aibă la bază disjuncţia de mai sus. Urmând textele juridico-religioase ale Islamului

28. Abu Yusuf, *Kitâb*, pp. 187-188; *Shaybânî's Siyar*, p. 170; Wansborough, „Safe-Conduct", p. 29; Peters, *Islam*, p. 31.
29. J. Schacht, „Amân", în *EI-2*, vol. I, p. 442; Armanazi, *Islam*, p. 103. Al-Kalkashandî cerea şi el o permisiune de la *imâm* pentru negustori (Wansborough, „Safe-Conduct", p. 29).
30. Din perspectiva secolului al XIV-lea, al-Kalkashandî este cel care ne oferă un tablou veridic al practicii din cancelariile musulmane (Wansborough, „Safe-Conduct", pp. 24-25).
31. A fost uzitat din plin în perioada Islamului clasic, de la sfârşitul perioadei umayyade (723-726 d.Chr.) până în secolul al XII-lea, pentru negustori şi pelerini (J. Schacht, „Amân", în *EI-2*, vol. I, p. 442).
32. Wansborough, „Safe-Conduct", p. 30. Vezi şi J. Schacht, „Amân", în *EI-2*, vol. I, p. 442; Morabia, *Ğihad*, p. 333.
33. Abu Yusuf, *Kitâb*, pp. 316-317; Caurroy, „Législation", IV/18, pp. 304-314; Morabia, *Ğihad*, p. 334.
34. Pentru detalii, vezi J. Schacht, „Ahd", în *EI*-2, I, pp. 31-32.

clasic, Ahmed Özel împărţea, la rându-i, „tratatele" pe care musulmanii le puteau încheia cu infidelii, după criteriul duratei de valabilitate a acestora, în două mari categorii, pentru definirea cărora folosea însă o terminologie modernă: „tratate temporare" (*muvakkat anlaşmalar*) sau „armistiţii" (*mütarekeler*) şi „tratate permanente/veşnice" (*daîmî/müebbed anlaşmalar*)[35].

„Legământul de protecţie tributară" (ar. *'ahd al-dhimma*; tc. *'ahd üz-zimmet* sau *zimmet 'ahdı*) este un concept greu de definit. Un *'ahd al-dhimma* din perioada Islamului timpuriu avea natura unui „contract", care stabilea: „Pentru ei protecţie (*dhimma*) şi asupra lor capitaţie (*djizya*)"[36]. Partea musulmană promitea că în urma acestui schimb „echivalent" va fi satisfacţie în ambele tabere:

> Am făcut pact cu tine pentru *djizya* şi apărare pentru fiecare bărbat sănătos... – scria Khâlid ibn al-Walîd unei comunităţi de nemusulmani care acceptase supunerea faţă de Islam. Eu – deci şi musulmanii care sunt cu mine – vă accept, iar tu şi poporul tău veţi fi mulţumiţi. Voi aveţi protecţie (*dhimma*) şi apărare. Dacă noi vă ocrotim, ne datoraţi *djizya*; dacă n-o facem, [*djizya* – n.m.] nu ne este datorată până ce nu vă ocrotim[37].

Practica din timpul lui Muhammad, al celor patru califi drepţi şi al succesorilor lor a fost codificată la sfârşitul secolului al VIII-lea şi începutul secolului al IX-lea sub forma aşa-numitului „Pact al lui 'Umar"[38], cel mai celebru document de tipul *'ahd al-dhimma*, care a devenit de altfel un model pentru toţi suveranii musulmani (inclusiv otomani) în momentele în care reglementau statutul „minorităţilor confesionale". Acest document era un veritabil contract, care impunea drepturi şi obligaţii precise celor două părţi contractante, statul islamic şi grupul de nemusulmani. Să remarcăm însă, aidoma lui H. Laoust, că, deşi „Pactul lui 'Umar" garanta „inviolabilitate" a vieţii, libertăţii şi avutului nemusulmanilor, „nulle équivalence n'existe entre les deux confessions"[39]. Actul emis de Mehmed II pentru genovezii din Galata după cucerirea Constantinopolului (1453) este considerat de cel mai recent editor al său un veritabil *ahd üz-zimmet* structurat conform regulilor afirmate în textele juridice de tipul *Kitâb as-Siyar*[40]. Tot în această categorie trebuie incluse actele emise de sultani (numite, de regulă, *'ahdnâme-i hümayûn* sau *berât-ı hümayûn*) prin care erau reglementate regimul aplicat comunităţilor de nemusulmani în general şi privilegiile mânăstirilor creştine aflate în teritoriile otomane în special[41], statut

35. Özel, *Islâm Hukuku*, pp. 141-144.
36. În diploma acordată evreilor din Taimâ de către Muhammad (Hamidullah, *Documents*, doc. 17, p. 17).
37. at-Tabarî, *apud* Lewis, *Islam*, I, pp. 234-235.
38. Abu Yusuf, *Kitâb*, p. 214; Fattal, *North musulmans*, pp. 60-69; Maxim, *Ţările române şi Înalta Poartă*, pp. 169-173.
39. Laoust, *Ibn Taimîya*, p. 267. Totuşi, Ahmed Özel aprecia că „legământul de protecţie tributară" (*zimmet ahdı*, în turca modernă) constituie baza juridică pentru calitatea de „cetăţeni" a nemusulmanilor din „Casa Islamului", pierderea „cetăţeniei" fiind o consecinţă a încălcării acestui „contract" (Özel, *Islâm Hukuku*, p. 211). Pun între ghilimele termenul „cetăţenie" întrucât – aşa cum am afirmat deja – nu cred că el se poate folosi înainte de secolul al XIX-lea.
40. Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, 1. Kitâp, pp. 476-479. Copia în osmană a acestui act a fost inclusă într-un manuscris ce se află la Biblioteca Naţională din Paris. Traduceri: în franceză în Beldiceanu, *Ville ottomane*, pp. 153-154; în românește de M. Guboglu, în *Oraşul medieval*, pp. 174-175. Varianta în limba greacă a fost publicată de N. Iorga în „Privilegiul", pp. 2-3.
41. O sinteză scurtă bine-venită: Nicolas Oikonomides, „Monastères et moines lors de la conquête ottomane", *SF*, XXXV, 1976, pp. 1-10.

scos în evidenţă şi de cazurile mânăstirilor Sfânta Ecaterina de la Muntele Sinai[42] şi Sfântul Ioan Prodromul din Serres[43].

Juriştii musulmani erau unanimi în a sublinia că starea de război dintre Islam şi nemusulmani nu putea fi anulată definitiv, în afară de convertirea „necredincioşilor", decât prin încheierea unui *'ahd üz-zimmet*, care presupunea, în esenţă, supunerea faţă de suveranul musulman[44]. În sens larg, prin acest tip de legământ se consemna realizarea unei „păci permanente" ale cărei stipulaţii principale erau obligaţia nemusulmanilor de a se supune suveranului musulman plătind tribut (*djizya*, *kharâdj*) şi angajamentul părţii musulmane de a-i proteja (*dhimma*)[45]. În ce mă priveşte, am adoptat sintagma *legământ de protecţie tributară* pentru definirea acestei forme de pact.

Armistiţiul (*hüdne*, *sulh*, *muvâda'a*). În dreptul internaţional modern, armistiţiul are semnificaţia unei „convenţii de război", a unui acord special pe care statele inamice îl încheie între ele în ciuda faptului că există o stare de război şi a rupturii relaţiilor diplomatice. Armistiţiul este considerat un „angajament reciproc" între cele două părţi aflate în conflict. El presupune existenţa unui anumit echilibru de forţe[46]. În literatura de specialitate au fost definite trei forme de armistiţiu: suspendarea ostilităţilor, armistiţiul parţial şi armistiţiul general[47]. Una dintre problemele abordate în dreptul internaţional se referă la momentele în care un armistiţiu îşi înceta valabilitatea. R. Bernard distingea patru astfel de situaţii: restabilirea păcii; îndeplinirea termenului pentru care a fost încheiat; denunţarea lui (mai ales când durata nu era specificată); violarea armistiţiului (prin acţiune militară sau prin neîndeplinirea unei clauze convenite)[48].

În Evul Mediu, mai ales în relaţiile dintre creştini şi musulmani, s-a practicat încheierea unor armistiţii pe durată lungă, care ţineau loc de „tratate de pace", noţiunea de *armistiţiu* având cu totul alte conotaţii decât în dreptul internaţional modern. Cu toate că şi în viziunea creştină medievală se opera o distincţie între „armistiţiu" şi „pace" dincolo

42. Zdenka Veselá-Prenosilova, „À propos de la protection exercée par le gouvernement ottoman sur le Monastère de Ste. Cathérine au Sinai", *Archiv Orientální* (Praha), 37, 1969, pp. 326-338; Zdenka Veselá-Prenosilova, „Sur les possessions du Monastère de Ste. Cathérine au Sinai et de leurs employés," în *Rapports, Co-rapports, Communications Tchécoslavaques pour le IVe Congrès de l'Association Internationale d'Études du Sud-Est Européen* (Separatum), Prague, 1979, pp. 477-485. Documentele emise de sultani pentru această mânăstire au fost publicate (şi cu textul osman) de Klaus Schwarz, *Osmanische Sultansurkunden des Sinai-Klosters in türkisher Sprache*, Freiburg im Breisgau, 1970. Pentru comparaţie cu politica urmată de predecesorii suverani musulmani faţă de mânăstirea Sinai, vezi S.M. Stern, „Two Ayyubid Decrees from Sinai", în *Documents from Islamic Chanceries*, ed. S.M. Stern, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1965, pp. 10-25. Există şi teza de doctorat a lui E. Khedoori, *Charters of Privileges granted by the Fatimids and Mamluks to St. Catherine's Monastery of Tur Sinai (ca. 500 to 900)*, dissertation, University of Manchester, 1958.

43. I. Beldiceanu-Steinherr, „La prise de Serres et le firman de 1372 en faveur du monastère de Saint-Jean-Prodrome", *Acta Historica. Societas Academica Dacoromana* (Munich), IV, 1965, pp. 15-24; E.A. Zachariadou, „Early Ottoman Documents of the Prodromos Monastery (Serres)", *SF*, XXVIII, 1969, pp. 1-12.

44. Özel, *Islâm Hukuku*, pp. 204-205 (care face trimitere la juriştii clasici); Peters, *Islam*, p. 36.

45. Özel, *Islâm Hukuku*, pp. 216-218. Ca noţiune juridică, *dhimma* are trei semnificaţii: privilegiu (drept), legământ sau contract (*'ahd*) şi iertare (*amân*) (Özel, *Islâm Hukuku*, p. 203).

46. Bernard, *L'armistice*, pp. 8, 27-28, 30-31.

47. Geamănu, *Drept*, II, pp. 513-514; Bernard, *L'armistice*, p. 16.

48. Bernard, *L'armistice*, pp. 109-119.

de conjuncturile pur militare[49], înţelegerile de pace încheiate de suveranii musulmani erau tipice pentru practica „armistiţiilor" în epocile premoderne[50]. Otomanii au fost implicaţi în această realitate. Privind retrospectiv întreaga evoluţie a relaţiilor cu statele europene, un demnitar otoman – şi l-am numit pe Salih Munir Paşa, ambasadorul otoman la Paris – putea să afirme, chiar şi în 1903, că „războaiele cruciate, care au început după trecerea otomanilor în Rumelia, în fond au continuat fără întrerupere până astăzi. Perioadele care au trecut fără războaie... nu sunt adevărate păci, ci un fel de armistiţiu"[51].

Tratatele de drept islamic nu ne oferă, de regulă, date abundente despre „tratatele" pe care musulmanii le încheiau cu principii nemusulmani. De exemplu, Abu Yusuf Ya'kub vorbeşte sumar despre „armistiţii"[52], preferând să relateze mai pe larg momentele care au precedat şi au urmat încheierea tratatului de la Hudaibiyya[53], un model pentru viitoarele tratate de pace dintre musulmani şi nemusulmani. Una dintre excepţiile notabile este *Kitâb as-Siyar al-Kabîr* de al-Shaybânî, unde sunt alocate patru capitole problemelor legate de armistiţiu (*muwâda'a*; tc. *muvâda'a*)[54]. Terminologia[55] folosită în textele juridice pentru desemnarea „tratatelor de armistiţiu" este bogată: *hudna* (tc. *hüdne*)[56], *sulh*[57], *muwâda'a* (tc. *muvâda'a*)[58], *mu'ahede*[59], *mühâdene* etc. Toţi aceşti termeni sunt de origine arabă şi sunt în esenţă noţiuni abstracte care implică o idee de calm, de pace temporară, ce oferea totodată condiţii prealabile încheierii unui păci permanente între musulmani şi nemusulmani.

Jurisconsulţii musulmani au încercat – de multe ori însă sub o formă ambiguă – să delimiteze înţelegerile temporare de pace (cu caracter de armistiţiu), a căror durată de valabilitate trebuia precizată în mod obligatoriu, de reglemetările ce confirmau o pace permanentă. Între un suveran musulman şi un principe nemusulman – statua al-Shaybânî – nu putea fi încheiat decât un pact (*mu'âhada*), care putea să îmbrace forma unui acord numit *muvâda'a*; căci „armistiţiul reciproc (*muvâda'a*) este un legământ (*mu'âhada*)", ţinea să completeze

49. Creştinii nu puteau încheia cu musulmanii decât armistiţii, iar în sprijinul acestei afirmaţii se citează adesea din Tubero, *Commentariorum*: *Turcae essimcum Christianis nulla alia Causa amititia eiguntar, nisi ut deman opprimant ineantos; unde qui illorum fidei minime credunt, maxime tuti sunt* (*apud* Benda Kálmán, „Hristiyan birliği ve XV. asırda Osmanlı Imparatorluğu-Macaristan münasebetleri" [„Unitatea creştină şi raporturile otomano-ungare în secolul al XV-lea"], *IÜEF. Tarih Dergisi*, 28-29, 1974-1975, Istanbul, 1975, pp. 86-87; Gemil, *Românii şi otomanii*, p. 20, n. 12).
50. Bernard, *L'armistice*, p. 110, n. 2.
51. Hayrı Mutluçag, „Yabanci devletlerler ilişkilerimizde tavsiyeleri daima geçerli olan tarihi", *Belgerlerle Türk Tarihi Dergisi*, nr. 16, pp. 22-26, *cf.* Gemil, *Românii şi otomanii*, p. 129, n. 321.
52. Abu Yusuf, *Kitâb*, pp. 319-320 (în traducerea lui E. Fagnan, acest pasaj se intitulează „Ni trêve, ni paix ne sont consenties par des musulmans ayant la supériorite de forces").
53. Abu Yusuf, *Kitâb*, pp. 320-329.
54. Shaybânî, *Kitâb as-Siyar*, III, pp. 236-335 (paragrafele 3361-3632). În capitolul *Kitâb as-Siyar* dintr-o altă lucare a lui al-Shaybânî, *Kitâb al-Asl*, sunt sintetizate, de asemenea, opiniile hanefite despre tratate (*Shaybânî's Siyar*, pp. 142-157).
55. Özel, *Islâm Hukuku*, p. 141; M. Khadduri, „Hudna", în *EI-2*, vol. III, pp. 565-566.
56. „Pace", „linişte" (*Redhouse*, p. 497).
57. *Sulh* – „pace", „reconciliere", „acord", „împăcare", „înţelegere prietenească", dar şi „contract de vânzare-cumpărare". Se foloseşte des împreună cu *salâh* în formula *sulh ve salâh* – „pace şi prietenie" (Heffening, „Sulh", în *EI-1*, IV, pp. 566-567; Tornauw, *Droit musulman*, pp. 201-202; *Redhouse*, pp. 978, 1035).
58. *Muvâda'a* – „reconciliere" (*Redhouse*, p. 804).
59. Pl. *mu'ahedat*; înseamnă „tratat", „pact", „încheierea unei alianţe", „jurământ reciproc". *Mu'ahede akdı* – „încheierea unui tratat" (*Redhouse*, p. 784).

al-Sarakhsî[60]. Mai mult, al-Sarakhsî observa în comentariul său că al-Shaybânî a utilizat termenul *muvâda'a* deoarece între musulmani şi infideli nu putea exista o „pace veritabilă", pe care o numeşte *musâlama* (în turcă, *müsaleme*[61]) sau *musâlaha*[62].

Să notăm aici că aceşti termeni nu erau acreditaţi întotdeauna cu aceeaşi semnificaţie, nici măcar în textele juridice. Ambiguitatea creşte în momentul în care ne aplecăm şi asupra izvoarelor istorice (de cancelarie sau narative). Un exemplu din perioada otomană are în vedere *'ahdnâme*-aua emisă de Bayezid II în 1483[63], prin care se confirma pacea cu Matei Corvin. Termenii folosiţi pentru „pacea şi prietenia" dintre cei doi suverani sunt *musâlaha* şi *dostluk*. Or, nu se poate vorbi de o pace permanentă („pace veritabilă") între sultanul otoman şi regele maghiar dintr-un motiv clar. Acest „tratat" urma să fie valabil doar pe cinci ani, specificaţi chiar în textul de *'ahdnâme* primit de la sultan.

Prin urmare, terminologia şi forma diplomatică nu se pot constitui în criteriile cele mai eficiente pentru deosebirea unor „tratate de armistiţiu" de „legămintele de protecţie tributară". Ele trebuie să lase loc analizei conţinutului pentru definirea clară a celor două concepte. Cu o rezervă: vom găsi uneori aceleaşi dispoziţii, formal identice, în ambele tipuri de „legăminte". Totuşi, dacă un *'ahd üz-zimmet* cuprindea în esenţă schimbul dintre tribut şi protecţie, un „tratat de armistiţiu" conţinea prevederi referitoare la politica externă (neutralitate, alianţe), frontiere, clauze despre soli, prizonieri, negustori etc.[64]. În acest sens, „tratatele" încheiate de otomani cu Veneţia, Ungaria, Polonia, Imperiul habsburgic sau Rusia – despre care voi vorbi în detaliu în paginile următoare – pot fi considerate argumente.

Cărţile imperiale de legământ (*'Ahdnâme-i hümayûn. Capitulaţii*)

Din punct de vedere etimologic, *'ahdnâme* este compus din termenul arab *'ahd* („legământ", „jurământ", „pact")[65] şi cuvântul persan *nâme* („scrisoare", „carte"). *Ad litteram*, *'ahdnâme* se poate traduce prin „carte de legământ". În Califatul arab, printre multitudinea de întrebuinţări ale noţiunii de *'ahd*, remarcăm şi desemnarea „tratatelor" încheiate cu nemusulmanii, la nivel de state sau comunităţi[66]. La fel ca în cazul *'ahd*-ului, nu trebuie să unilateralizăm şi să restrângem aria de utilizare a termenului *'ahdnâme*. În sensul cel

60. Shaybânî, *Kitâb as-Siyar*, III, p. 307.
61. Sau *müsalemet* – „pace", „reconciliere", „linişte" (*Redhouse*, p. 828).
62. *Musâlaha* – „reconciliere", „pacificare", „încheierea unei păci cu altcineva" (*Redhouse*, p. 800).
63. Copie în osmană în TKSMA, Istanbul, no. 5861, microfilm la ANR, mf. Turcia, r. 4, c. 312; Maxim, *Ţările române şi Înalta Poartă*, pp. 93-94.
64. Panaite, „Pacea", II, pp. 412-413.
65. *'Ahd* (la fel ca *mu'âhada* – „tratat") derivă de la verbul *'ahada*, care indică în general o acţiune ce trebuie să aibă loc între două părţi. În Coran, el este folosit pentru a desemna „legămintele", de la pactul lui Allah cu oamenii şi angajamentul religios al credincioşilor la convenţiile politice şi contractele civile (J. Schacht, „Ahd", în *EI-2*, vol. I, p. 263; M. Fayda, M.S. Kütükoğlu, „Ahdnâme", în *Islam Ansiklopedisi [IA]*, I, Istanbul, 1983, pp. 535-540).
66. Termenul *'ahd* era folosit şi în sens de decret politic, iar sinonimul său, *'akd*, desemna angajamentele civile şi contractele (J. Schacht, „Ahd", *EI-2*, vol. I, p. 263; M. Fayda, M.S. Kütükoğlu, „Ahdnâme", în *Islam Ansiklopedisi [IA]*, I, Istanbul, 1983, pp. 535-540).

mai larg, *'ahdnâme* era documentul în care se consemna existenţa unui „contract-legământ" (*'ahd*, *'akd*, *'akd-ı 'ahd*, *sulh*) între sultan sau marele vizir (ca reprezentanţi ai statului otoman) şi un individ, o comunitate sau un stat[67]. Acest tip de act oficial era folosit şi în relaţiile din interiorul imperiului, dar mai ales în relaţiile otomanilor cu exteriorul. Nu trebuie deci să ne mire dacă au fost emise *'ahdnâme*-le pentru numirea în funcţie a unui înalt demnitar, pentru desemnarea unui succesor de către sultanul în funcţie[68] sau pentru reglementarea statutului unor comunităţi religioase nemusulmane, inclusiv cel al mânăstirilor creştine[69]. Cel mai des prin *'ahdnâme* erau desemnate înţelegerile de pace (şi comerţ) încheiate de otomani cu principii străini, fie ei musulmani sau nemusulmani, fie ei tributari sau nu. „Tratatele" prin care Poarta şi-a reglementat, deopotrivă şi în acelaşi timp, relaţiile de pace, alianţele, problemele comerciale, regimul străinilor (şi pe care, astăzi, istoricii şi juriştii le numesc tratate de pace, tratate de alianţă, tratate de prietenie, tratate de comerţ, tratate de rezidenţă, tratate de vasalitate etc.) în cancelaria otomană purtau un singur nume: *'ahdnâme-i hümayûn* („carte imperială de legământ"). Prin urmare, şi relaţiile de pace cu Ungaria, Polonia, Imperiul habsburgic, Rusia sau Iran, şi relaţiile de pace şi comerţ cu Veneţia, Franţa, Anglia sau Olanda, şi raporturile de protecţie tributară cu Ragusa, Valahia, Moldova, Transilvania şi Hanatul Crimeei au fost reglementate de otomani în anumite momente prin „cărţi imperiale de legământ" (*'ahdnâme-i hümayûn*).

Conform dreptului islamic, în relaţiile musulmanilor cu nemusulmanii singura formă valabilă de încheiere a unor înţelegeri de pace era procedura *amân-'ahd-'ahdnâme*. Se poate spune deci că din punct de vedere juridico-diplomatic prin *'ahdnâme* se concretizau în scris „iertarea şi protecţia" (*emn ü-amân*) şi „legământul" (*'ahd*) sultanului otoman. De altfel, deşi tratatele de pace şi comerţ aveau denumirea solemnă şi oficială de „cărţi imperiale de legământ", care, după cum vom vedea, aveau forma unor acte unilaterale, în interiorul acestor documente apar termeni ce sugerează „contractul şi alianţa" (*'akd ü ittifak*) sau „legământul şi înţelegerea" (*'ahd ü misak*) dintre două părţi[70]. De asemenea, clauzele *'ahdnâme*-lelor acordate de otomani principilor europeni (atât cele de natură politico-militară, cât şi cele comerciale) erau numite „condiţiile legământului şi iertării" (*şerayt-ı 'ahd ü amân*)[71] sau „condiţiile protecţiei şi iertării" (*şerayt-i emn ü amân*)[72].

În izvoarele narative româneşti, terminologia folosită pentru desemnarea înţelegerilor de pace încheiate de otomani era diversă şi avea origini diferite: de la latinescul *jurământ* („carte cu giurământ"[73], „jurământ mare"[74]) până la osmanismele *'ahdnâme*

67. Inalcık, „Imtiyâzât", p. 1208.
68. Vezi Ongun Zarif, „Şehzade Ahmed'in yayalara verdiği ahitnâme", *TV*, 2 Cilt, 9 Sayı, 1942. De altfel, şi în Califatul arab, *'ahd*-ul era folosit pentru desemnarea unui succesor (J. Schacht, „Ahd", în *EI-2*, vol. I, p. 263).
69. P. Wittek, P. Lemerle, „Recherches sur l'histoire et le statut des monastères athonites sous la domination turque", *AHDO*, III, 1948, pp. 411-472.
70. În *'ahdnâme*-aua pentru Franţa, din 1604 (Feridun, *Münşe'at*, II, p. 404); în *'ahdnâme*-aua din 1612, pentru Olanda (Groot, *OEDR*, p. 246).
71. De exemplu, în *'ahdnâme*-lele acordate Angliei în 1580 şi 1601 (Skilliter, *Harborne*, p. 236; Feridun, *Münşe'at*, II, p. 385). Întâlnim des şi formula „să nu se acţioneze «împotriva legământului şi iertării»" (*hilaf-ı 'ahd ü-amân*).
72. De exemplu, în *'ahdnâme*-aua acordată Poloniei în 1607 (Feridun, *Münşe'at*, II, pp. 414-417).
73. Când se referă la tratatul dintre Süleyman Kanunî şi Ioan Zapolya, din 1528 (Miron Costin, „Istorie de Crăiia ungurească", p. 290).
74. Între Ioan VI Cantacuzino şi Orhan sau Murad I (Moxa, *Cronica*, p. 187).

(„ahtiname"[75], „actenamede"[76]) şi *hatt-ı şerif* („atişirif"[77], „hatişerifuri"[78]). S-au încercat chiar o definire şi o punere de acord a termenilor otomani cu cei europeni. Miron Costin preciza că pentru reglementarea relaţiilor dintre Süleyman Magnificul şi Ioan Zápolya în 1528 s-a poruncit „să iasă carte de giurământ (care ahtiname dzic ei giurământului)"[79]. Iar Daponte, referindu-se la pacea de la Karlowitz, menţiona că trimişii Porţii, Râmi-Mehmed Efendi şi Alexandru Mavrocordat, s-au întors „avend şi scrisorile despre pace, actenamedele în mâini... [adică] tratatele de pace încheiate după război"[80].

Discuţii, de multe ori contradictorii, au apărut în literatura de specialitate în jurul termenului *Capitulaţii*[81]. În Evul Mediu creştin, erau numite *capitularium* (în franceza veche, *capitulaires*) unele legi şi ordonanţe regale care tratau diferite probleme de natură internă ale statelor. Punctul comun al acestor acte, care a impus de altfel şi denumirea, era structurarea lor pe capitole[82]. Etimologic vorbind, termenul *Capitulaţie* derivă deci din cuvintele *caput*, *capitulum* (pl. *capitula*), care în limba latină înseamnă „capitol" sau „paragraf"[83]. Bineînţeles, aici îşi găsesc originea şi cuvintele *capitolo* (pl. *capitoli*), *capitolare*, *capitolato* din limba italiană sau *chapitre*, *chapitrer* din limba franceză, termeni care se traduc prin „capitol", „a împărţi pe capitole", „împărţit pe capitole"[84]. În diplomatica europeană medievală, *capitulatio* era deci un document care conţinea mai multe capitole (*capitula*). În consecinţă, datorită structurării lor pe articole, şi nu din alte motive, tratatele încheiate între state au fost numite nu numai *pactum* (it. *patto*, fr. *pacte*), ci şi *Capitulaţii* sau *Capitulaţie*[85]. Aceste denumiri sunt de găsit şi în textele păstrate în latină, italiană sau franceză ale tratatelor încheiate între statele creştine cu ieşire la Marea Mediterană (în special, cetăţile italiene) şi emiratele din Magreb în secolele XI-XIV. Astfel, în 1186, între Pisa şi Tunis s-au negociat şi s-au stabilit *capitoli della pace*[86]. Toate aceste tratate de pace şi comerţ erau împărţite în „capitole": *primo capitolo*, *secondo capitolo* etc.[87].

Toate *'ahdnâme*-lele osmane prin care au fost reglementate relaţiile de pace şi comerţ de-a lungul secolelor XV-XVII conţineau o înşiruire a „condiţiilor" (sing. *şart*; pl. *şartlar*,

75. Miron Costin, „Istorie de Crăiia ungurească", p. 290.
76. Daponte, referindu-se la pacea de la Karlowitz (Daponte, „Cronicul", p. 55 şi n. 75).
77. Miron Costin, *Letopiseţ*, p. 52.
78. Despre actele de domnie pe viaţă acordate lui Constantin Brâncoveanu, vezi Greceanu, *Istoria*, pp. 126, 144-145).
79. Miron Costin, „Istorie de Crăiia ungurească", p. 290.
80. Daponte, „Cronicul", p. 55 şi n. 75.
81. M. Belin scria: „Des capitulations dont le sens vague et indéterminé ne spécifiait seulement la nature particulière des actes auxquels il s'appliquait" (Belin, *Capitulations*, p. 9). Vezi şi Maxim, „Capitulaţiile", pp. 38-40; Maxim, *Ţările române şi Înalta Poartă*, pp. 25-55, 76-111.
82. „Ensemble de dipositions, dont chacune formait un *capitulum*, chapitre ou article". (Belin, *Capitulations*, p. 9)
83. Testa, *Traités*, I, p. 6, n. 3; Pélissié du Rausas, *Capitulations*, I, p. 1, n. 1; Sousa, *Capitulatory Regime*, p. 3; Hershlag, *Introduction*, p. 44.
84. *Dicţionar italian-român/Dizionario italiano-romeno*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983, p. 177.
85. De exemplu, *capitula* erau numite tratatele încheiate între Genova şi Bizanţ, în 1304, sau între Veneţia şi Cipru, în 1328. Pentru detalii, vezi Belin, *Capitulations*, pp. 7-17 (Chapitre Ier: „Sens et signification du terme capitulations; son correspondant dans les chancelleries orientales").
86. Mas Latrie, *Traités*, pp. 28-30.
87. Mas Latrie, *Traités*, pp. 28-30, 66-69 (tratatul dintre Pisa şi Maroc, din 1358), 283-284.

şurut, *şerayt*) sau a „problemelor" (*hususlar*), care nu erau însă numerotate în textele osmane. Singurul criteriu de identificare a începutului de „articol" era, eventual, conjuncţia *ve* („şi"). Privind *'ahdnâme*-lele primite de la sultanii otomani ca „tratate", europenii le-au desemnat cu un termen folosit în propriile cancelarii: *Capitulaţii*. Un argument este semnul de egalitate dintre cele două concepte care a fost pus chiar în traducerile contemporane emiterii unei *'ahdnâme*. Astfel, comparând textul osman al privilegiilor acordate negustorilor englezi în 1580 cu traducerea în limba italiană din 5 aprilie 1583 găsim: *'ahdnâme-i hümayûn – Imperiale Capitulazione*. Iar întregul act era intitulat *Capitoli dati alla Regina d'Inghiltera*[88]. La fel, *'ahdnâme-i şerif* sau *'ahdnâme-i hümayûn* acordate regilor Franţei în a doua jumătate a secolului al XVI-lea şi în secolul al XVII-lea (incluse în culegeri manuscrise de documente, aflate acum la Biblioteca Naţională din Paris)[89] au fost traduse de contemporani prin *les Capitulations*. Traducând textele osmane ale *'ahdnâme*-lelor, europenii le-au împărţit totodată în „articole" sau „capitole" (*capitula*, în latină; *capitoli*, *capituli*, în italiană; *chapitres*, *articles*, în franceză; *articles*, în engleză). În consecinţă, *'ahdnâme*-lele emise de sultani, atât pentru statele occidentale, cât şi pentru cele din zona de frontieră, atât tratatele cu un conţinut preponderent comercial, cât şi cele ce reglementau situaţia după un conflict armat, erau numite cel mai des în limbile vest-europene *Capitulaţii*. Iată mai multe formule folosite în cancelariile occidentale: *les hautes et heureuses Capitulations, des anciennes Capitulations*[90] (pentru Franţa); *Capitulatione tra sultan Selim Imperator de Turchi et Sigismondo Augusto Re di Polonia*[91], *Capitulations du Turc avec les Polonnois, les Capitulations de Pologne*[92] (pentru Polonia); *nostra eccelsa capitulatione*[93], *die fridens capitulation*[94] (pentru Imperiul habsburgic); *capitulationes*[95] (pentru Rusia) etc. În concluzie, dacă la nivelul cancelariilor europene orice document împărţit pe capitole era susceptibil de a fi numit *Capitulaţie*, la nivelul diplomaţiei internaţionale tratatele de pace – care de regulă erau structurate pe articole – au fost numite cel mai des *Capitulaţii*. Inevitabil, europenii au aplicat această denumire şi *'ahdnâme*-lelor primite de la otomani[96].

88. Skilliter, *Harborne*, pp. 86-89, 232-239.
89. De exemplu, *Recueil de pièces officiells folio 2 recto, comprenant les capitulations ('ahdnâme-i şerif)...* (Blochet, *Catalogue*, I, p. 53).
90. *Hurmuzaki*, supl. I, vol. I, doc. CXXIV, p. 70 (scrisoare a lui Henric III pentru marele vizir Sinan Paşa, din 7 iulie 1582).
91. *Hurmuzaki*, vol. VIII, doc. CXCI, p. 132 (pentru *'ahdnâme*-aua din 1568).
92. *Hurmuzaki*, supl. I, vol. I, doc. CCLXVI, p. 175; doc. CCCVI, p. 207 (scrisori ale lui Philipe de Harlay, comte de Césy, ambasador la Constantinopol, către regele Franţei, din 25 martie 1617, respectiv 30 aprilie 1623).
93. *Hurmuzaki*, vol. VIII, doc. CXXXIII, pp. 99-100 (varianta în limba italiană a *'ahdnâme*-lei din 1564).
94. *Hurmuzaki*, vol. IV/1, doc. CCCCLXIV, pp. 547-548 (despre tratatul din 1606, într-o scrisoare în germană a arhiducelui Ferdinand către împăratul Mathias, din 16 martie 1614).
95. *Hurmuzaki*, vol. VI, doc. LVI, pp. 106-107 (despre tratatul ruso-otoman din 1711, într-o traducere în latină a unui firman al sultanului Ahmed III).
96. Să notăm însă şi existenţa unor opinii care combat ideea sinonimiei, autorii lor alegând alte criterii de evaluare a celor două concepte. Pentru I. de Testa, termenul *Capitulations*, folosit în diplomatica europeană pentru a desemna „tratatele propriu-zise" („acte bilaterale", din punctul de vedere al dreptului internaţional modern), nu se putea aplica *'ahdnâme*-lelor otomane (considerate a fi „acte unilaterale"). Sinonimul găsit, care să răspundă şi conţinutului şi formei, a fost *lettres-patentes* (Testa, *Traités*, I, p. 6). S. Skilliter numea actul din 1580, prin care Murad III acorda privilegii comerciale negustorilor englezi „diploma (*berât*) incorporating the privileges" sau „Imperial treaty letter" (Skilliter, *Harborne*, pp. 86-89, 232-239).

La nivelul relaţiilor dintre statele occidentale şi Imperiul otoman, termenii *Capitulaţie* şi *Capitulaţii* au căpătat şi alte semnificaţii. În literatura de specialitate s-a impus pluralul *Capitulaţii* pentru a desemna ansamblul privilegiilor comerciale şi al imunităţilor juridice care defineau regimul străinilor în statele musulmane în general şi în Imperiul otoman în special[97]. Era inevitabilă o astfel de semnificaţie, în condiţiile în care în întreaga Europă medievală comerţul era reglementat prin „privilegii" ce ţineau loc tratatelor moderne de comerţ[98]. În consecinţă, orice reînnoire a clauzelor unei *Capitulaţii*, cerută de suveranii statelor occidentale, se confunda cu o reînnoire a „privilegiilor" de care supuşii lor beneficiau în Imperiul otoman. La rândul lor, otomanii le vor numi *imtiyâzât ecnebi* („privilegii pentru străini"), iar ulterior vor adopta termenul european *kapitülâsyonlar* pentru a desemna privilegiile şi imunităţile de care europenii se bucurau pe teritoriile otomane[99]. De aici s-a mai făcut un pas, după care însă avea loc o restrângere şi mai drastică a semnificaţiei noţiunii de *Capitulaţie*. Într-o serie de lucrări consacrate regimului *Capitulaţiilor* în Imperiul otoman, termenul *Capitulaţie* (de data aceasta la singular) a fost definit ca fiind numai acel „tratat" prin care fuseseră reglementate comerţul şi statutul străinilor pe teritoriile otomane[100].

Evident, pentru termenul „capitulaţie" există şi o altă semnificaţie: înţelegere între două părţi beligerante prin care una acceptă să se predea celeilalte, deci este defavorizată prin încheierea sa[101]. Din această perspectivă, s-a avansat ideea – care a fost de altfel respinsă cu argumente pertinente[102] – că prin *Capitulaţii* trebuie să se înţeleagă acele acte diplomatice prin care sultanii otomani ar fi cedat în faţa presiunii exercitate de puterile occidentale şi ar fi renunţat la unele drepturi suverane.

Pentru secolele XV-XVII, perioadă în care îmi ancorez în principal cercetarea, ţin să concluzionez că termenii *'ahdnâme-i hümayûn* (specific cancelariei otomane) şi *Capitulaţie* (specific cancelariilor europene) au un punct comun. Ei acoperă ca semnificaţie înţelegerile de pace şi comerţ încheiate între Poarta otomană şi statele creştine, privite, ce-i drept, din unghiuri opuse şi fără să îmbrace forma diplomatică reclamată de dreptul internaţional modern.

'Ahdnâme – *între unilateral şi bilateral.* În literatura de specialitate s-au exprimat de regulă două opinii opuse în legătură cu natura juridică a *'ahdnâme*-lelor: a) acte unilaterale (*des traités unilateraux*[103], *unilateral declaration*[104], *lettres-patentes*[105], *unilateral charter of privileges*[106]); b) acte bilaterale (*traités bilatéraux, conventions synallagmatiques*[107]).

97. Sousa, *Capitulatory Regime*, p. 2, n. 5; *Dicţionar diplomatic*, p. 167; Anghel, *Drept consular*, p. 45, n. 68.
98. Panaitescu, „Route commerciale", p. 53.
99. Sertoğlu, *ROTA*, p. 164: „Kapitülâsyon"; Inalcık, „Imtiyâzât", p. 1217.
100. Pélissié du Rausas, *Capitulations*, I, p. 1, 28; Abi-Chahla, *Capitulations*, p. 123; Sousa, *Capitulatory Regime*, p. 3; Liebesny, „Privileges", p. 314; Ekrem, *Osmanlı Muahedeleri*, p. 402.
101. În italiană, *capitolare* – „a ceda", „a capitula"; *capitulazione* – „capitulare" (alături de „tratat", „acord", „convenţie") (*Dizionario italiano-romeno*, p. 106).
102. Sousa, *Capitulatory Regime*, pp. 1-3 şi n. 8; Tarazi, „Statut personnel", pp. 387-388; Shotwell, „The Straits", pp. 481-482; Hershlag, *Introduction*, p. 44; d'Avril, *Protection*, I, p. 536.
103. Pélissié du Rausas, *Capitulations*, I, p. 13.
104. Liebesny, „Privileges", pp. 319-320.
105. Testa, *Traités*, I, p. 6 (dar în opoziţie cu *Capitulaţiile*, considerate tratate); Belin, *Capitulations*, pp. 115-116.
106. Skilliter, *Harborne*, p. 89 (referindu-se la actul din 1580, acordat de Murad III Elisabetei I a Angliei).
107. Gavillot, *Capitulations*, pp. 7-9 (generalizarea avea la bază tratatul veneto-otoman din 1454 şi tratatele cu Franţa din 1535 şi 1740).

Printre cele mai evidente motive ale acestei divergențe de opinii putem număra: definirea unor acte de cancelarie emise în secolele XV-XVII prin prisma unor noțiuni moderne de drept internațional (cel mai des, în cazul juriștilor); generalizarea unui caz particular (reglementările dintre Franța și Imperiul otoman sau tratatele de comerț din secolul al XIX-lea) la nivelul global al relațiilor otomanilor cu statele creștine; ignorarea specificului cancelariei otomane. Să mai adăugăm – și nu în ultimul rând – definirea noțiunilor unilateral și bilateral după criterii diferite, chiar și în unele texte juridice moderne. Astfel, din punct de vedere diplomatic, prin *unilateral* se înțelege caracterul oricărei manifestări de voință exprimată, indiferent de formă, de către un singur stat[108]. În schimb, *bilateral* este un atribut ce se aplică unui acord internațional încheiat între două părți, prin care sunt stipulate drepturi și obligații reciproce pentru acestea[109]. Conform acestor definiții, *unilateral* este un atribut al formei, iar *bilateral* e un atribut al conținutului. În ce mă privește, țin să subliniez că *'ahdnâme*-lele din secolele XV-XVII prin care se reglementau condițiile păcii și regimul comerțului, negustorilor și prizonierilor dovedesc existența unor invariabile, dar și a unor variabile impuse de timpul istoric și spațiul geografic.

Al-Kalkashandî (m. 1418), o figură celebră pentru experiența câștigată în cancelaria Egiptului mameluc, distingea – după criteriul formei – două categorii de înțelegeri de pace:

a) „instrumente unilaterale" erau acele texte acordate direct de cancelaria unui suveran musulman, fără participarea părții creștine, ce trebuia să le accepte ca favoruri. Unele din aceste înțelegeri de pace conțineau și jurământul suveranului musulman, în cazul în care principele nemusulman primise textul diplomatic respectiv, jurase să-l respecte și îl returnase;
b) „instrumente bilaterale" erau înțelegerile de pace la elaborarea cărora participau ambele părți. În acest caz, „tratatele" luau forma de *instrumentum reciprocum*, jurămintele celor doi suverani sau ale reprezentanților lor (solii) fiind adăugate la textul propriu-zis, negociat anterior[110]. De altfel, în capitolele consacrate „armistițiului" (*muvâda'a*), termen tradus de Muhammad Hamidullah prin „armistițiu reciproc", al-Shaybânî și al-Sarakhsî vorbeau despre existența a „două părți contractante" ca despre ceva foarte normal[111].

Pentru *'ahdnâme*-lele cu privilegii comerciale acordate statelor occidentale în secolele XVI-XVII, caracterul de unilateral se poate aplica atât formei, cât și conținutului. Un important punct de referință pentru această afirmație a rămas James Porter. Încercând să caracterizeze documentele prin care era reglementat regimul comerțului și al negustorilor englezi în Imperiul otoman și considerând noțiunile de *Capitulație* și *tratat* antonime, acesta afirma: „Ele sunt numite *Capitulații*, și nu tratate, deoarece erau concesii pentru privilegii de comerț acordate numai de Poartă, iar din partea Marii Britanii nu exista nici o concesie reciprocă, ci numai o stipulație de prietenie"[112]. Suntem totuși în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea (mai precis, în anul 1771), când avea loc o restrângere a semnificațiilor conceptului de *Capitulație* la domeniul regimului comerțului și străinilor.

Nuanțări se impun cu predilecție pentru reglementările dintre otomani și statele din zona de frontieră. Având drept criteriu numai forma diplomatică (și am în vedere în primul

108. *Dicționar diplomatic*, p. 914.
109. *Dicționar diplomatic*, p. 142.
110. Wansborough, „Safe-Conduct", p. 25; Canard, „Un traité", pp. 203-205.
111. Shaybânî, *Kitâb as-Siyar*, III, pp. 305-334 („Despre condițiile puse armistițiului...").
112. Porter, *Observations*, p. 362.

rând variantele în limba turco-osmană şi traducerile ce respectă forma orginalului[113]), *'ahdnâme*-lele emise de cancelaria otomană în secolele XV-XVII pentru Ungaria, Polonia, Veneţia sau Imperiul habsburgic aveau un caracter în mod evident unilateral. Printr-o *'ahdnâme*, sultanul era cel care făcea cunoscut rezultatul negocierilor prin formula imperativă „să se ştie" (*ma'lum ola ki*)[114] şi ordona clauzele prin expresia „ilustrul semn porunceşte" (*nişan-ı şerif hükmü oldur ki*)[115]. De exemplu, în toate *'ahdnâme*-lele prin care au fost ratificate înţelegerile de pace cu Polonia, convenite în perioada mai sus amintită, înainte de înşirarea articolelor din „tratat" era introdus un avertisment. El suna aproape invaribil: „[Sultanul – n.m.] a dat această carte imperială de legământ şi a poruncit ca" (*işbu 'ahdnâme-i hümayûnu virdüm ve buyurdum ki*)[116]. Formulele citate mai sus se doreau să fie expresia unei manifestări de voinţă dintr-un singur sens, care imprimă unui act – după criteriile diplomaticii – caracterul de unilateral.

Variantele înţelegerilor de pace păstrate în limba italiană sau latină trădează o viziune occidentală opusă celei otomane. Astfel, tratatele veneto-otomane din prima jumătate a secolului al XV-lea pot fi numite fără reticenţe „înţelegeri bilaterale"[117]. Cazul înţelegerilor de pace şi comerţ otomano-polone este, la rându-i, relevant. Identificând *Capitulaţiile* cu „tratatele", aceste texte au fost numite şi structurate după criterii bilaterale. Astfel, *'ahdnâme*-lele emise de sultani pentru regii Poloniei erau numite în diferite traduceri: *Capitulatione tra sultan Selim Imperator de Turchi et Sigismondo Augusto Re di Polonia* (în 1568)[118] sau *Capitulations du Turc avec les Polonnois*[119]. De altfel, şi în textul osman al unor *'ahdnâme*-le (mai ales în *narratio*) se afirma că pacea era încheiată între cele două părţi. Astfel, în „tratatul" otomano-maghiar din 1483, Bayezid II vorbea de „pacea şi prietenia dintre noi şi regele Matiaş" (*Matyaş kıral ile bizim aramızda musalaha ve dostluk*)[120].

După conţinut, existenţa unor clauze structurate după principiul reciprocităţii a imprimat *'ahdnâme*-lelor acordate unor state din zona de frontieră (Veneţia, Ungaria, Polonia, Imperiul habsburgic, apoi Rusia) caracterul de bilateral. În istoriografia *Capitulaţiilor*, existenţa în *'ahdnâme*-lele emise de sultanii otomani a unor „privilegii condiţionate" sau a unor „drepturi reciproce"[121] a determinat definirea acestora ca „înţelegeri de pace

113. Există traduceri făcute în cancelariile europene care au transformat actul unilateral emis de cancelaria otomană, dându-i o formă bilaterală (Iorga, „Privilegiul", pp. 3-4).
114. În *'ahdnâme* din 1525 emisă de Süleyman Kanunî pentru regele Poloniei (AGAD, *AKW-Tureckie*, k. 66, t. 19, nr. 41).
115. În *'ahdnâme*-aua din 1482 emisă de Bayezid II pentru Veneţia (Gallotta, „Il trattato 1482", p. 226). De asemenea, în *'ahdnâme*-lele din 1503, 1513, 1517, 1521, 1540 (Gökbilgin, „Belgeler I", p. 121, şi „Belgeler II", pp. 42, 47, 50).
116. În *'ahdnâme* -lele din 1553, 1577, 1591, 1598 (AGAD, *AKW-Tureckie*, k. 69, t. 172, nr. 329; k. 71, t. 260, nr. 486; k. 71, t. 268, nr. 498; k. 71, t. 280, nr. 518).
117. *Bilateral agreements* (Ménage, „Capitulation", pp. 375-376).
118. *Hurmuzaki*, vol. VIII, doc. CXCI, p. 132 (pentru '*ahdnâme*-aua din 1568). O variantă în limba latină aflată în Biblioteca Czartoryski din Cracovia este intitulată: *Foedus inter Serenisimes Principes sultan Selimum Imperatorem Turcarum et Sigismundem Augustum Regem Poloniae ...* (Czartoryski, IV, 616, p. 115).
119. *Hurmuzaki*, supl. I, vol. I, doc. CCLXVI, p. 175; doc. CCCVI, p. 207 (scrisori ale lui Philipe de Harlay, comte de Césy, ambasador la Constantinopol, către regele Franţei, din 25 martie 1617, respectiv 30 aprilie 1623).
120. Copie în osmană în TKSMA, Istanbul, nr. 5861, microfilm la ANR, mf. Turcia, r. 4, c. 312; Maxim, *Ţările române şi Înalta Poartă*, pp. 93-94.
121. *Conditional privileges, reciprocal rights* (Liebesny, „Privileges", p. 311). Vezi şi Shotwell, „The Straits", p. 483.

bilaterale"[122] sau „păci reciproce"[123]. Mai multe amănunte vor fi oferite în capitolul consacrat regimului negustorilor străini în Imperiul otoman.

Structura diplomatică. Informații despre modul de redactare a unor înțelegeri de pace în Islam sunt de găsit în manualele de diplomatică și uneori chiar în lucrările de mai mare amploare consacrate dreptului islamic al popoarelor. Din prima categorie amintim manualul de diplomatică musulmană scris de al-Kalkashandî[124], cu siguranță cea mai completă și mai cunoscută lucrare de acest fel în lumea islamică, inclusiv în perioada otomană. Din a doua categorie, încă o dată vom face apel la opiniile hanefitului al-Shaybânî, scrise și comentate de al-Sarakhsî.

Textul unui „tratat-armistițiu" trebuia structurat într-o succesiune de formule și pasaje absolut necesare. Începutul era marcat de o formulă-clișeu, înglobând ideea „de promisiune" și totodată „de amenințare", dar mai presus de toate ideea de „contract" între două părți[125]: „Iată asupra căror (probleme) se încheie armistițiu între califul Cutare, împreună cu credincioșii (musulmanii) care sunt cu el, pe de o parte, și (principele) Cutare, împreună cu supușii regatului său ce sunt cu el, de cealaltă parte"[126]. Urmează datarea, absolut obligatorie, însoțită și de data de încetare a valabilității armistițiului (*muvâda'a*). Clauzele tratatului reprezentau, evident, partea cea mai importantă: „Apoi (documentul) trebuie să menționeze ceea ce cele două părți au nevoie să fixeze în scris"[127]. În sfârșit, formula finală care, indiferent de formă, trebuia să garanteze respectarea tratatului. Or, practica cutumiară cea mai răspândită era *jurământul*: „Și fiecare parte contractantă să invoce pentru cealaltă parte – referindu-se la îndeplinirea a tot ceea ce este în acest înscris – pactul și făgăduiala lui Dumnezeu, garanția lui Dumnezeu și a Trimisului Său (Muhammad) și garanția lui Isus Christos, fiul Mariei"[128]. Această formulă – se afirma – trebuia folosită în toate documentele de acest fel. O abordare separată a practicii jurământului, mai ales din perspectiva relațiilor Porții otomane cu principii tributari, va fi inclusă în partea a doua a lucrării.

Redactarea[129] unei *'ahdnâme*, care în practica cancelariei otomane se încadra în categoria documentelor *nișân-ı hümayûn*, chiar dacă se făcea într-un mod mai elaborat și mai ornat, era – conform diplomaticii osmane – asemănătoare, în linii esențiale, cu redactarea

122. V.L. Ménage aplica expresia *bilateral peace-settlements* acordurilor veneto-otomane din prima jumătate a secolului al XV-lea, începând cu 1419 și terminând cu 1454 (Ménage, „Capitulation", p. 375).

123. J.A. Gavillot aplica formula *paix réciproque* tratatului veneto-otoman din 1454 (Gavillot, *Capitulations*, pp. 16-17).

124. Manualul său de cancelarie pentru diplomatica musulmană, intitulat *Kitāb subh al-a'shā*, a fost terminat în anul 1415 și utilizat apoi și în cancelaria otomană (Wansborough, „Safe-Conduct," pp. 26, 31, n. 49; Zachariadou, *Trade and Crusade*, pp. 179-185).

125. *'Ahd*-urile încheiate de Muhammad cu nemusulmanii erau scurte și generale, fără detalii privind modalitățile de aplicare. Formula de început era invariabilă: *Bismillâh* – „în numele lui Allah" sau *bismillâhirrahmanirrahim* – „în numele lui Allah, Cel Îndurător, Cel Generos" (*Redhouse*, p. 184). Ea era urmată de numele părților contractante și ale reprezentanților lor, însoțite de titlurile acestora (M. Khadduri, „Hudna", în *EI-2*, III, p. 566).

126. Shaybânî, *Kitâb as-Siyar*, III, p. 306.

127. Shaybânî, *Kitâb as-Siyar*, III, p. 306.

128. Shaybânî, *Kitâb as-Siyar*, III, p. 307.

129. Până la mijlocul secolului al XVII-lea, sarcina redactării *'ahdnâme*-lelor revenea *nișancı*-ilor, care, de altfel, trasau și liniile esențiale ale relațiilor dintre Poartă și statele străine. *Nișancılık*-ul, ca instituție politico-diplomatică a statului otoman, fusese consfințit în *kanunnâme*-lele lui Mehmed II. Numele funcționarului vine de la una din sarcinile sale, trasarea semnăturii sultanale (în persană, *nișan*) în antetul actelor oficiale (Decei, *Imp. otoman*, p. 212; Mehmet, *Istoria turcilor*, p. 136). Despre cei ce redactau *'ahdnâme*-le există o lucrare atribuită lui Mehmed Halifa, intitulată „Sfaturi

şi emiterea unui *fermân*. Structura generală a unei *'ahdnâme* din a doua jumătate a secolului al XVI-lea şi din secolul al XVII-lea prin care se ratifica încheierea unei păci cu un stat străin cuprindea[130]:

- *invocatio* (*da'vet*), invocarea numele lui Allah;
- *tuğra* (în persană, *nişân*), semnătura sultanului plasată deasupra textului;
- *intitulatio* (*'unvân*), titlul integral al sultanului;
- *inscriptio* (*elkab*), funcţia, titlurile onorifice şi rangul persoanei căreia îi era adresată *'ahdnâme*-aua;
- *salutatio* (*duâ'*), o scurtă binecuvântare a persoanei care primea documentul;
- *narratio*, rezumatul cererii formulate de cealaltă parte;
- *dispositio* (*emr*, *hüküm*), acordul sultanului privind condiţiile păcii şi înşirarea clauzelor tratatului;
- *iuratio* (*yemin*), jurământul solemn al sultanului[131];
- *datatio* (*tarih*), data emiterii documentului;
- *locus*, locul emiterii actului.

Durata de valabilitate. Otomanii nu aveau în secolele XV-XVII ideea de perpetuitate a „tratatelor" după moartea sultanului, trăsătură specifică dreptului modern. După unii istorici şi jurişti, acesta era motivul esenţial care i-a făcut pe otomani să practice în relaţiile cu statele europene încheierea unor înţelegeri de pace cu caracter temporar[132]. Părerile altor specialişti sunt mai nuanţate. *'Ahdnâme*-lele a căror durată de valabilitate era limitată la viaţa sultanului emitent aveau într-adevăr la bază absenţa ideei de perpetuitate. În schimb, înţelegerile de pace încheiate pentru un anumit număr de ani, specificat în text, urmau prevederile dreptului islamic care interziceau încheierea unor acorduri permanente cu statele nemusulmane[133].

Ce informaţii ne oferă practica diplomatică? Muhammad a încheiat de mai multe ori „legăminte" cu necredincioşii pe o durată de timp determinată, culminând cu tratatul de pace de la Hudaybiyya, încheiat cu Mecca în anul 628, pe o durată de zece ani[134]. De-a lungul secolelor VIII-X, între Califatul arab şi Imperiul bizantin avem o întreagă serie de înţelegeri de pace, cele mai multe fiind încheiate pe o perioadă limitată de timp, indicată în text[135]. Pentru reglementarea relaţiilor dintre statele musulmane nord-africane şi o serie de state şi oraşe-state europene în secolele XI-XIV s-au încheiat „tratate de pace şi comerţ" în al căror text găsim, cel mai adesea, specificată şi durata de valabilitate a clauzelor

---

pentru monarhi şi suverani" şi publicată la sfârşitul ediţiei din 1976 a altei lucrări a acestui cronicar otoman, *Târih-i Gilmâni* [*Cronica robilor*], sadeleştiren-hazırlayan: Kâmil Su, Istanbul, 1976.

130. Fekete, *Diplomatik*, pp. XXIX-LV; Guboglu, *Paleografia*, pp. 56-67; Matuz, *Kanzleiwesen*, pp. 93-101; Schaendlinger, *Die Schreiben Süleymans*, pp. XIII-XXIX; V.L. Ménage, „On the Constituent Elements of Certain Sixteenth Century Ottoman Documents", *BSOAS*, XLVIII, 2, 1985, pp. 283-304.

131. În unele texte osmane din a doua jumătate a secolului al XV-lea şi de la începutul secolului al XVI-lea, în special în tratatele încheiate cu Veneţia, Ungaria, Polonia, jurământul era plasat înainte de clauzele *'ahdnâme*-lelor. De exemplu, în *'ahdnâme*-aua din 1482 dintre Veneţia şi Bayezid II (Gallotta, „Il trattato 1482", p. 225). Pentru structura tratatelor încheiate între Veneţia şi emirii anatolieni în secolele XIV-XV, vezi Zachariadou, *Trade and Crusade*, pp. 180-184.

132. Unul din principalii exponenţi ai acestei opinii este Pélissié du Rausas, *Capitulations*, I, pp. 23-24.

133. Unul dintre cei care îl combate pe Pélissié du Rausas, adoptând această soluţie, este Liebesny, „Privileges", p. 327.

134. „Târîkh at-Tabarî", în Bishai, „Peace Agreements", p. 57.

135. Vasiliev, *Byzance*, *passim*; Hamidullah, „Nouveaux documents", p. 288; Armanazi, *Islam*, pp. 127-134.

negociate şi ratificate. Limita superioară urca până la 30 de ani. Astfel, în tratatul dintre Pisa şi almohadul al-Mansur (1184-1199) din 15 noiembrie 1186 se preciza: *La pace infino al termine di venticinque anni della data del presente*[136]. Tratatul din 1229 dintre Pisa şi emirul Tunisului era încheiat pe o durată de 30 de ani: *Et termine pacis est triginte annorum*[137]. Pentru 15 ani urma să fie valabil „tratatul de pace şi comerţ" dintre Tunis şi Franţa (Sicilia şi Navara) din 21 noiembrie 1270 şi numai pentru zece ani privilegiile comerciale acordate pisanilor în 1313 (în Tunis)[138] şi 1358 (în Maroc).

Bineînţeles, practica lui Muhammad de a încheia „legăminte" (*'ahd*) pe o durată precizată în text[139] a devenit sursa juridică originară pentru jurisconsulţii musulmani. Totodată aceştia au luat în seamă practicile cutumiare din timpul califilor umayyazi şi abbasizi. Majoritatea jurisconsulţilor musulmani (inclusiv hanefiţi) au afirmat că durata de valabilitate a unui „armistiţiu" (*hüdne*, *muvâda'a*) trebuia să fie limitată şi specificată în textul înţelegerii. Pornind de la premisa că „interzicerea războiului sfânt" nu se putea produce decât pe o durată determinată, în lucrările de drept islamic s-a teoretizat regula potrivit căreia „începutul şi sfârşitul acestei perioade trebuie să fie precizate". După hanefiţii al-Shaybânî şi al-Sarakhsî, formula următoare trebuia neapărat să figureze în textele armistiţiilor încheiate cu principii nemusulmani: „...ei au încheiat armistiţiul pentru atâţia şi atâţia ani, începând cu o anumită lună a unui anumit an şi sfârşind în cutare lună a cutărui an"[140].

În textele juridice clasice s-a discutat despre durata de valabilitate a unei înţelegeri de pace încheiată de un principe nemusulman. Al-Kalkashandî, care cunoştea nu numai teoria, ci şi practica stabilirii unor relaţii diplomatice din Egiptul mameluc, afirma – pe linia şcolii hanefite – că, în funcţie de raportul de forţe, un armistiţiu cu un stat nemusulman era valid:

a) până la patru luni (cu posibilitatea extinderii la un an), când musulmanii aveau superioritate militară. Acest tip de armistiţiu putea fi încheiat când se urmărea definitivarea pe cale paşnică a raporturilor dintre musulmani şi infideli[141]. Argumentul juridico-religios invocat era Coran IX/2: „Să călătoriţi patru luni prin ţară şi să ştiţi că nu-l puteţi slăbi pe Allah...". Cred că nu greşesc dacă dacă încadrez aici „sorocul" de „trei luni" oferit lui Petru Aron de către Mehmed II, la 5 octombrie 1455, pentru încheierea păcii cu Moldova[142];
b) până la zece ani (cu posibilitatea de a reînnoi şi a prelungi durata cu încă zece ani), când musulmanii erau în stare de inferioritate şi slăbiciune[143]. Sursa juridică originară invocată cel mai des de juriştii musulmani în acest caz era tratatul de la Hudaybiyya, amintit deja mai sus: „Ambele părţi – se spunea în acest armistiţiu din anul 628 – să se abţină de la toate ostilităţile una împotriva celeilalte timp de zece ani"[144]. Shafi'iţii şi shi'iţii erau de acord şi cu posibilitatea ca durata de valabilitate să nu fie precizată. Puneau însă o condiţie: în textul *'ahd*-ului trebuia înscris dreptul suveranului musulman de a abroga în mod unilateral pacea[145].

136. Mas Latrie, *Traités*, pp. 28-30.
137. Mas Latrie, *Traités*, p. 32 (data tratatului este nesigură, avansându-se şi anul 1234).
138. Mas Latrie, *Traités*, pp. 49-54.
139. Dar el a încheiat şi *'ahd*-uri care nu aveau o durată limită de valabilitate, mai ales cu Scripturarii (Khadduri, „Hudna", p. 566).
140. Shaybânî, *Kitâb as-Siyar*, III, pp. 236-252.
141. Morabia, *Ğihad*, pp. 319-320; Peters, *Islam*, p. 33.
142. Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. I, p. 1.
143. *Cf.* Wansborough, „Safe-Conduct", pp. 26, 31; Zachariadou, *Trade and Crusade*, pp. 179-185.
144. „Târîkh at-Tabarî", *apud* Bishai, „Peace Agreements", p. 57.
145. Peters, *Islam*, pp. 29-30.

În practica diplomatică otomană, *'ahdnâme*-lele care consfinţeau încheierea unor păci cu statele creştine erau valabile pe o durată limitată de timp: fie la un anumit număr de ani, specificat în text, fie pe timpul vieţii celor doi suverani. De-a lungul secolelor XV-XVII, multe „tratate" ale Imperiului otoman cu marile puteri creştine din zona de frontieră (precum Ungaria, Polonia şi Imperiul habsburgic), cu care avea periodic conflicte de mai scurtă sau mai lungă durată, erau încheiate pe un număr stabilit de ani. Caracterul de armistiţiu era în acest fel scos în evidenţă fără echivoc.

De exemplu, „tratatele" cu Ungaria, începând cu cel din 1421 şi încheind cu cel din 1519, au fost încheiate pe o durată cuprinsă între un an şi zece ani: 1421 – cinci ani; 1428 – trei ani; 1444 – zece ani; 1449 – şapte ani; 1451 – trei ani; 1483 – cinci ani; 1488 – trei ani; 1495 – trei ani; 1498 – trei ani; 1503 – şapte ani; 1510 – trei ani; 1513 – trei ani; 1516 – un an; 1517 – un an; 1519 – un an[146]. Primele înţelegeri de pace dintre Polonia şi Imperiul otoman[147], respectiv tratatele încheiate între anii 1489 şi 1528, aveau durata de valabilitate cuprinsă între doi şi cinci ani: doi ani (*ad annos duos*) se specifica în tratatul din 1489; pentru trei ani erau încheiate tratatele din 1494 (*ad decursum trium annorum fecimus*), 1519 şi 1525 (*üç yıla sulhı kabul idüb*); în sfârşit, pentru cinci ani erau valide tratatele din 1502 (*e deba durar in fino cinque anni futuri*) şi 1528 (*per anni cinque hovero*).

Dacă durata de valabilitate pentru majoritatea înţelegerilor de pace amintite mai sus, încheiate deci în secolul al XV-lea şi în prima jumătate a secolului al XVI-lea de otomani cu Ungaria şi Polonia, nu depăşea cinci ani, seria *'ahdnâme*-lelor cu Imperiul habsburgic din a doua jumătate a secolului al XVI-lea marchează un prim salt cantitativ şi calitativ, exprimat într-un număr mai mare de ani, respectiv într-o uniformitate dezarmantă. Deci, de la 1547 până la 1591, în toate textele „tratatelor" otomano-austriece[148] era specificată aceeaşi durată de valabilitate: opt ani. Pasul următor s-a făcut odată cu pacea de la Zsitvatorok (1606), prin care începea seria „tratatelor" cu Imperiul habsburgic din secolului al XVII-lea, tratate a căror durată de valabilitate creşte la 20-25 de ani: 1606 – 20 de ani; 1627 – 25 de ani; 1642 – 20 de ani; 1664 – 20 de ani[149]; 1699 – 25 de ani. Şi lista poate continua cu tratatele de pace din prima jumătate a secolului al XVIII-lea: 1718 – 24 de ani[150]; 1739 – 27 de ani[151]. O durată scurtă de valabilitate, ce reflectă starea de conflict deschis, au avut-o armistiţiile încheiate între Imperiul otoman şi Spania în a doua jumătate

146. Am folosit, acolo unde a fost posibil, datele înscrise în actele originale sau cópii. Vezi şi Noradounghian, *Actes*, I, pp. 396-397.

147. Am folosit datele înscrise în actele originale aflate la AGAD, Varşovia. Vezi şi Noradounghian, *Actes* I, p. 398-400.

148. Şi în acest caz, am folosit, acolo unde a fost posibil, datele înscrise în actele originale sau cópii. Vezi şi Noradounghian, *Actes*, I, p. 385-389.

149. Articolul X (*onuncu madde*) al tratatului de pace de la Vasvár, încheiat în 1075/1664, preciza: „Pentru ca raiaua şi sărăcimea să trăiască în linişte, această sfântă pace să fie păstrată, cu începere de la această dată, timp de douăzeci de ani" („Silahdar Tarihi", în *Cronici turceşti*, II, p. 329).

150. În articolul XX, ultimul din tratatul de la Passarowitz din 10/21 iunie 1718, se prevedea şi durata de valabilitate a acestuia: „Armistiţiul de faţă să dureze şi să se prelungească... până la 24 de ani..." (varianta în limba latină, în Sturdza, Petrescu, *Acte şi documente*, I, pp. 39-40; traducere în românește în *Relaţiile internaţionale*, p. 211).

151. O formulă aproape similară a fost folosită în tratatul de la Belgrad din 7/18 septembrie 1739: „Art. XXIII. Armistiţiul de faţă să dureze şi să se prelungească... până la 27 de ani şi următorii din ziua când a fost iscălit" (*Duret armistitium hocce et extendatur favente Deo ad viginti septem annos et continuo sequentes a die, qua ejustem subscriptio facta fuerit*), în varianta în limba latină (în Sturdza, Petrescu, *Acte şi documente*, I, pp. 57-58; traducere în românește, în *Relaţiile internaţionale*, p. 226).

a secolului al XVI-lea. Ele au fost încheiate pe o durată cuprinsă între câteva luni şi trei ani: „pacea" din 21 martie 1580 urma să fie valabilă doar zece luni (până în ianuarie 1581); pentru un an se negociase armistiţiul din 7 februarie 1578; pentru trei ani au fost încheiate tratatele de pace din 1581, 1584 şi 1587[152].

Pe de altă parte, cancelaria otomană a emis în secolele XV-XVII un tip de *'ahdnâme* în care nu era specificat un anumit număr de ani pentru valabilitate. Printre statele care au beneficiat de acest fel de *'ahdnâme* s-au numărat, în primul rând, statele nemusulmane din sud-estul Europei ce au intrat în relaţii de protecţie tributară cu statul otoman în secolele XV-XVI, dar şi mari puteri europene ale căror interese comerciale precumpăneau în relaţiile cu Imperiul otoman (Veneţia, iar din a doua jumătate a secolului al XVI-lea, Polonia, Franţa, Anglia şi Olanda). Durata acestor „tratate" era totuşi limitată, printr-o dublă condiţionare, formulată mai mult sau mai puţin explicit în textul *'ahdnâme*-lelor. Din practica diplomatică a secolelor XV-XVII rezultă că înţelegerile de pace urmau să-şi piardă valabilitatea în caz de deces al unuia dintre parteneri (sultanul sau principele creştin). Justificarea constă în caracterul personal al actelor emise de suveranii medievali, ele purtând ca însemn, în cazul otoman, *tuğra*-ua sultanului emitent, care se confunda cu însuşi statul. În consecinţă, jurământul unui sultan de a respecta un „legământ" nu îi obliga decât pe el şi pe supuşii săi, urmaşul său neaflându-se în situaţia delicată de a rupe vreun tratat de pace dacă dorea război, întrucât acest act îşi pierduse valabilitatea odată cu moartea predecesorului.

Pentru cazul statelor tributare din Balcani, categorie în care intrau Bizanţul, ţaratele bulgare, Serbia, dar şi Valahia şi Moldova, izvoarele narative şi mai puţin documentele oficiale din secolul al XV-lea ne oferă câteva argumente[153]. Astfel, şi principii creştini, şi sultanii otomani sunt înfăţişaţi ca fiind conştienţi de provizoratul înţelegerilor de pace, provizorat impus de caracterul personal al acestora. Astfel, Manuel II îl asigura pe Mehmed I, după încheierea tratatului din 1416, că poate „să domnească fără nici o teamă şi nesupărat de nimeni *până la capătul vieţii tale* – consemnează Ducas – dacă tratatele noastre încheiate cu jurământ rămân păzite" (subl.m.)[154]. Iar „jurământul" şi „pacea" făcute de „ghiaurii" din Ţara Românească (Mircea cel Bătrân şi Mihail I, asociat la domnie) cu sultanul Mehmed I erau valabile – după Şükrüllah – doar „*în tot timpul vieţii sultanului*" (subl.m.)[155]. În 1451, Mehmed II jura solilor bizantini „că se leagă şi rămâne *până la capătul vieţii lui* [şi nu mult – n.m.] în pace şi bună înţelegere cu Constantinopolea" (subl.m.)[156]. Totodată, dacă citim cu atenţie *'ahdnâme*-aua acordată lui Ştefan cel Mare în 1480-1481, observăm că Mehmed II promitea protecţie numai în numele lui („Nici avutul său şi nici ţara sa nu vor fi atacate *de mine*"), neangajând nici un alt urmaş în a respecta acest tratat („bunăvoinţa împărătească" era numai „a mea" – a sultanului Mehmed II)[157]. De altfel, *ben dahi* („şi eu") sau *benden dahi* („şi din partea mea") erau formulările standard folosite de către sultani în textele *'ahdnâme*-lelor acordate în secolele XV-XVII unor mari puteri europene. Alături de ele, notăm sufixul de apartenenţă la persoana I (singular

152. Braudel, *Mediterana*, VI, pp. 21, 30, 34, 36.
153. V. Panaite, „Câteva observaţii privind reglemetările de pace româno-otomane în secolul XV", *RIU*, III/1, Iaşi, 1988, pp. 469-492.
154. Ducas, *Istoria*, XXII/5, p. 158.
155. Şükrüllah, „Behcet üt-tevârih", în *Cronici turceşti*, I, p. 32.
156. Ducas, *Istoria*, XXXIII/12, p. 288. Vezi şi Chalcocondil, *Expuneri istorice*, p. 219; Sphrantzes, *Memorii*, XXX/4, p. 77; Melissenos, *Cronica*, p. 355.
157. Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 5, p. 6.

sau plural), *im – imiz*, care indica la fel de clar angajamentul personal al sultanului. Un exemplu: „Această pace şi această înţelegere să fie ferme şi durabile, iar această prietenie şi această împăcare să fie veşnice şi stabile – preciza Ahmed I, în *'ahdnâme*-aua acordată regelui Poloniei, în 1607 – *în timpul stăpânirii mele... şi în timpul califatului meu...*" (subl.m.)[158].

Condiţionarea respectării legământului de către cealaltă parte – cu argument în Coran IX/7 („Şi, pe cât vă rămân ei credincioşi, rămâneţi-le şi voi credincioşi") – a devenit de asemenea un laitmotiv în practica diplomatică musulmană, inclusiv otomană. Să reamintim aici că Mehmed II, afirmând reînnoirea *'ahd*-ului, invoca acest verset în încheierea *'ahdnâme*-lei acordate lui Ştefan cel Mare în 1480-1481[159]. Sultanii se obligau prin jurământ să nu încalce clauzele tratatului, „atât timp cât" (*madam ki*) principele creştin nu le va fi violat primul. Astfel, practic, perioada de valabilitate a „tratatului" îşi pierdea orice determinare în timp, fiind legată numai de comportamentul celeilalte părţi. Formula, puţin variabilă, era inclusă în textul *'ahdnâme*-lelor şi suna în conţinut la fel cu versetul IX/7 din Coran. Iată câteva exemple. *'Ahdnâme*-aua acordată Veneţiei de Süleyman Kanunî pe 17 *muharrem* 928/17 decembrie 1521 se încheia, aidoma celor din 1513 şi 1517, cu următoarea formulă: „Acceptând prietenia cu ei conform acestui legământ (*'ahd*) pomenit mai sus, jur cu jurăminte puternice ca... atât timp cât ei respectă legământul şi prietenia şi nu vor face nimic contra legământului, şi din partea mea să nu se facă nimic împotriva legământului. Aşa să se ştie"[160].

Această formulă o regăsim în textele *'ahdnâme*-lelor prin care erau ratificate de către sultani păcile din 1540[161] şi 1595[162], dar totodată, într-o formă mai dezvoltată, şi în *'ahdnâme*-lele emise de cancelaria otomană pentru Franţa[163], Anglia[164] şi Olanda[165] în a doua jumătate a

158. Feridun, *Münşe'at*, II, p. 417.

159. Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 5, p. 6.

160. *Mâdam ki anlar 'ahdı ve dostluğu ri'âyet idüb 'ahde muhalif nesne sadır olmıya benden dâhi hilâf-ı 'ahd nesne vâki' olmıya.* (Gökbilgin, „Belgeler II", p. 46) Pentru *'ahdnâme*-aua din 919/1513, vezi Gökbilgin, „Belgeler II", p. 50; pentru *'ahdnâme*-aua din 923/1517, vezi Gökbilgin, „Belgeler II", pp. 53-54).

161. Gökbilgin, „Belgeler I", p. 128.

162. Belin, „Relations diplomatiques", pp. 407-408.

163. „Atât timp cât împăratul Franţei va rămâne în credinţă şi prietenie... urmând legământul pomenit mai sus, eu, de asemenea, acceptând prietenia, fac legământ şi jur că... din această parte nu se va face nimic împotriva legământului şi înţelegerii şi contra acordului şi alianţei, [iar] conţinutul acestei cărţi imperiale de legământ va fi respectat. Aşa să se ştie" (*Zikr olunan 'ahd üzere mumaileyh Françe padişahı mâdâm ki südde-i sa'âdet penâhimize sadâkat ve ihlasda sâbit-kadem ü râsih-dem ola ben dahi dostluğu kabul idüb 'ahd ve yemin iderim ki... bu tarafdan hilâf-ı 'ahd ü-misak ve mugayir-i 'akd ü-ittifak iş olmıyub daima işbu 'ahdnâme-i hümayûn makrunumun mezmun-ı şerifiyle 'amel oluna. Şöyle bileler*) – din *'ahdname*-aua acordată, în 1604, de Ahmed I regelui Franţei, Henric IV (Feridun, *Münşe'at*, II, p. 404).

164. În *'ahdnâme*-lele acordate Angliei, începând cu 1580, formula suferă foarte puţine modificări: „Atât timp cât ei vor rămâne în credinţă şi prietenie, urmând acest legământ menţionat mai sus, din această parte, de asemenea, condiţiile legământului şi iertării vor fi ţinute în respect şi îndeplinite ca mai înainte (şi) niciodată nu se va permite să se facă în vreun fel contra" (*Işbu zikr olunan 'ahd üzere mâdâm ki sadâkat ve ihlâsda sâbit-kadem ü râsih kadem olalar bu canibden dâhi şerâyt 'ahd ü-âmân kemâkân mer 'i ve muhterem tutılub aslâ bir vecihle hilafına cevaz gösterilmiye*) – din *'ahdnâme*-aua acordată de Mehmed III reginei Elisabeta I a Angliei, în 1601 (Feridun, *Münşe'at*, II, p. 385). Pentru *'ahdnâme*-aua acordată de Murad III în 1580, vezi Skilliter, *Harborne*, p. 236.

165. „Atât timp cât ei vor rămânc în credinţă şi prietenic (*sadâkat ve ihlasda*)... urmând acest legământ pomenit mai sus (*'ahd üzere*), şi eu (*ben dâhi*) accept prietenia [şi] fac legământ şi jur că (*'ahd ve*

secolului al XVI-lea şi în secolul al XVII-lea. De asemenea, în *'ahdnâme*-lele acordate Poloniei după 1533[166], durata de valabilitate nu mai era indicată printr-un anumit număr de ani. Se folosea, în schimb, formula consacrată deja de tratatele cu Veneţia: „...dacă din partea sus-numitului rege şi a demnitarilor săi şi a altora nu se iveşte nici o purtare care să cauzeze încălcarea pactului şi înţelegerii (*akd-ı 'ahd ü peyman*) – se preciza în încheierea *'ahdnâme*-lei acordate de Ahmed I lui Sigismund III Vasa, în 1607 – ...atunci şi din partea Majestăţii mele imperiale fac jurământ... să nu fie încălcat acest tratat (*bu muahede*)..."[167].

Să notăm însă şi cazul principatelor tributare, ce ne interesează în mod deosebit. În *'ahdnâme*-aua acordată lui Ştefan cel Mare în 1480-1481, sultanul stabilea într-o manieră imprecisă durata de valabilitate: „...atât timp cât din partea lui se vor vedea fapte drepte, el se va bucura din partea mea de aceeaşi bunăvoinţă împărătească a mea (*şâhânemle*) şi va fi ocrotit cu aceeaşi mărinimie împărătească a mea (*husrevânemle*)"[168]. Printr-o formulă identică se angaja Ahmed I în iulie 1614 în *'ahdnâme*-aua de confirmare a domniei principelui Gabriel Bethlen:

> Atâta vreme cât actualul stăpânitor al Transilvaniei, Bethlen Gabriel, şi stăpânitorii care vor veni după el, precum şi ceilalţi bei şi notabili şi populaţia celor „trei naţii" şi supuşii ţării Transilvaniei, cu toţii, respectând aceste legăminte şi condiţii (*bu uhûd ve şurût ri'âyet idüb*), nu se vor abate de la devotamentul adevărat cuprins în cartea de legământ împărătesc, atunci şi eu fac legământ şi pact şi jur pe credinţa temeinică că... şi eu voi ţine constante acest legământ şi această favoare şi nu voi acţiona potrivnic (*ben dâhi bu 'ahd ve amânı mukarrer tutub hilâfına zâhib olmıyım*)[169].

Când au început otomanii să practice încheierea unor tratate perpetue cu principii nemusulmani? Iată o întrebare la care specialiştii au răspuns în mod diferit. D.D. Deltcheff plasa acest moment în secolul al XVI-lea, odată cu înlocuirea suveranităţii personale cu suveranitatea teritorială. Motiv pentru care tratatele au ajuns să-i angajeze în egală măsură nu numai pe emitenţi, ci şi pe urmaşii acestora[170]. Respingând opinia juristului bulgar, în replică mă întreb dacă un asemenea proces a avut loc şi în Imperiul otoman? Răspunsul nu poate fi decât negativ. Alţi istorici şi jurişti, în special dintre cei care au studiat regimul *Capitulaţiilor* în Imperiul otoman, au invocat *'ahdnâme*-aua acordată Franţei la 28 mai 1740 ca punct de cotitură în privinţa duratei de valabilitate a tratatelor încheiate de Poartă cu statele creştine. Într-adevăr, în articolul 85 (după numărătoarea din textul francez) al acestei *Capitulaţii*, Mahmud I se angaja să respecte „legământul" – evident, atât timp cât şi Ludovic XV va da dovadă „de sincérité et de bonne amitié" – nu numai în numele său, ci şi în numele urmaşilor săi: „Je m'engage sous notre auguste serment le plus sacré et le

---

yemin iderim ki)... de asemenea, din această parte nu se va face nimic împotriva legământului şi înţelegerii şi contra acordului şi alianţei (*bu tarafdan dâhi hilâf-ı 'ahd ü-misak ve mugayir-i 'ahd ü-ittifak iş olunmıyub*), [iar] conţinutul acestei cărţi imperiale de legământ va fi respectat (*işbu 'ahdnâme-i hümayûn makrunumun mezmun-ı şerifiyle 'amel oluna*). Aşa să se ştie" (*Şöyle bileler*) – din *'ahdname*-aua acordată, în 1612, de Ahmed I Olandei (Groot, *OEDR*, p. 246).

166. Mai precis, odată cu tratatul din 18-26 ianuarie 1533 (*evâhır-ı cemazı ül-âhır* 939).
167. Feridun, *Münşe'at*, II, pp. 416-417.
168. Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 5, p. 6.
169. Gemil, *Documente turceşti*, I, doc. 61, pp. 164-165.
170. Deltcheff, *Capitulations*, pp. 18-19.

plus inviolables, soit pour notre sacrée personne impériale, *soit pou nos augustes successeseurs*" (subl.m.)[171].

Era, într-adevăr, o clauză care marca formal valabilitatea clauzelor *'ahdnâme*-lei şi după moartea celor doi suverani[172]. O astfel de stipulaţie – în care erau invocaţi şi urmaşii sultanului la tron – nu găsim însă în nici o altă *'ahdnâme* („tratat" de pace şi comerţ) din secolul al XVIII-lea[173], contemporană deci cu *Capitulaţia* din 1740, şi cu atât mai puţin în tratatele de pace încheiate de-a lungul secolelor XV-XVII, perioadă de care mă ocup aici în mod sepcial[174]. În schimb, în tratatele de pace încheiate cu Imperiul habsburgic şi Rusia în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, apare ideea de perpetuitate a tratatelor încă din prima parte a textelor negociate, dispărând totodată orice referire la durata de valabilitate indicată prin numărul de ani. Astfel, tratatul de pace ruso-otoman de la Küçük-Kaynarca (10 iulie 1774) se dorea a fi concretizarea diplomatică a unei „păci perpetue" între Imperiul otoman şi Rusia[175]. Tratatele de pace din ultimul deceniu al secolului al XVIII-lea au fost încheiate în acelaşi spirit. Tratatul austro-otoman de la Şiştov (4 august 1791) era definit din start „actualul tratat definitiv de pace", iar cele două părţi se angajau încă din primul articol la „o pace continuă şi universală"[176]. Pentru ca în tratatul ruso-otoman de la Iaşi (9 ianuarie 1792) angajamentul reciproc să se fixeze asupra „unei păci solide şi perpetue... pe uscat şi pe mare"[177].

Reînnoirea 'ahdnâme-*lelor.* Conform *şeri'at*-ului, una din situaţiile în care *amân*-ul şi *'ahd*-ul îşi pierdeau valabilitatea era legată de expirarea duratei acestora acordată de suveranul musulman[178]. Din practica otomană, rezultă că *'ahdnâme*-lele urmau să-şi piardă valabilitatea fie la terminarea numărului de ani specificat în text, fie în momentul în care deceda unul dintre parteneri (sultanul sau principele creştin). În aceste condiţii, reînnoirea înţelegerilor de pace era o necesitate din punct de vedere juridic şi diplomatic, bineînţeles, dacă interesele celor două părţi se dovedeau a fi în concordanţă. Raporturile reale de forţe au impus adeseori o prelungire a „coexistenţei paşnice", în condiţiile în care interesele comunităţii şi statului islamic o cereau sau măcar nu erau afectate[179]. De asemenea, reînnoirea unui tratat de pace şi comerţ la schimbarea suveranilor era condiţionată de aceleaşi interese. Textele juridice au consacrat, la rându-le, această practică[180].

171. Testa, *Traités*, I, p. 210.
172. Acesta era primul şi ultimul caz care se poate consemna până în secolul al XIX-lea, când în textul unei *'ahdnâme* se lua un angajament şi în numele urmaşilor sultanului emitent (Pélissié du Rausas. *Capitulations*, I, pp. 23-24, 78).
173. Cu Imperiul habsburgic, din 1718, 1739; Regatul celor două Sicilii (1740); Suedia (1737); Prusia (1761); Spania (1782); Rusia (1783).
174. Şi totuşi, atributul „perpetuu" era aplicat unor păci încheiate între creştini şi unii principi musulmani încă din secolul al XV-lea. Astfel, într-un tratat dintre Veneţia şi un emir turcoman (Uzun-Hasan) din 1471 se afirma: *Per suo sagramento ha promesso... de perserverar perpetuamente cum noi in amicicia coniunction et union...* (N. Iorga, „Veneţia în Marea Neagră", în Iorga, *Studii*, p. 236, n. 54).
175. Sturdza, Petrescu, *Acte şi documente*, I, p. 125 (*Traité de paix perpétuelle et d'amitié*); p. 137 (*paix pérpetulle*). În tratatul de comerţ din 1783, era numită „pace eternă" (Sturdza, Petrescu, *Acte şi documente*, I, p. 165).
176. Sturdza, Petrescu, *Acte şi documente*, I, p. 73.
177. Sturdza, Petrescu, *Acte şi documente*, I, pp. 220, 225 (*Le présent traité de paix perpétuelle*).
178. Peters, *Islam*, p. 31; Morabia, *Ğihad*, p. 321.
179. Pentru reînnoirea armistiţiilor dintre califii arabi şi împăraţii bizantini, vezi M. Hamidullah, „Nouveaux documents sur les rapports de l'Europe avec l'Orient musulman au Moyen Âge", *Arabica*, VII, 3, 1960, pp. 281-298.
180. Peters, *Islam*, p. 35.

Reînnoirea tratatelor la urcarea pe tron a unui nou suveran nu era o practică specifică statului otoman, ci, aşa cum rezultă din analiza evoluţiei relaţiilor internaţionale din sud-estul şi centrul Europei, o cutumă medievală. N.H. Biegman constata acest lucru în contactele Dubrovnikului cu Ungaria, Serbia sau Bosnia[181]. Se poate releva aceeaşi practică în relaţiile Moldovei cu Polonia sau ale Ţării Româneşti cu Braşovul în secolul al XV-lea, când erau reînnoite tratatele (privilegii comerciale) între cele două părţi la apariţia unor noi suverani[182]. De altfel, şi Ducas consemna această practică, de asemenea, ca o cutumă a dreptului ginţilor, nu ca una specific otomană sau bizantină. În 1421, la moartea sultanului Mehmed I, erau trimişi soli în principatul de Karaman şi în Bizanţ pentru a anunţa „urcarea pe tron a lui Murad, reînnoind şi legăturile de pace, *după cum e obiceiul la sultanii şi domnii cei noi*" (subl.m.)[183]. Dacă trecem în revistă seriile de înţelegeri de pace încheiate de Poartă cu statele creştine de-a lungul secolelor XV-XVII, vom observa că principiul reînnoirii „tratatelor" la schimbarea suveranilor a fost în general respectat, în condiţiile în care interesele otomane nu erau afectate de această acţiune diplomatică.

Reînnoirea tratatelor fiind deci o cutumă a dreptului medieval al ginţilor, îi vedem atât pe sultanii otomani, cât şi pe principii creştini preocupaţi de a o respecta la urcarea pe tron. Să analizăm, mai întâi, relaţiile dintre otomani şi câteva state din sud-estul Europei, care au fost tributare Porţii pentru o perioadă mai lungă sau mai scurtă de timp. Pentru relaţiile otomano-bizantine, informaţiile oferite de cronicarii greci din secolul al XV-lea sunt deosebit de bogate. Teoretic, ar trebui să ne aşteptăm ca la fiecare schimbare de padişahi sau bazilei (luând ca punct de plecare acceptarea plăţii tributului în 1372, în vremea lui Murad I) să consemnăm câte o reînnoire a tratatelor. Într-adevăr, cronicarii bizantini reţin încheierea unor reglementări de pace la toate schimbările de sultani ce au avut loc după 1372: în 1389 (cu Bayezid I), în 1413 (cu Mehmed I), în 1421 (cu Murad II) şi în 1451 (cu Mehmed II)[184]. Dacă avem în obiectiv apariţia unor noi bazilei pe tronul din Constantinopol, observăm respectarea, în mare parte, a aceleiaşi reguli, chiar dacă reînnoirea înţelegerilor de pace era dictată de motive reale diferite (ajutor pentru obţinerea tronului, inferioritate politico-militară etc.). Deci cronicarii bizantini – şi Ducas este unul dintre cei mai scrupuloşi în această privinţă – consemnează încheierea unor tratate în 1376 (uzurparea lui Ioan V de către Andronic IV), 1379 (reluarea puterii de către Ioan V), 1390 (uzurparea lui Ioan V de către Ioan VII), 1391 (urcarea pe tron a lui Manuel II), 1425 (Ioan VIII, rămas singur împărat) şi 1449 (urcarea pe tron a lui Constantin XI Dragases).

Principiul reînnoirii legămintelor a stat la baza încheierii unor acorduri noi la schimbarea sultanilor sau la urcarea pe tron a unor noi voievozi munteni şi moldoveni până la mijlocul secolului al XVI-lea şi a unor principi transilvăneni, între 1541 şi 1699. Argumentaţia invocată anterior de istorici şi jurişti poate fi completată cu succesiunea de informaţii oferite de cronicarii bizantini pentru istoria relaţiilor dintre otomani şi Ţara Românească, care dovedesc încheierea unui noi reglementări de „pace" (*eirēnē*) la schimbarea „contractanţilor". Astfel, solii voievozilor munteni erau primiţi la curtea sultanală cu ocazia celor trei întronări oficiale din prima jumătate a secolului al XV-lea: în 1413

181. Biegman, *Ragusa*, p. 16, n. 38.
182. Tocilescu, *534 documente*, *passim*; Bogdan, *Braşov. Documente*, *passim*.
183. Ducas, *Istoria*, XXIII/3, p. 170.
184. Ducas, *Istoria*, XIII/1, p. 74; XX/1, p. 132; XXIII/3, p. 170; Chalcocondil, *Expuneri istorice*, pp. 54, 137, 139.

(de către Mehmed I)[185], în 1421 (de Murad II)[186] şi în 1451 (de către Mehmed II)[187]. Cronicarii bizantini reţin însă reînnoirea păcii nu numai la schimbarea sultanilor, ci şi la urcarea pe tronul Valahiei a unor noi voievozi. În acest sens, Ducas consemna că Dan II „a trimis soli la Murat ca să-l împace" imediat după luarea domniei („de cum a devenit domn")[188], deşi este greu de precizat la ce moment se referă cronicarul, în contextul luptelor pentru tron duse cu Radu II Praznaglava. Călătoria lui Vlad Dracul la Brusa şi închinarea sa faţă de sultan este înfăţişată ca având loc la puţin timp după ce „a obţinut domnia"(1436)[189]. Critobul din Imbros consemna legămintele dintre Vlad Ţepeş şi Mehmed II imediat după ce sultanul „i-a încredinţat domnia geţilor"[190], fără a fi destul de clar dacă este vorba de prima (1448) sau a doua urcare pe tron (1456). Iar „jurământul de credinţă" luat lui Radu cel Frumos este asociat cu ridicarea lui ca „domn şi conducător al geţilor"[191]. Deşi nu putem preciza cu certitudine când au fost încheiate şi dacă toate aceste reglementări de pace sunt reale, merită subliniat că aceşti cronicari nu au reţinut întâmplător reînnoirea păcii la schimbarea sultanilor şi a voievozilor munteni, ci pentru că, efectiv, reînnoirea legămintelor la urcarea pe tron a unor noi suverani constituia la acea vreme o cutumă a dreptului ginţilor. Practic însă situaţia era mai complexă. Astfel, în istoria relaţiilor dintre otomani şi statele creştine din sud-estul Europei, sesizăm că aproape după fiecare schimbare de sultan sau principe nemusulman urma o perioadă de tatonări, o succesiune rapidă de ostilităţi şi înţelegeri de pace, prin care fiecare parte urmărea o reaşezare a raporturilor de forţe, încercând să le tranşeze în favoarea sa.

Să analizăm acum un segment din lunga serie a „tratatelor" încheiate de otomani cu câteva puteri creştine din zona de frontieră. M-am oprit la cazul veneţian şi la cel polonez. Din seria „tratatelor" otomano-veneţiene apar a fi fost reînnoite la urcarea pe tron a unor noi sultani cele din anii 1411 (Musa Çelebi), 1446 şi 1451 (Mehmed II), 1482 (Bayezid II), 1513 (Selim I), 1521 (Süleyman Kanunî), 1567 (Selim II), 1575 (Murad III), 1595 (Mehmed III) etc. Faptul că reînnoirea „tratatelor" la schimbarea sultanilor era o necesitate juridică şi diplomatică este dovedit şi de emiterea unor *'ahdnâme*-le (precum cele din 1482 şi 1575) la puţin timp după ce se pusese capăt unor conflicte armate prin încheierea unor reglementări de pace (în 1479, respectiv 1573). La fel, seria *'ahdnâme*-lelor acordate Poloniei după 1533 dovedeşte că reînnoirea acestora era prilejuită atât de schimbarea sultanilor (1568 – Selim II; 1577 – Murad III; 1597 – Mehmed III; 1607 – Ahmed I etc.), cât şi a regilor polonezi (1553 – Sigismund II August; 1577 – Ştefan Báthory; 1591 – Sigismund III Vasa etc.).

Discuţii şi opinii diferite a suscitat reînnoirea *Capitulaţiilor* acordate statelor occidentale. Referindu-se la Franţa, Pélissié du Rausas afirma că reînnoirea *'ahdnâme*-lelor a constituit o necesitate juridică în relaţiile acesteia cu Imperiului otoman, până în anul 1740[192]. În literatura de specialitate s-a împământenit ideea că în cazul acestor privilegii

185. Ducas, *Istoria*, XX/2 (în *FHDR*, IV, p. 419).
186. Ducas, *Istoria*, XXVIII/10 (în *FHDR*, IV, p. 425).
187. Ducas, *Istoria*, XXXIII/12 (în *FHDR*, IV, p. 433).
188. Ducas. *Istoria*, XXIX/7 (în *FHDR*, IV, p. 425).
189. Ducas, *Istoria*, XXIX/10 (în *FHDR*, IV, p. 427).
190. Critobul, *Mehmed II*, IV/10, 3 (în *FHDR*, IV, p. 533). Discuţia despre luarea domniei de către Vlad Ţepeş în 1448 şi 1456, la Stoicescu, *Vlad Ţepeş*, pp. 15-25, 35-37.
191. Critobul, *Mehmed II*, IV/10, 10 (în *FHDR*, IV, p. 535).
192. Pélissié du Rausas, *Capitulations*, I, pp. 23-24.

comerciale nu s-a practicat o reînnoire riguroasă, nici la schimbarea sultanilor şi cu atât mai puţin la urcarea pe tron a unor noi principi creştini[193]. Unul din motive era sesizat de Saint-Priest. În opinia acestuia, Henric IV (1589-1610) a acţionat pentru reînnoirea *'ahdnâme*-lelor de către Mehmed III (în 1597) şi Ahmed I (în 1604) nu pentru că privilegiile comerciale şi-ar fi pierdut valabilitatea când au decedat suveranii celor două părţi, ci pentru a respecta acest obicei existent la Curtea otomană[194].

În concluzie, se poate afirma că practica reînnoirii *'ahdnâme*-lelor la schimbarea suveranilor, des întâlnită în secolele XV-XVI, a fost urmată din ce în ce mai puţin în secolele XVII-XVIII. Pe de altă parte, reînnoirea *'ahdnâme*-lelor prin care se acordau privilegii comerciale negustorilor din statele occidentale a fost practicată mai puţin riguros[195] decât reînnoirea „tratatelor" de pace cu statele creştine din zona de frontieră.

Să punctăm, acum, câteva invariabile ce însoţeau procedura reînnoirii unui tratat de pace şi comerţ. Izvoarele consemnează, cel mai adesea, ca punct de plecare pentru procedura reînnoirii cererea principelui nemusulman, ce invoca fie expirarea termenului pentru care tratatul fusese încheiat, fie apariţia unui nou suveran. În 1564, Maximilian II de Habsburg, preluând tronul imperial, îi solicita lui Süleyman Kanunî emiterea unei noi *'ahdnâme*, de data aceasta „*pe numele său*" (subl.m.). Cererea avea două argumente principale, pe care sultanul le nota ca atare: schimbarea suveranului din Viena („fiind un împărat nou") şi respectarea condiţiilor păcii încheiate anterior („menţinând şi păstrând cu hotărâre prietenia existentă"). Urma verificarea respectării „legământului lor (*'ahdları*)", care consta în trei elemente fundamentale: plata tributului („aducându-şi haraciul"); neatacarea teritoriilor otomane, verificare făcută prin intermediul beilerbeiului de Buda („Serhaturile vilaietului amintit se află în deplină siguranţă şi în linişte"); trimiterea de soli („Solii lor se află în drum spre Pragul fericirii mele")[196]. În consecinţă, întrucât şi interesele de moment ale Porţii impuneau reînnoirea păcii încheiate trei ani mai înainte cu Ferdinand I[197], de la Constantinopol era emisă o nouă *'ahdnâme* pe 15 *receb* 972/16 februarie 1565[198].

193. Există însă texte de *'ahdnâme*-le care s-au păstrat în arhive personale şi nu au intrat în circuitul public. Ele dovedesc că reînnoirea acestor privlegii comerciale la schimbarea suveranilor era o cutumă şi în secolul al XVII-lea.

194. Saint-Priest, *Mémoires*, pp. 282, 290-291. După prima *Capitulaţie* veritabilă, acordată de Selim II în 1569, privilegiile comerciale au fost reînnoite de urmaşii săi, la o distanţa mai mică sau mai mare de data întronării: în 1581 de Murad III, în 1597 de Mehmed III, în 1604 de Ahmed I. Ulterior, *'ahdnâme*-lele vor fi reînnoite doar de două ori (în 1673 de Mehmed IV; în 1740 de Mahmud I), în opinia lui Pélissié du Rausas, *Capitulations*, I, p. 24. Saint-Priest şi Gavillot afirmau că reînnoirea – ce-i drept, fără adăugiri – s-a produs, şi în secolul al XVII-lea, la fiecare schimbare de sultan (Saint-Priest, *Mémoires*, p. 292; Gavillot, *Capitulations*, p. 26).

195. O reluare a acestei practici se observă în secolul al XIX-lea, când puterile occidentale au forţat fiecare nou sultan să confirme şi să reînnoiască privilegiile comerciale acordate de predecesorii săi (Hershlag, *Introduction*, pp. 46-47).

196. Süleyman Kanunî îi comunica acest fapt principelui Transilvaniei, Ioan Sigismund Zápolya, la 14 *safer* 972/21 septembrie 1564, interzicându-i atacarea teritoriilor austriece (Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 58, p. 64).

197. *'Ahdnâme* din 1 *zilhicce* 969/2 august 1562 (text osman facsimilat, transliterat şi tradus în germană, în Schendlinger, *Die Schreiben Süleymans*, doc. 25, pp. 67-74). Text latin în *Hurmuzaki-Densuşeanu*, II/5, pp. 507-513.

198. Text osman facsimilat, transliterat şi tradus în germană, în Schendlinger, *Die Schreiben Süleymans*, doc. 32, pp. 87-94. În *Hurmuzaki*, VIII, doc. CXXXIII, pp. 99-100, se găsesc extrase în italiană din *nostra eccelsa capitulatione*, din 15 mai 1564.

Tot atât de bine însă sultanii otomani puteau refuza reînnoirea şi prelungirea duratei de valabilitate, atunci când stipulaţiile din „tratatul" de pace anterior nu fuseseră respectate sau, pur şi simplu, când acestea nu mai corespundeau noilor interese ale Porţii. În 1630, invocând atacurile cazacilor, Murad IV respingea cererea regelui Poloniei, Sigismund III Vasa, de reînnoire a păcii, întrebându-l: „Până ce nu se va proceda potrivit cerinţelor *'ahdnâme*-lelor date mai înainte şi până ce nu vor fi îndeplinite poruncile arătate în cuprinsul lor, la ce ar folosi celor două părţi *'ahdnâme*-le noi?"[199]. Sultanul Murad IV (1623-1640) făcea referire la *'ahdnâme*-aua emisă la 15 *zilhicce* 1032/10 octombrie 1623[200], la puţin timp după preluarea puterii, „când înalta coroană otomană şi tronul purtător de fericire al împărăţiei au fost sortite înălţimii noastre"[201].

Reînnoirea „tratatelor" după conflicte militare trebuie scoasă în evidenţă pentru cazul statelor tributare. Acest procedeu survenea, de regulă, atunci când rezultatul confruntării armate nu permitea tranşarea definitivă a raporturilor de forţe în favoarea Porţii, prin *debellatio* (desfiinţarea statului inamic). Atât tabloul relaţiilor bizantino-otomane din secolele XIV-XV[202], cât şi cel al relaţiilor dintre Poarta otomană şi Valahia sau Moldova de la sfârşitul secolului al XIV-lea până la mijlocul secolului al XVI-lea ne oferă o imagine în care războiul şi pacea s-au succedat cu o frecvenţă ameţitoare[203]. Şi cronicarii bizantini, şi cei otomani consemnează încheierea unor înţelegeri de pace între Poartă şi Ţara Românească după momente de tenace rezistenţă opusă expediţiilor otomane la nord de Dunăre: între Mircea cel Bătrân şi Mehmed I, reglementare apreciată de unii istorici ca fiind momentul acceptării plăţii tributului pentru prima dată de către un voievod muntean[204]; între Dan II şi Murad II[205]; între Basarab II şi Murad II[206]; între Radu cel Frumos şi Mehmed II[207]. La fel, şi tratatele de pace încheiate de Ştefan cel Mare cu Mehmed II, în 1480-1481[208], şi cu Bayezid II, în 1486[209], apar a fi reînnoiri ale unor „legăminte" mai vechi, făcute după confruntări armate care au impus sultanilor respectarea entităţii statale a Moldovei.

199. Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 158, p. 155 (scrisoare din 1040 *muharrem, evâhır*/1630 august 30 – septembrie 8).
200. Original la AGAD, *AKW-Tureckie*, K. 71, t. 307, nr. 564; Abrahamowicz, *Katalog*, pp. 252-253. Acest act, la rându-i, reprezenta reînnoirea *'ahdnâme*-lei precedente, emisă de Mustafa I la *evasıt-ı rebi ül-âhır* 1032/12-21 februarie 1623 (AGAD, *AKW-Tureckie*, K. 71, t. 307, nr. 557; Abrahamowicz, *Katalog*, pp. 246-249).
201. Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 158, p. 155 (scrisoare din 1040 *muharrem, evâhır*/1630 august 30 – septembrie 8).
202. Vezi Ostrogorsky, *Histoire*, pp. 555-595.
203. Ducas, *Istoria*, XXXIV/6, p. 296. De altfel, Joseph von Hammer-Purgstall definea perioada relaţiilor otomano-bizantine inaugurată cu domnia lui Orhan (1326-1359/1360) ca una în care alternau războiul şi armistiţiul, alianţele şi ostilităţile (Hammer-Purgstall, *Empire Ottoman*, I, p. 59). Şt. Ştefănescu îşi intitula un capitol dintr-o lucrare „Confruntarea societăţii româneşti în secolele XIV-XVI cu ideea de pace şi război" (Ştefănescu, *Ţara Românească*, pp. 37-100).
204. Pentru discuţiile angajate de istoriografia românească în jurul primelor relaţii dintre Ţara Românească şi otomani, vezi volumul *Marele Mircea Voievod*, coord. Ion Pătroiu, Editura Academiei RSR, Bucureşti, 1987.
205. Ducas, *Istoria*, XXVIII/10, în *FHDR*, IV, p. 425.
206. Chalcocondil, *Expuneri istorice*, în *FHDR*, IV, p. 477.
207. Chalcocondil, *Expuneri istorice*, în *FHDR*, IV, pp. 515, 517.
208. B. Murgescu, „O nouă reglementare de pace moldo-otomană, în 1481?", *SAI*, LI-LII, 1985, pp. 268-274.
209. Vezi Şt.S. Gorovei, „Pacea moldo-otomană din 1486", *RdI*, 7, 1982, pp. 807-821; Tahsin Gemil, „Observaţii referitoare la încheierea păcii şi stabilirea hotarului dintre Moldova şi Imperiul otoman (1486)", *RA*, IX, 2, 1983, pp. 117-128.

Capitolul 8

Pacta sunt servanda în viziune islamic-otomană

Pacta sunt servanda în Islam (inclusiv la otomani) s-a dovedit a fi una din problemele care au reţinut constant atenţia observatorilor europeni. Astfel, Paul Rycaut se arăta preocupat de viziunea turcilor asupra înţelegerilor de pace cu principii străini[1]. Adrien Reland se întreba, la rându-i: „Dacă mahomedanii, printr-un principiu al credinţei lor, cred că li se permite violarea tratatelor încheiate cu cei pe care îi numesc necredincioşi?"[2]. Dimitrie Cantemir plănuia, de asemenea, să abordeze pe larg această problemă într-un capitol din *Sistemul religiei muhammedane*, intitulat „Despre modul turcilor de a încheia pace cu creştinii" . Răspunsurile avansate de cărturarii citaţi mai sus – la care voi face trimitere la momentul oportun – nu sunt uniforme, ba chiar contradictorii.

În literatura istorică sau juridică contemporană, despre *pacta sunt servanda* la otomani avem puţine demersuri, iar când totuşi acestea s-au produs, tonul a fost cel mai adesea ori total negativist, ori apologetic. Pe de o parte, istoricii şi juriştii de formaţie creştină au negat de regulă existenţa acestui principiu în dreptul islamic al popoarelor sau au afirmat nerespectarea lui în practica diplomatică a statelor musulmane. Pe de altă parte, în literatura juridică şi teologică musulmană (inclusiv turcă) contemporană[3] se face apologia principiului respectării tratatelor în Islam, invocându-se din plin Coranul. Mai mult, la acuzaţii s-a răspuns cu acuzaţii. Ahmed Rechid, un cunoscut jurist din Turcia interbelică, invocând desele încălcări ale înţelegerilor de pace comise de creştini în Spania şi mai ales ruperea tratatului de la Seghedin (12 iulie 1444) de către regele Ungariei, generalizând, afirma: „Principiul nulităţii cuvântului dat musulmanilor de către creştini se menţine de-a lungul veacurilor"[4]. Divergenţele de opinie îşi găsesc originea în generalizarea unor soluţii diplomatice conjuncturale ale Porţii otomane sau a unor texte juridico-religioase.

---

1. Rycaut, *Ottoman Empire*, pp. 94-96: ch. XXII: „The Regard the Turks Have to Their Leagues with Foreign Princes". Vezi şi versiunea în franceză, pe care am folosit-o până am avut acces la originalul în engleză, Paul Ricaut, *Tableau de l'Empire Ottoman, ou l'on trouve les mœurs et coutumes des turcs, leurs lois, leur religions, leur différentes sectes, léétat de leurs forces par mer et par terre; et généralment tout ce qui concerne leur gouvernement civil, militaire et ecclésiastique*, La Haye, MDCCIX (1709), p. 43: „În ce fel respectă turcii tratatele şi acordurile pe care le fac cu principii străini?".
2. A. Reland, *La religion des Mahométans, exposée par leurs propres docteurs, avec des éclaircissements sur les opinions qu'on leur a faussement attribuées*, La Haye, 1721, pp. 198-204.
3. Shaltût, *Koran*, pp. 69-70; Özel, *Islâm Hukuku*, pp. 53-59 (cap. „Ahde Vefa Prensibi"). Pe baza acestor versete se trage concluzia că principiul respectării tratatelor se bucură de o atenţie deosebită în Coran.
4. Rechid, „Islam", pp. 426, 427-429. El dă vina pe reprezentanţii bisericii catolice (pentru 1444, cardinalul Julien Cesarini), care susţineau că principii creştini nu erau obligaţi să respecte un cuvânt dat infidelilor (Hammer-Purgstall, *Empire Ottoman*, II, pp. 306, 307).

În ce mă priveşte, sunt sigur că apropierea de adevăr se va produce doar în momentele în care eliberarea de partizanat, prejudecăţi şi resentimente va fi totală. Să subliniem deci că existenţa sau inexistenţa principiului respectării tratatelor în Islam nu poate fi demonstrată numai prin citarea unor versete din Coran sau a unor texte juridice care s-ar circumscrie uneia sau alteia dintre opinii. Fără îndoială, aceste argumente ar putea fi oricând combătute cu alte versete sau cu alte texte juridice. Pe de altă parte, trebuie evitată generalizarea unor soluţii concrete impuse de conjuncturi politico-diplomatice specifice anumitor momente istorice. Obţinerea unei imagini complete presupune – alături de punerea în valoare a textelor juridico-religioase – analiza pe termen lung a practicii politico-diplomatice otomane, singura metodă în măsură să scoată în relief confruntarea permanentă dintre cele două principii care guvernau în relaţiile dintre Imperiul otoman şi statele nemusulmane: *pacta sunt servanda* şi *necessitas non habet legem*.

Principiul respectării tratatelor reprezintă nucleul dreptului păcii şi al tratatelor. Iată de ce această temă nu putea fi ignorată de specialiştii în drept internaţional public[5]. În literatura juridică, pentru desemnarea „principiului respectării cu bună-credinţă a obligaţiilor asumate de state prin tratate" s-a impus expresia *pacta sunt servanda*, preluată din limba latină, prima în care au fost formulate clar principii ale dreptului ginţilor şi care a devenit în Evul Mediu una din limbile diplomatice de largă răspândire. S-a afirmat, argumentat sau nu, că principiul respectării cuvântului dat a fost „o veritabilă dogmă" în Evul Mediu creştin[6], fiind considerat o trăsătură distinctă a naturii umane. „Ce fel de om aş fi eu, carele am pus vorbă cu voi şi m'am jurat, şi apoi m'aşi gândi ca să ve predez?", se întreba jupân Albul, vornicul lui Alexandru Aldea (1431-1436), într-o scrisoare către braşoveni[7]. Apariţia Islamului pe scena istoriei a schimbat decisiv situaţia. Divergenţele politico-militare şi religioase dintre Islam şi Creştinătate s-au resimţit, poate chiar mai virulent, şi în domeniul relaţiilor diplomatice şi, implicit, al dreptului ginţilor. Acum, părţile contractante nu mai erau amândouă creştine sau amândouă musulmane, ci una „credincioasă" şi cealaltă „infidelă". În aceste condiţii, ce soartă i s-ar fi rezervat unei înţelegeri de pace care fusese totuşi încheiată între un principe creştin şi unul musulman? Lăsând la o parte viziunea creştină[8], să ne concentrăm, aşa cum mi-am propus, mai ales asupra concepţiei musulmane (implicit otomană) privind principiul respectării tratatelor.

Tradiţia islamică

Observatorii europeni îi prezintă pe otomani ca fiind conştienţi că se aflau sub interdicţia *şeri'at*-ului care le cerea să respecte tratatele încheiate cu nemusulmanii: „Legea musulmanilor... nu le-ar permite de a-şi încălca cuvântul...", afirma marele vizir Ali Paşa

5. Michel du Taube, „L'inviolabilité des traités", *RdC*, 32, II, 1930, pp. 295-389; J.B. Whitton, „La règle *pacta sunt servanda*", *RdC*, 49, III, 1934, pp. 151-275; P.I. Rusu, *Principiul respectării tratatelor. Tradiţie şi actualitate*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1992.
6. Redslob, *Histoire*, pp. 122-123.
7. Scrisoare din 2 aprilie, fără an, dar din perioada 1431-1435 (Tocilescu, *534 documente*, doc. 378).
8. În literatura consacrată relaţiilor internaţionale în Evul Mediu se invocă uneori, în sprijinul principiului *pacta sunt servanda*, afirmaţia arhiepiscopului Turpin, că, „atunci când un Sarazin şi un Creştin încheiau un armistiţiu, nici unul dintre ei nu trebuia să-l rupă şi că, în cazul în care unul sau altul l-ar fi violat, vinovatul să fie trimis la moarte" (Redslob, *Histoire*, pp. 122-123).

Çorlulu (şi consemna ambasadorul Franţei la Constantinopol, Charles de Ferriol, într-un raport din anul 1706)[9]; „...per la nostra legge e Religione non potiamo ne deviamo mansare di parole...", era replica turcului Mustafa, personaj simbolic din cele trei dialoguri cu persanul Ali (scrieri în limba italiană, datate septembrie 1706 şi trimise de ambasadorul Guarient împăratului Austriei, care în esenţă cuprind aceleaşi idei consemnate de Ferriol în raportul său către regele Franţei)[10]; „nu este justu a incepe bellu cu unu principe care n'a datu nici-o causa de plangere, ci din contra a observatu până acuma cu rigore conditiunile armistitiului", erau de părere *ulema*-lele înainte de declanşarea ostilităţilor împotriva Imperiului habsburgic şi asediul Vienei (1683) (menţionează Dimitrie Cantemir în *Istoria Imperiului ottomanu*)[11]; „după Curan... li se porunceşte să păzească tratatele încheiate", observa acelaşi Cantemir, referindu-se în general la musulmani[12].

De asemenea, izvoarele otomane ni-i înfăţişează – şi nu de puţine ori – pe sultani sau marii viziri afirmând cu tărie existenţa unei reguli a *şeri'at*-ului de respectare a „tratatelor" (care, din perspectivă temporală, căpăta un aspect cutumiar). În acest sens, în 1550 Süleyman Magnificul îi comunica regelui polon, Sigismund II August, că „*este în obiceiul împărăţiei Califatului nostru de a se respecta legămintele ('*ahd*) vechi*. Astfel, atât timp cât nu se vor ivi din altă parte fapte care să dăuneze legământului, nu se va face nimic din partea Califatului nostru care să fie împotriva convenţiei împărăteşti (*mu'ahede-i hümayûn*)" (subl.m.)[13].

Într-adevăr, în Coran pot fi găsite mai multe versete care cer musulmanilor respectarea „legămintelor" (sing. *'ahd*; pl. *uhud*). Dintre acestea, cele mai importante sunt C.V/1, C.IX/4[14], C.XVI/91-92 şi C.XVII/34, pe care le vom găsi invocate frecvent în cronicile şi documentele osmane sau în literatura teologică şi juridică musulmană. Iată-le: „O, voi, cei ce credeţi, îndepliniţi tratatele de care v-aţi legat (ţineţi învoielile)..." (C.V/1); „Respectaţi legământul lui Allah (*'ahd-ı Allah*) atunci când încheiaţi un legământ (*'ahd*) şi nu rupeţi jurămintele după confirmarea lor..." (C.XVI/91); „...Respectaţi-vă legământul (*'ahd*), deoarece cei care au încheiat legământ sunt răspunzători" (C.XVII/34)[15]. Analiştii, mai ales musulmani, dar şi europeni, care au susţinut existenţa şi forţa principiului *pacta sunt servanda* la otomani, au invocat în spijinul afirmaţiilor lor tocmai aceste texte din Coran, sursă originară a dreptului islamic. M. Anquetil-Duperron, afirmând că otomanii se simţeau obligaţi să-şi respecte tratatele, făcea trimitere la Coran[16]. Dimitrie Cantemir era de părere, aşa cum am arătat deja, că musulmanilor „după Curan... li se porunceşte să păzească tratatele încheiate"[17].

9. *Hurmuzaki*, VI, doc. XXVI, p. 51.
10. *Hurmuzaki*, VI, doc. XXV, p. 47 (tot documentul, pp. 37-49).
11. Cantemir, *Imp. otoman*, II, p. 456.
12. Cantemir, *Sistemul*, p. 323.
13. Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 25, p. 39 (scrisoare din 7 *şaban* 957/ 21 august 1550).
14. „...şi să vesteşti necredincioşilor pedeapsă dureroasă, afară de acei necredincioşi cu care aţi încheiat legământ [şi care] atunci nu v-au scurtat cu nimic şi nu i-au ajutat cuiva împotriva voastră. Faţă de ei trebuie să îndepliniţi legământul lor până la termenul lor..." (Coran IX/3-4)
15. În textul arab se foloseşte de două ori termenul *'ahd*. Într-o traducere turcă recentă, *'ahd* este înlocuit cu *söz* – „cuvânt": *Verdiğiniz sözü de yerine getirin. Çünkü verilen söz, sorumluluğu gerektirir* (*Kur'ân-ı Kerim*, XVII-34). Pentru A. Rechid nu este nici o îndoială că în acest verset regăsim principiul *pacta sunt servanda* (Rechid, „Islam", p. 382).
16. Anquetil-Duperron, *Législation*, p. 55.
17. Cantemir, *Sistemul*, p. 323. Virgil Cândea, care comentează această lucrare, face trimitere la Coran, II/62-63.

Sunna, a doua sursă fundamentală a dreptului islamic, a accentuat obligaţia religioasă a musulmanilor de a respecta cuvântul dat[18]. În primul rând, era invocată *Sunna* lui Muhammad, dar era folosit ca argument şi modelul oferit de urmaşii săi imediaţi, cei patru califi „drepţi". Câteva tradiţii, câteva reflecţii, câteva sfaturi date de Muhammad şi primii patru califi vor fi exacerbate ulterior de jurişti sau de deţinătorii puterii.

În acest sens, să amintim că al-Shaybânî a invocat mai târziu, în sprijinul protecţiei bunurilor aparţinând infidelilor cu care se încheiase un *'ahd*, obiceiul lui Muhammad de a scrie în „legămintele" sale: „Respectaţi-le şi nu le încălcaţi"[19]. Juriştii musulmani, clasici sau contemporani, fac trimitere adeseori la reflecţiile lui Muhammad şi ale primilor patru califi, bazate pe o bogată practică diplomatică, reflecţii care lasă să se înţeleagă existenţa unei invariabile, şi anume necesitatea respectării cuvântului dat: „Când acordaţi un tratat sau o capitulaţie – ar fi zis Abu Bakr, al doilea calif –, aveţi grijă să-i îndepliniţi clauzele"[20]. Ulterior, al-Sarakhsî simte nevoia – invocând o tradiţie rămasă de la Muhammad – să precizeze, încă o dată, că nu era câtuşi de puţin interzis a jura pe Muhammad, dar era dezavuată încălcarea unui asemenea jurământ:

> „Sunt trei [categorii – n.m.] de oameni contra cărora eu mă constitui în parte adversă... Aceştia sunt: omul care acordă protecţia sa şi apoi o încalcă, omul ce vinde un om liber (ca sclav) şi se hrăneşte cu banii [obţinuţi astfel – n.m.] şi omul care angajează pe cineva, iar apoi nu îl plăteşte". Aceasta dovedeşte clar că nu există nici o piedică de a da (inamicului) garanţia Profetului; dar ceea ce este interzis, aceasta e trădarea[21].

Într-o scrisoare a celui de-al patrulea calif, Ali ibn Abi Talib (656-661), către locţiitorul său în Egipt, al-Ahtar, găsim un text semnificativ pentru concepţia timpurie a musulmanilor faţă de principiul *pacta sunt servanda*, concepţie care trădează de altfel, conştientizarea originii divine, dar şi cutumiare a acestuia:

> Nu respinge o pace pe care inamicul tău o oferă. Pacea înseamnă odihnă pentru soldaţi, linişte pentru tine şi siguranţă pentru ţara ta. Dacă tu închei un act cu el [inamicul – n.m.] sau dacă îi acorzi protecţie, tu trebuie să rămâi credincios legământului tău în întregime. Din toate prescripţiile divine, nici una nu s-a bucurat mai mult de asentimentul oamenilor, în ciuda tuturor divergenţelor, decât respectul tratatelor. Nu încheia nici un act [cu dublu înţeles – n.m.] care ar putea da prilej de suspiciune. Nu recurge la nici o interpretare ce nu este în acord cu legământul tău şi nu căuta niciodată să înlături o dificultate rezultată dintr-un tratat printr-un mijloc ilegal. Trebuie evitate orice violare, orice trădare şi orice înşelătorie[22].

Pornindu-se de la aceste premise juridice originare, în tratatele de drept islamic se generalizează regula potrivit căreia, „atunci când s-a încheiat un tratat cu Asociaţioniştii [nemusulmanii – n.m.], el trebuie respectat întocmai"[23]. Să subliniem că respectarea unui *'ahd* însemna totodată respectarea *amân*-ului, deci a „iertării" şi „protecţiei" acordate în prealabil nemusulmanilor de către suveranul musulman. Juriştii sunt unanimi în a cere ca *amân*-ul să nu fie violat, fie că fusese acordat de un simplu musulman sau de *imâm*, fie

18. A. Özel citează mai multe astfel de tradiţii (Özel, *Islâm Hukuku*, p. 42).
19. Shaybânî, *Kitâb as-Siyar*, I, pp. 89-90.
20. Shaybânî, *Kitâb as-Siyar*, I, p. 29.
21. Shaybânî, *Kitâb as-Siyar*, I, p. 29.
22. *Apud* Armanazi, *Islam*, pp. 99-100.
23. Morabia, *Ğihad*, p. 321.

că beneficiarul era un singur sau mai mulţi *harbî*, fie că fusese acordat în timp de pace (pentru soli, negustori etc.) sau în vreme de război (după o capitulare, un armistiţiu etc.). În acest sens, marele jurist otoman Ibrahim al-Halebî (m. 1549) statua: „Se vor respecta atât clauzele unei capitulaţii, cât şi promisiunea de protecţie (*amân*) făcută fie unui singur inamic, fie unui grup de inamici, fie unei garnizoane a unui cetăţi inamice"[24]; „Se interzic totodată orice încălcare a cuvântului, orice violare a credinţei acordate"[25].

Pacta sunt servanda şi raţiunea otomană de stat

În izvoarele istorice, care reflectă practica, şi nu teoria, mărturiile cu privire la atitudinea sultanilor otomani faţă de tratate sunt extrem de contradictorii. Astfel, îi găsim pe otomani afirmând, chiar cu tărie uneori, caracterul inviolabil al tratatelor şi cerând principilor creştini să respecte textul înţelegerilor de pace[26]. „Cuvântul nostru este cuvânt şi pacea noastră este pace" (*uhdemiz uhde ve sulhumuz sulhdur*), afirma marele vizir într-o scrisoare din 1607, trimisă la Viena, în condiţiile morţii principelui Transilvaniei, Ştefan Bocskai[27]. Principiul respectării tratatelor poate fi relevat, la creştini, ca şi la otomani, şi prin simplul fapt că autorii jurămintelor, uneori prin intermediul unor observatori contemporani lor, îşi făceau un titlu de onoare din respectarea tratatelor încheiate. Astfel, voievodul Ţării Româneşti, Basarab cel Tânăr, afirma cu tărie, dar şi mândrie: „Ceea ce am vorbit odată şi precum ne-am jurat, *apoi eu şi acum aceea ţin*" (subl.m.)[28]. Pe de altă parte, în perioada primelor contacte cu lumea musulmană, turcii par a se bucura de o reputaţie favorabilă privind respectarea înţelegerilor de pace încheiate cu alte popoare. În acest sens, poetul Gazzî (1049-1130) afirma că turcii sunt ca nişte demoni în război, dar „îngeri în pace"[29].

Mai mult, îi vedem chiar pe creştini (cronicari, soli etc.) lăudând – ce-i drept, cam cu uimire – pe cutare sau cutare sultan pentru respectul pe care l-a arătat jurămintelor făcute şi tratatelor încheiate cu unul sau chiar mai multe state creştine. Cronicarii bizantini văd în respectarea tratatelor încheiate cu principii creştini un criteriu important după care poate fi caracterizată domnia unui sultan otoman. Vorbind despre Murad I (1360-1389), Laonic

24. d'Ohsson, *Tableau*, V, pp. 59-60. „Dar – comentează d'Ohsson –, în timpul ostilităţilor, se pot folosi împotriva lor stratageme. Califul Umar zicea că «şiretenia este sufletul războiului»" (d'Ohsson, *Tableau*, V, p. 59).
25. Iar Mouradgea d'Ohsson comenta: „Chiar atunci când această iertare fusese acordată în numele privat al unui oarecare musulman; dar în această situaţie suveranul are dreptul să ratifice sau nu acest legământ: dacă el îl dezaprobă, pe de o parte, are dreptul să pedepsească imprudenţa supusului său, iar pe de altă parte, are obligaţia de a preveni în termeni clari inamicul înainte de a întreprinde împotriva lui chiar şi cea mai mică expediţie" (d'Ohsson, *Tableau*, V, pp. 59-60).
26. „Această pace să nu fie călcată" (*Bu sulhu bozmıyalar*), în textul falsificat de către *şeyh ül-Islâm* al tratatului de la Zsitvatorok, încheiat în 1606 (clauza în care se afirma apartenenţa celor trei ţări române, *Boğdan*, *Eflâk*, *Erdel*, la „Ţările bine păzite" ale sultanului) (Feridun, *Münşe'at*, II, p. 315; vezi şi Guboglu, „Arhive Braşov", pp. 220-221). „Noi vrem cu tărie ca toate legămintele care există între noi de mult timp să fie menţinute şi respectate", îi scria Süleyman Kanunî regelui Poloniei în 29 decembrie 1532 – 26 ianuarie 1533 (*Hurmuzaki*, supl. II, vol. I, doc. XXVIII, p. 68).
27. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 24, pp. 114-115.
28. Tocilescu, *534 documente*, doc. 118, pp. 111-112.
29. Turan, „Ideal", p. 85.

Chalcocondil consemnează cu respect o adevărată legendă care s-a perpetuat până în vremea sa, potrivit căreia cel de-al treilea sultan otoman ar fi respectat tratatele încheiate, calitate demnă de a fi reamintită în contextul conflictelor militare din vremea lui Mehmed II (1451-1481): „Jurământul – scrie cronicarul bizantin – se zice că-l ţinea cu sfinţenie cel mai mult dintre împăraţii neamului acestuia". În viziunea lui Chalcocondil calitatea de a respecta legămintele este însă relativă, atât faţă de însuşi sultanul căruia îi era atribuită direct (doar „cel mai mult", şi nu complet), cât mai ales raportată la urmaşii săi[30]. Mai mult, îi vedem uneori pe otomani respectând o înţelegere de pace existentă între două părţi creştine, atunci când una din acestea are la rându-i „legământ" cu ei. Un asemenea caz ni-l oferă Basarab cel Tânăr, care reuşeşte să-l abată pe Ali Bey din intenţia sa de a jefui Braşovul, invocându-i pacea pe care o are cu acest oraş: „Şi când m'am întâlnit cu Ali-beg, el zori ca să vină înpotriva voastră; atunci eu am căzut şi cu boierii înnaintea lui Ali-beg, ca să-l poveţuescă Dumnezeu, să nu vie asupra voastră, *căci avem pace şi tocmire cu voi.* Astfel, de-abia i-am întors asupra Sibiului" (subl.m.)[31].

Citarea şi generalizarea acestor opinii în sprijinul forţei principiului *pacta sunt servanda* la otomani[32], fără a le circumscrie realităţilor politico-militare ale timpului istoric[33] şi ale spaţiului geografic[34], reprezintă o exagerare ce poate duce la concluzii pripite. Mai ales că, în compensaţie, există un număr notabil de informaţii în care se critică vehement atitudinea negativă a Porţii otomane faţă de înţelegerile de pace cu creştinii, ba chiar generalizări ale unor observatori europeni, potrivit cărora una din caracteristicile politicii otomane era „prefăcătoria şi infidelitatea"[35]. Iată câteva exemple.

În anul 1432, Alexandru Aldea se arăta extrem de indignat de încălcarea, în mai multe rânduri, de către otomani, a „legămintelor" încheiate cu Murad II, promiţând să-i plătească sultanului cu aceeaşi monedă: „...turcii mi-au risipit toată ţara – scria voievodul valah şpanului de Timişoara –, cu toate că s-au legat cu credinţă şi jurământ şi primiseră credinţă... De multe ori m-au înşelat turcii, ca să le fac şi eu acuma aşa"[36]. Mehmed II Fatih era înfăţişat de observatorii creştini contemporani lui ca un exponent al politicii de „falsă prietenie"[37]. Ienicerul de origine sârbă Constantin Mihailović ne-a lăsat o caracterizare

30. Chalcocondil, *Expuneri istorice*, p. 51. Şi Mehmed II, după cucerirea Constantinopolului, pare a fi interesat de a încheia şi a respecta tratatele cu statele creştine. În mai 1454, la Sibiu, negustorii se bucurau că „turcii vor să ţină nestricată pacea aşezată între ei şi onoratul regat al Ungariei şi ţările ce ţin de regat" (*DRH, D*, I, doc. 323).
31. Tocilescu, *534 documente*, doc. 119, pp. 111-112.
32. Rechid, „Islam", p. 429.
33. În preajma anului 1444, Murad II şi marele vizir Çandarlı Halil Paşa (1438-1453) vor promova o politică de pace faţă de Serbia şi Bizanţ, forţaţi fiind de situaţia conflictuală internă din imperiu, cauzată de apariţia unui grup belicos în frunte cu Mehmed, viitorul cuceritor al Constantinopolului (Inalcık, „Methods of Conquest", p. 106).
34. Süleyman Kanunî va fi antrenat după 1540 în operaţiuni militare pe alte fronturi, în Orient şi în Europa centrală, fapt care îl va determina să respecte tratatul cu Veneţia.
35. Pentru Guer, una din cele două „maxime" ale politicii otomane era „prefăcătoria şi infidelitatea" (Guer, *Mœurs*, pp. 343-366, cartea IX, cap. II: „Des deux Maximes de la Politique des Turcs...").
36. *DRH, D*, I, doc. 192; Tocilescu, *534 documente*, doc. 28, pp. 33-35.
37. În contextul relaţiilor otomano-bizantine din prima jumătate a secolului al XIV-lea, sultanii otomani au utilizat soluţia „falsei prietenii" (*müdara*). Astfel, „alianţele" lui Osman I cu nobilii bizantini vor fi caracterizate drept *müdara* de cronicarii Aşıkpaşazade şi Mehmed Neşri. Recent, s-a încercat reconsiderarea istorică a acestor „alianţe", subliniindu-se că practicarea lor de Osman I a avut succes în integrarea elitelor locale şi a ţăranilor în structura socială în formare aplicată însă – trebuie să subliniem – nu numai în relaţiile cu statele nemusulmane, ci şi în raporturile cu principii anatolieni (Keith Hopwood,

totuşi exagerată a sultanului „Cuceritor": „Şi dacă împăratul face pace şi armistiţiu cu cineva, chiar în timp ce face pace, el caută să-l înşele din nou"[38].

Respectând pacea cu Veneţia din 1540, evident, din raţiuni politico-militare, Süleyman Kanunî avea tot dreptul să se bucure de aprecierea unui observator veneţian. Dar, într-o scrisoare către regele Poloniei, Sigismund I, din 1541, Petru Rareş va pune pe seama aceluiaşi sultan, însă din perspectiva unei alte direcţii de expansiune a Porţii, o viziune complet diferită faţă de „pace", subordonată direct intereselor politico-militare de moment:

> Mai facem cunoscut măriei voastre că turcii voiesc să ia ţara Moraviei cu totul, ca să se aşeze acolo şi să pornească spre Viena, în Ţara Nemţească. Când vor cuceri această parte, după cum voiesc, ceea ce nu le ajută Doamne, se vor împărţi, milostive rege, în două: unii vor rămâne la Buda, iar ceilalţi vor porni asupra voastră. Aşa este, ca să ştiţi măria voastră, ceea ce nu ştiu dacă ştiţi sau nu că turcii au acest gând, *iar de pacea cu voi nu le pasă nici de un ban*, dar voi nu ştiţi nimic din aceasta şi cu toţi creştinii (subl.m.).

În acest context, voievodul continuă să facă aprecieri extrem de dure la adresa acestor „lotri păgâni de turci", care nu au nici un respect faţă de cuvântul dat creştinilor: „Căci ei nu doresc nici un bine creştinilor, ci numai să trădeze şi să pună mâna pe ei". Concluzia: „Mai bine este a trăi cu creştinii în pace decât cu păgânii"[39].

În aprilie 1711, ţarul Petru I al Rusiei îi imputa sultanului că, deşi reînnoise pacea numai cu un an mai devreme (în 1710), „a uitat făgăduiala sa, călcând-o fără să aibă nici cel mai mic motiv din partea noastră", şi „într-un mod barbar a maltratat şi jefuit şi la închisoare grea a pus pe ambasadorul nostru şi, prin ridicarea hanului Crimeei cu ordele de Crâm, de Nogai şi de Bugeac, în pământul nostru a intrat şi război în contra noastră a început"[40]. În variantele în limba latină ale tratatelor dintre Imperiul habsburgic şi Imperiul otoman din 1718 şi 1739 se invocau cu regret, cu formule aproape identice, fără a se arunca vina asupra otomanilor, ruperea înainte de termen a păcilor anterioare şi pornirea unor războaie devastatoare. Textul tratatului de la Passarowitz, din 10/21 iunie 1718, începe astfel: „În urmă cu doi ani s-a întâmplat, din nefericire, ca pacea şi liniştea între... Carol al VI-lea şi... Ahmed-han... – acea pace care fusese încheiată şi stabilită la Karlowitz, în provincia Srem, de către predecesorii preaglorioşi ai celor doi principi şi stăpânitori – să se rupă înainte de scurgerea termenului, datorită unor noi neînţelegeri..."[41]. Iar în tratatul de la Belgrad, din 7/18 septembrie 1739, se preciza: „Fiindcă apoi s-a întâmplat ca pacea ce fusese încheiată cu bine la Passarowitz între cele două imperii... să fie întreruptă înainte de termenul stabilit [24 de ani – n.m.] şi s-a iscat după aceea un război sângeros şi distrugător între... Carol al VI-lea... şi... Mahmud-han..."[42].

Juristul hanefit Ibrahim al-Halebî (m. 1549) afirma că în Islam „se interzic... orice încălcare a cuvântului, orice violare a credinţei acordate", dar – comentează d'Ohsson – „în timpul ostilităţilor, se pot folosi împotriva lor stratageme", întrucât însuşi califul Umar

„Müdara: «False Friendship» in Ottoman-Byzantine Relations", în *CIEPO, 9th Symposium*, Jerusalem, July 23-26, 1990).

38. Mihailović, *Memoirs*, p. 87 (la p. 29 – „Nu a ţinut cu nimeni armistiţiul").
39. Corfus, *Documente XVI*, doc. 35, p. 50.
40. În textul tratatului de la Luţk, din 13/24 aprilie 1711, dintre Petru I şi Dimitrie Cantemir (Sturdza, Petrescu, *Acte şi documente*, I, p. 15; *Relaţiile internaţionale*, p. 198).
41. Sturdza, Petrescu, *Acte şi documente*, I, p. 32; *Relaţiile internaţionale*, pp. 202-203.
42. Sturdza, Petrescu, *Acte şi documente*, I, p. 48; *Relaţiile internaţionale*, pp. 213-214.

Ibn al-Khattâb ar fi apreciat că „şiretenia este sufletul războiului"[43]. În acelaşi sens, Dimitrie Cantemir scotea în evidenţă că, într-adevăr, musulmanilor, „după Curan, li se dă libertate să acorde pace creştinilor când presează nevoia şi li se porunceşte să păzească tratatele încheiate"[44]. Dar tot el sublinia distanţa de la teoria la practica otomană:

> ...deşi după legea civilă şi cea dumnezeiască se obligă să păzească cu sfinţenie şi cu grijă termenul fix al păcii, când se iveşte prilejul şi cel mai neînsemnat motiv, pot îndată să strice pacea şi să calce tratatele (căci cine vrea să înceapă cearta foarte lesne poate născoci multe şi cele mai juste motive, după cum i se năzăreşte...)[45].

Imparţial, Cantemir ţinea să adauge imediat că nici creştinii nu erau mai prejos, atunci când erau în joc interesele supreme ale statului: „Şi nu numai muhammedanii, ci şi prinţii creştini sunt inventivi şi iscusiţi în asemenea treburi". Şi exclamă: „O, dacă n-ar mai cunoaşte o astfel de agerime şi ar fi cât mai proşti în această privinţă!"[46].

A acuza însă numai pe otomani de eludarea principiului respectării tratatelor ar însemna pentru un istoric fie neglijenţă, fie partizanat. Căci, iată, dacă ne mutăm pentru moment în tabăra creştină, îi vedem pe aceiaşi cronicari bizantini citaţi mai sus cum atribuie şi statelor creştine din sud-estul Europei (Bizanţul, Serbia) o politică similară cu cea a otomanilor, în care raţiunea de stat precumpănea în faţa unor precepte juridice. Astfel, Sphrantzes ne relatează situaţia ivită la moartea lui Mehmed I, în 1421, când bizantinii „au căzut la altă grijă şi sfat şi preocupare dacă să aibă gând bun de prietenie pentru Murad, feciorul lui [Mehmed I – n.m.], şi să-l lase pe el să fie domnitor *după cum glăsuiau şi tratatele lor întărite cu jurământ* sau să-l aducă de la Mistra pe Mustafa şi să-l facă pe el domnitor în Apus, iar Murad să rămână domnitor în Anatolia" (subl.m.). Deşi se manifesta o divergenţă de păreri între împărat şi fiul acestuia, Ioan VIII Paleologul, divizarea puterii otomane şi recâştigarea promisă a cetăţii Galipoli corespundeau pe deplin intereselor bizantine. Soluţia aleasă – după ce Manuel II Paleologul a renunţat – va fi încălcarea tratatelor[47].

Pentru a demonstra că respectarea tratatelor era dependentă direct de raţiunea de stat otomană, iar regulile dreptului islamic al popoarelor erau folosite în funcţie de interesele statului, să comparăm două momente din istoria relaţiilor Imperiului otoman cu Imperiul habsburgic, strâns legate de conflictul dintre anii 1683 şi 1699. Unul precedă războiul, celălalt îi urmează. Primul caz ne este relatat de Dimitrie Cantemir, al doilea de ambasadorul Franţei la Constantinopol, Charles de Ferriol, baron d'Argental[48].

Relaţiile otomano-habsburgice din deceniul opt al veacului al XVII-lea stăteau încă sub semnul păcii de la Vasvár (1075/1664), încheiată pe o durată de 20 de ani. Încheierea păcii cu Rusia în ianuarie 1681 (la Bahçesaray) şi apariţia lui Emeric Tököly au trezit şi au accentuat interesul Porţii otomane pentru Europa centrală („Unde credea că va poté porta bellulu cu mai puţine dificultăţi şi cu mai mare folosu"[49]). Atât tabăra războinică, în frunte cu Mehmed IV şi marele vizir Kara Mustafa Paşa, cât şi tabăra pacifistă (*ulema*-lele şi mama sultanului) au căutat şi au găsit argumente – deşi pentru opinii complet opuse – în

43. d'Ohsson, *Tableau*, V, p. 59.
44. Cantemir, *Sistemul*, p. 323. Virgil Cândea, care comentează această lucrare, face trimitere la Coran, II/62-63.
45. Cantemir, *Sistemul*, p. 322.
46. Cantemir, *Sistemul*, pp. 322-323.
47. Sphrantzes, *Memorii*, VIII/1-3, pp. 11-13.
48. A fost 11 ani ambasador la Istanbul, între 1700 şi 1711 (Saint-Priest, *Mémoires*, pp. 246-252).
49. Cantemir, *Imp. otoman*, II, p. 455.

acelaşi drept islamic. Să-i dăm însă cuvântul lui Dimitrie Cantemir: „Nu este justu a incepe bellu cu unu principe care n'a datu nici-o causa de plangere, ci din contra, a observatu până acuma cu rigore conditiunle armistitiului" – afirmau iniţial *ulema*-lele şi mama Sultanului. „Sultanului inse şi marele veziru erau de ceealalta opiniune – continuă Cantemir –; ei dâceau ca ferului trebue batutu până e caldu, şi ca abia se va mai presenta orecându occasiune atâtu de bine-venita pentru a propaga religiunea mahomedana.". În ciuda unei rezistenţe temporare şi anemice a taberei pacifiste, până la urmă câştig de cauză a avut tabăra războinică, iar violarea tratatului de pace cu Imperiul habsburgic va sta sub semnul „propagării religiei muhammedane":

> Ienicerii instigati de vezirulu, şi oficierii care-i tieneau partea, cereau şi declarau in publicu că mai bine voiescu a muri, decâtu se suffere ca imperatului Germaniei se oprime nepedepsitu pe suditii imperiului ottomanu. Vezirulu seduse şi pe mama Sultanului, care era de opiniune contraria... Învoindu-se mama Sultanului, se învoi şi *Mufti, care lungu timpu se tienuse in reserva cu opiniunea sa despre acestu lucru, şi aprobă intentiunile Sultanului prin unu Fetvah.* Cu tote aceste partida contraria nu se induplecă nici prin autoritatea lui Mufti, ci-şi aperă parerea in publicu, şi respandea diverse scrisori anonime contra Divanului, in care *invetia pe poporu a nu se invoi la unu bellu injustu, care vreau se-lu intreprinda nu numai contra unui tractatu de pace confirmatu prin juramentu*, ci şi contra anathemei Sultanului Solimanu (subl.m.)[50].

La începutul secolului al XVIII-lea, când, în urma unui război devastator şi a păcii de la Karlowitz, otomanii se găseau într-o stare clară de inferioritate militară, în politica otomană existau alte priorităţi decât cele invocate înainte de 1683. Printre ele trona respectarea păcii cu habsburgii. În consecinţă, Poarta a căutat şi a găsit, tot în dreptul islamic, acele argumente care să susţină din punct de vedere juridic şi religios „pacea" cu nemusulmanii, pace care corespundea, acum, intereselor de moment ale statului otoman. În acest sens, revelatoare sunt discuţiile dintre ambasadorul Franţei la Constantinopol, Charles de Ferriol, şi marele vizir Ali Paşa Çorlulu (1706-1710), relatate de primul într-un raport către regele Franţei din 17 septembrie 1706. Dar iată acele părţi din raportul lui Ferriol care mă interesează direct, cu regretul că nu pot oferi tot textul, ce poate fi gustat totuşi doar în integralitatea lui. La tendinţele lui Ferriol de a instiga Poarta, conform instrucţiunilor de la Paris, la reluarea războiului cu Imperiul habsburgic, drept contraargumente marele vizir nu îi servea informaţii despre situaţia politico-militară şi realitatea dură a raporturilor de forţe, amândouă defavorabile Imperiului otoman, ci nici mai mult, nici mai puţin decât o lecţie aplicată de drept islamic: „Vizirul îmi spune că tratatele încheiate cu Împăratul [habsburgic – n.m.] îi leagă mâinile Înălţimii sale [sultanul – n.m.] şi că el ar fi privit aici ca un Prinţ prieten care nu ar oferi nici un motiv de nemulţumire". Ambasadorul Franţei – bun cunoscător al concepţiei otomane despre pace – plusa cu un nou argument: „Eu [Ferriol – n.m.] răspund că tratatele nu erau decât o suspendare a ostilităţilor şi că nu putea fi privit ca prieten un Principe cu care nu avea un tratat de pace". Exista însă un contraargument, iar marele vizir nu a ezitat să-l arunce în focul disputei: „Vizirul mi-a opus legea musulmanilor, care nu le-ar permite de a-şi încălca cuvântul fără o cauză legitimă". Discuţia a continuat, Ferriol invocând drept ultim argument „interesele comunităţii": „Eu îi răspund că nu şi l-ar încălca niciodată... că prima lege ar consta în salvarea poporului..."[51].

---

50. Cantemir, *Imp. otoman*, I, pp. 457-459.
51. *Hurmuzaki*, VI, doc. XXVI, pp. 50-51.

Otomanii îşi cunoşteau însă mai bine interesele de moment şi nu au folosit acest puternic argument pentru violarea unui tratat de pace, aşa cum au făcut-o în 1570. În consecinţă, dacă Charles de Ferriol punea accent pe caracterul temporar al înţelegerilor de pace încheiate de Poartă, marele vizir sublinia intenţia sultanului de a respecta „tratatele şi legea" şi de a rămâne „până la sfârşitul armistiţiului într-o clară neutralitate", căutând să respecte dreptul otoman al popoarelor, care nu îi permitea „să-şi încalce cuvântul fără o cauză justă"[52].

Legitimarea încălcării legământului (*nakz-ı 'ahd*)

Pentru deţinătorii puterii au existat întotdeauna două imperative: *pacta sunt servanda* şi *necessitas non habet legem*[53], fiecare dintre ele la fel de important în practica relaţiilor diplomatice cu alte state. Specifică dreptului islamic al popoarelor era însă legitimarea ruperii unei păci, *fără ca principiul respectării tratatelor să aibă de suferit.* Starea de necesitate avea deci „lege".

A încălca tratatele era – chiar mai mult la musulmani decât la creştini – o acţiune ce necesita o puternică legitimare juridică. Justificare ce trebuia adusă de otomani în primul rând în faţa propriei comunităţi musulmane, şi nu neapărat în faţa „comunităţii internaţionale"[54]. Or, la otomani, principiul *pacta sunt servanda* nu era considerat ca fiind încălcat dacă exista o „cauză justă". Aproape în toate afirmaţiile care certificau principiul respectării tratatelor în *şeri'at* şi imposibilitatea musulmanilor de a rupe legământul, găsim invariabil: „fără o cauză legitimă" (it. *legitima causa*; fr. *cause légitime*)[55] sau dacă exista „nici-o causa de plângere"[56]. Inversând termenii ecuaţiei, se poate spune că orice *'ahd* putea fi denunţat de către musulmani, dacă se putea legitima această acţiune din punctul de vedere al dreptului islamic al popoarelor.

În particular, aceasta era şi dorinţa lui Selim II, care intenţiona, în 1569-1570, să rupă pacea cu Veneţia şi să atace Ciprul, dar – spune documentul – „fără a încălca credinţa [datorată – n.m.] tratatelor, nici principiile legii şi dreptăţii"[57]. Să mai subliniem că ruperea unui tratat de pace era o acţiune de mare responsabilitate, astfel încât însuşi marele muftiu (şi avem chiar exemplul celui mai mare *şeyh ül-Islâm* din istoria otomană, Ebussuud Efendi), deşi nu era obligat să-şi precizeze sursele pe care îşi întemeia „consultaţiile juridice", simţea nevoia în acest caz să facă apel la una din sursele originare ale dreptului islamic, şi anume la *Sunna* lui Muhammad. Astfel, pentru ruperea păcii cu Veneţia, Ebussuud Efendi făcea trimitere, în *fetvâ*-ua din 1570, la exemplul lui Muhammad, care rupsese tratatul de la Hudaybiyya din 628 d.Chr., numai după doi ani de la încheierea sa:

52. *Hurmuzaki*, VI, doc. XXVI, p. 51.
53. „Toată doctrina *ğihad*-ului oscilează între două imperative: *pacta sunt servanda* şi *necessitas non habet legem*, cu o anumită ambiguitate, ce explică principiul intangibil în jurul căruia gravitează reflecţia doctrinară: singura pace durabilă şi definitivă se va instaura pe pământ în ziua în care se va realiza universalitatea Legii, adică a Credinţei musulmanilor." (Morabia, *Ğihad*, p. 322)
54. Totuşi, inexistenţa unei „cauze juste" atrăgea după sine, în plan moral sau militar, în funcţie de raportul de forţe, sancţiunile de rigoare.
55. *Hurmuzaki*, VI, doc. XXV, p. 47, şi doc. XXVI, p. 50.
56. Cantemir, *Imp. otoman*, II, p. 456.
57. d'Ohsson, *Tableau*, V, p. 73.

Sfântul nostru Profet acordase pace inamicilor săi pentru patru ani (din anul VI până în anul X al Hegirei), pace care avea să fie negociată şi încheiată în mod solemn de venerabilul Ali. Cu toate acestea, în anul următor, războiul fiind considerat mai avantajos, se iau armele, se mărşăluieşte asupra inamicului şi Mecca fu cucerită. Califii au urmat în această privinţă exemplul şi semnele auguste ale Sfântului nostru Profet, corifeul Apostolilor cereşti[58].

Care erau deci acele „cauze legitime"[59] care permiteau musulmanilor (inclusiv otomanilor) să decidă asupra încălcării unui legământ cu nemusulmanii, fără însă a fi acuzaţi de nerespectarea principiului *pacta sunt servanda*, recunoscut şi de ei ca o cutumă a dreptului ginţilor? În textele juridice, erau marcate, de obicei, trei asemenea „cauze legitime":

a) încălcarea *'ahd-ului* de către infideli;
b) apărarea intereselor comunităţii musulmane;
c) calificarea drept „nule" a unor clauze sau tratate întregi.

Încălcarea *'ahd*-ului de către infideli

În Evul Mediu, se aprecia că, în principiu, atunci când una din părţi nu respecta una sau mai multe clauze din tratat, cealaltă parte se socotea, la rându-i, dezlegată de jurământ. Reacţia lui Alexandru I Aldea din 1432, care considera rupt „legământul" făcut cu Murad II, întrucât „de multe ori m-au înşelat turcii pe mine", pare să se fundamenteze pe această cutumă[60]. Conform acestui obicei din practica internaţională medievală, nerespectarea de către infideli a unei clauze sau a mai multora din tratate constituia, şi pentru musulmani, o „cauză justă", adică un motiv de a denunţa *'ahd*-ul. Încă din Coran, încălcarea legămintelor este înfăţişată ca o predispoziţie specifică „necredincioşilor", de unde şi acuzele aduse cu indignare: „Cei care calcă ori de câte ori se iveşte o ocazie legământul făcut cu tine nu se tem de loc de Dumnezeu" (C.VIII/56); „Cum? Ei, dacă biruiesc, nu păzesc faţă de voi nici înrudire, nici legământ. Ei vă fac mulţumiţi cu vorbele lor, însă inimile lor sunt întoarse şi cei mai mulţi din ei sunt nelegiuiţi" (C.IX/8); „Ei nu păzesc faţă de credincioşi nici înrudire, nici legământ (*'ahd*); ei sunt cei ce calcă" (C.IX/10)[61].

Condiţionarea respectării legământului de către cealaltă parte – cu argument în C.IX/7 („Şi, pe cât vă rămân ei credincioşi, rămâneţi-le şi voi credincioşi") – a devenit un laitmotiv în practica diplomatică musulmană, inclusiv în cea otomană.

În Islamul timpuriu, valabilitatea *'ahd*-ului şi *amân*-ului era condiţionată de respectarea obligaţiilor asumate anterior de către infideli: „Ce datoraţi voi musulmanilor sunt

58. Düzdağ, *Fetvâlar*, no. 478, pp. 108-109; d'Ohsson, *Tableau*, V, p. 74. Tratatul de la Hudaibiyya, care fusese încheiat în anul 628 d.Chr. pe o durată de zece ani (aşa cum apare şi în textul turco-osman al unei alte *fetvâ*-le emise de Ebussuud Efendi, şi nu patru ani, cum apare în textul lui d'Ohsson), este invocat aici pentru a legitima dreptul unui suveran musulman de a denunţa un tratat de pace dezavantajos. Celebrul tratat va fi folosit însă de juriştii musulmani (inclusiv otomani) – în calitate de sursă originară a dreptului islamic al popoarelor – pentru a fundamenta multe alte aspecte legate de tratatele cu nemusulmanii (durata, forma etc.).

59. Dacă aceste invariabile sunt uşor de surprins în textele juridice şi chiar în sursele istorice, mult mai dificil, dacă nu imposibil, va fi să aflăm şi cât de mult, şi cât de des au apelat otomanii la aceste „cauze legitime", pentru a viola „legămintele" încheiate cu principii creştini.

60. *DRH, D*, I, doc. 192; Maxim, *Ţările române şi Înalta Poartă*, p. 198.

61. La fel: „Mai răi decât vitele sunt la Dumnezeu cei necredincioşi; ei doar nu cred" (C.VIII/55).

bunăvoinţa voastră şi achitarea impozitelor; voi aveţi salv-conduct (*amân*) atât timp cât vă supuneţi... Dacă cineva insultă un musulman, el va fi pedepsit cu severitate pentru aceasta. Dacă el loveşte un musulman, noi îl vom omorî"[62]. Până la otomani, condiţionarea respectării tratatelor de atitudinea principelui creştin faţă de aceeaşi înţelegere de pace a continuat să fie practicată în Califatul arab. În acest sens, spicuim din răspunsul califului fatimid al-Mu'izz (953-975), dat unui sol bizantin, în anul 344/955-956, la cererea împăratului bizantin Constantin VII Porphyrogenetos de a fi încheiat un „armistiţiu perpetuu":

> Răspunsul la această [cerere – n.m.] este conţinut într-o scrisoare pe care noi am trimis-o împăratului de dinainte prin intermediul vostru, ca să se ştie: atât timp cât el va rămâne credincios condiţiilor pe care noi i le-am stabilit şi pe care el a acceptat să le îndeplinească faţă de noi, noi nu vom porni ostilităţile înainte ca să-i notificăm respingerea legământului său şi înainte de expirarea armistiţiului încheiat între el şi noi. *Noi nu vom viola legământul şi nu vom trăda, aşa cum voi o faceţi* (subl.m.)[63].

Sultanii otomani se obligau prin jurământ, urmând tradiţia islamică, să nu încalce clauzele tratatului atât timp cât principele creştin nu le va fi violat primul. Formula, puţin variabilă, era inclusă în textul *'ahdnâme*-lelor[64] şi – aşa cum am afirmat în capitolul consacrat înţelegerilor de pace – suna, atât în conţinut, cât şi în formă, aidoma versetului C.IX/7 („Şi, pe cât vă rămân ei credincioşi, rămâneţi-le şi voi credincioşi"). Să reamintim aici că Mehmed II, afirmând reînnoirea *'ahd*-ului, invoca acest verset în *'ahdnâme*-aua acordată lui Ştefan cel Mare în 1480-1481[65]. Astfel, în *'ahdnâme*-lele acordate unor state europene în secolele XVI-XVII, jurământul sultanului se constituia – iar terminologia folosită era puţin variabilă – într-o puternică garanţie a respectării tratatului: „Şi din partea mea să nu se facă nimic împotriva legământului", în înţelegerile de pace cu Veneţia de la începutul secolului al XVI-lea[66]; „...din această parte, de asemenea, condiţiile legământului şi iertării vor fi ţinute în respect şi îndeplinite ca mai înainte [şi] niciodată nu se va permite să se facă în vreun fel contra", în *'ahdnâme*-lele acordate Angliei la

62. Consemnat de at-Tabarî, în Lewis, *Islam*, I, p. 238.
63. Vasiliev, *Byzance*, pp. 421-422. Vezi şi S.M. Stern, „An Embassy of the Byzantine Emperor to the Fatimid Caliph al-Mu'izz", *Byzantion*, XX, 1950, pp. 239-258.
64. „Atât timp cât ei vor rămâne în credinţă şi prietenie, urmând acest legământ menţionat mai sus, din această parte, de asemenea, condiţiile legământului şi iertării vor fi ţinute în respect şi îndeplinite ca mai înainte [şi] niciodată nu se va permite să se facă în vreun fel contra" (*Işbu zikr olunan 'ahd üzere mâdâm ki sadâkat ve ihlâsda sâbit-kadem ü râsih kadem olalar bu canibden dâhi şerâyt 'ahd ü-âmân kemâkân mer'i ve muhterem tutılub aslâ bir vecihle hilafına cevaz gösterilmiye*) – din *'ahdnâme*-aua acordată de Mehmed III reginei Elisabeta a Angliei, în 1601(Feridun, *Münşe'at*, II, p. 385). Text identic în *'ahdnâme*-aua din 1580, acordată de Murad III (Skilliter, *Harborne*, p. 236). La fel, în *'ahdnâme*-aua acordată, în 1604, de Ahmed I regelui Franţei, Henric IV (Feridun, *Münşe'at*, II, p. 404). Pentru *'ahdnâme*-aua acordată, în 1612, de Ahmed I Olandei, vezi Groot, *OEDR*, p. 246. La fel promitea Ahmed I în *'ahdnâme*-aua de confirmare a domniei principelui Gabriel Bethlen, în iulie 1614 (Gemil, *Documente turceşti*, doc. 61, pp. 164-165).
65. Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 5, p. 6.
66. *Benden dâhi hilâf-ı 'ahd nesne vâki' olmıya* (Gökbilgin, „Belgeler II", p. 46). Pentru *'ahdnâme*-aua din 919/1513, vezi Gökbilgin, „Belgeler II", p. 50: *Mâdâm ki anlar 'ahdı ve dostluğu ri'âyet idüb 'ahde muhalif nesne sadır olmıya benden dâhi hilâf-ı 'ahd nesne vâki' olmıya. Şöyle bileler*; pentru *'ahdnâme*-aua din 923/1517, vezi Gökbilgin, „Belgeler II", pp. 53-54); pentru *'ahdnâme*-aua din 928/1521, vezi Gökbilgin, „Belgeler II", p. 46)..

sfârşitul secolului al XVI-lea şi în secolul al XVII-lea[67]; „Din această parte nu se va face nimic împotriva legământului şi înţelegerii şi contra acordului şi alianţei, [iar] conţinutul ilustru al acestei cărţi imperiale de legământ va fi respectat", în *'ahdnâme*-lele acordate Franţei în a doua jumătate a secolului al XVI-lea şi în secolul al XVII-lea[68]; „Şi eu voi ţine constante acest legământ şi această favoare şi nu voi acţiona potrivnic", se angaja Ahmed I în *'ahdnâme*-aua de confirmare a domniei principelui Gabriel Bethlen, în iulie 1614[69].

Apărarea intereselor comunităţii musulmane

Din analiza izvoarelor vremii rezultă o serie de acţiuni ale principilor creştini care puteau cauza denunţarea *'ahd*-ului de către sultan pentru apărarea preventivă a intereselor statului şi comunităţii musulmane. În acest caz, documentele otomane vorbesc despre „purtări contrare tratatelor vechi şi angajamentelor din trecut" sau „fapte (care) vor duce la stricarea temeliilor păcii şi prieteniei"[70]. Respectarea „condiţiilor prieteniei" de către principii nemusulmani beneficiari ai unor „păci temporare" era des invocată de sultani pentru ca „legămintele" să fie trainice[71].

Dacă luăm ca studiu de caz relaţiile cu Polonia, erau invocate cu predilecţie următoarele „condiţii" ale prieteniei: neextrădarea răufăcătorilor şi refugiaţilor; neînţelegerile ivite la stabilirea graniţelor; demonstraţiile de forţă; incursiunile de jaf în teritoriile otomane sau ale statelor tributare (aici, Moldova). În legătură cu disputele apărute între panii poloni şi sangeacbeiul de Silistra pentru fixarea hotarului cu „vilaietul leşesc" în dreptul cetăţii Oceakov (*Cankerman*), iată ce-i scria Süleyman Kanunî lui Sigismund I în 949 *evail-i şaban*/1542 noiembrie 10-19: „Din partea aceasta nu s-a ivit nimic împotriva ilustrului meu legământ (*'ahd*), dar din partea voastră s-au ivit, în această privinţă, fapte de acest fel, contrare prieteniei şi ilustrului meu tratat"[72]. Cât priveşte extrădarea refugiaţilor „rebeli" (voievozi şi boieri) din Moldova – clauză înscrisă în *'ahdnâme*-lele otomano-polone începând cu a doua jumătate a secolului al XVI-lea –, drept mărturie stă scrisoarea lui Selim II către regele Poloniei, Sigismund II August, din 979 *evail-i zilka'de*/1572 martie 16-25:

> Astfel, dacă, potrivit cerinţelor păcii şi prieteniei şi amiciţiei vechi dintre cele două părţi nenorocitul acela [fostul domn al Moldovei, Bogdan Lăpuşneanu – n.m.] *nu va fi prins şi nu va fi trimis*, fie capul său, fie el însuşi, împreună cu cei care îi arată ascultare, şi dacă li se va îngădui unora să-l ajute pe nenorocitul acela, atunci – afirma sultanul Selim II – *astfel de fapte vor duce la stricarea temeliilor păcii şi prieteniei ce continuă de atâta vreme* (subl.m.)[73].

---

67. *Bu canibden dahi şerâyt 'ahd ü-âmân kemâkân mer'i ve muhterem tutılub aslâ bir vecihle hilafına cevaz gösterilmiye* – în *'ahdnâme*-aua din 1580, acordată de Murad III (Skilliter, *Harborne*, p. 236). Text identic în *'ahdnâme*-aua din 1601 (Feridun, *Münşe'at*, II, p. 385).
68. *Ben dâhi dostluğu kabul idüb 'ahd ve yemin iderim ki... bu tarafdan hilâf-ı 'ahd ü-misak ve mugayir-i 'akd ü-ittifak iş olmıyub daima işbu 'ahdnâme-i hümayûn makrunumun mezmun-ı şerifiyle 'amel oluna* – în *'ahdnâme*-aua din 1604 (Feridun, *Münşe'at*, II, p. 404). În traducere franceză: *De ne contrarier, ni contravenir à ce qui est porté par ce traité de paix et capitulation.*
69. *Ben dâhi bu 'ahd ve amânı mukarrer tutub hilâfına zâhib olmıyım* (Gemil, *Documente turceşti*, doc. 61, pp. 164-165).
70. Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 102, p. 98.
71. Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 23, p. 37.
72. Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 23, p. 37.
73. Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 102, p. 98.

Tot în 1572, Selim II îi sesiza lui Sigismund II August şi alte „fapte şi purtări, contrare păcii şi prieteniei existente" între Poartă şi Polonia: staţionarea unor oşti la graniţa cu Moldova şi, mai ales, incursiunile de jaf pe teritoriul moldovenesc, aflat sub protecţia padişahului. Bineînţeles că asemenea acţiuni – considerate a cauza ruperea unui *'ahd* existent – puteau fi invocate de autorităţile de la Istanbul fără o bază reală, atunci când trebuia justificată declanşarea unei expediţii militare[74].

Juriştii musulmani permiteau denunţarea *'ahd*-ului de către suveran în anumite condiţii. Să amintim aici că şi în lumea creştină, chiar în perioada apariţiei unor texte de drept al ginţilor, au apărut teorii potrivit cărora respectarea tratatelor este lăsată la îndemâna principelui, singurul în măsură să aprecieze momentul când ele nu mai corespundeau intereselor statului[75]. Condiţia esenţială, formulată de majoritatea juriştilor, prin îndeplinirea căreia se putea evita acuzaţia de „trădare a cuvântului dat", consta în declararea în mod public a ruperii legământului[76]. În caz de declanşare a ostilităţilor era obligatorie avertizarea infidelilor. Dacă denunţarea nu ar fi fost făcută în prealabil, musulmanii puteau fi acuzaţi de dol, vină pedepsită de *şeri'at*. Mai mult, musulmanii puteau, teoretic, să reînceapă ostilităţile, abia după încheierea unui răgaz precizat duşmanului[77]. „Suveranul – preciza d'Ohsson, în comentariile sale la tratatul de drept islamic scris de al-Halebî – are obligaţia de a preveni în termeni clari inamicul înainte de a întreprinde împotriva lui chiar şi cea mai mică expediţie"[78]. Este şi motivul pentru care otomanii se vor arăta indignaţi ori de câte ori vor fi atacaţi prin surprindere, fără a fi anunţaţi despre denunţarea tratatelor de către statele creştine europene. Într-un raport din 1808, deci la doi ani de la izbucnirea conflictului cu Rusia, ambasadorul otoman la Paris, Abdurahim Muhib Efendi, afirma: „Se cunoaşte cum, de această dată, declarând război şi atacând teritoriul Înaltului devlet – prin viclenie de ghiauri şi fără [a da de] ştire şi împotriva dreptului (*gayr-ı hakk*) –, au cotropit pe neaşteptate cetăţile Hotin şi Tighina... şi, de asemenea, cum anume au pătruns ei în Ţara Românească şi Moldova". Să remarcăm că otomanii invocau o regulă specifică unui „drept al ginţilor" comun european[79].

Să mai subliniem o condiţie pusă numai de hanefiţi, dar importantă din perspectiva statutului principatelor tributare. Referindu-se la *'ahd*-ul ce consemna schimbul dintre tribut şi protecţie, juriştii hanefiţi statuau că musulmanii erau obligaţi să restituie infidelilor o parte din tribut corespunzătoare, în cazul în care rupeau legământul.

Suveranii musulmani (inclusiv sultanii otomani) puteau invoca pentru legitimarea ruperii unei înţelegeri de pace în principal două argumente: a) teama de a nu fi înşelaţi de către infideli; b) catalogarea unei păci ca nemaifiind compatibilă cu interesele comunităţii musulmane.

Pentru ruperea *'ahd*-ului când exista *temerea de trădare din partea infidelilor*, unul din argumentele pe care se putea baza *imâm*-ul era reprezentat de versetul Coran VIII/58,

74. Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 97, p. 93: scrisoare din 979 *evâhır-ı şaban*/1572 ianuarie 7-16.
75. N. Machiavelli, *Principele*, Bucureşti, 1960, p. 66; Spinoza, *Tratatul teologico-politic*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1960, p. 240.
76. Shaltût, *Koran*, pp. 69-70; Morabia, *Ğihad*, pp. 321, 335; Rechid, „Islam", p. 425; Armanazi, *Islam*, p. 75.
77. „Dar, în acest caz, el trebuia să-i anunţe pe infideli printr-un crainic al armelor" (*Apud* Caurroy, „Législation", IV/17, p. 585). Dacă violarea angajamentelor avea loc în timpul unui armistiţiu, musulmanii puteau relua lupta fără să-i anunţe pe infideli (Morabia, *Ğihad*, p. 321).
78. d'Ohsson, *Tableau*, V, pp. 59-60.
79. Veliman, *Documente turceşti*, doc. 237, pp. 687, 689.

ce recomanda violarea unui legământ încheiat cu nemusulmanii în cazul în care musulmanii bănuiau că vor fi înşelaţi: „Dacă te temi de trădare din partea unui popor [cu care ai încheiat legământ], dă-le de ştire că ai rupt în acelaşi fel [tratatul pe care l-ai făcut cu el]. Întrucât Allah nu iubeşte trădătorii" (Coran VIII/58)[80].

În 1598, Mehmed III poruncea efectuarea unor incursiuni de jaf şi, eventual, alungarea lui Mihai Viteazul din Ţara Românească, deşi anterior fusese reînnoit *'ahd*-ul, întrucât se temea de „vicleniile şi înşelăciunile" voievodului muntean:

> Până în acest moment, afurisitul Mihai, care este voievodul Ţării Româneşti, a arătat chipul supunerii faţă de Pragul fericirii mele, atât prin scrisori, cât şi prin oamenii pe care i-a trimis; neîncetând să facă viclenii şi înşelăciuni, fiind prin firea sa rău şi viclean, nu s-a acordat [încredere] cuvântului său (*sözüne bir vechile [itimâd] caiz olmamağın*)[81].

Dar şi reacţia lui Alexandru I Aldea din 1432, care considera rupt „legământul" făcut cu Murad II, întrucât „de multe ori m-au înşelat turcii pe mine", pare să se fundamenteze – după cum am afirmat deja – pe aceeaşi cutumă. În acest sens, voievodul muntean se arăta extrem de indignat de încălcarea în mai multe rânduri de către otomani a „legămintelor" încheiate cu Murad II, promiţând a-i plăti sultanului cu aceeaşi monedă: „...turcii mi-au risipit toată ţara – scria voievodul valah şpanului de Timişoara –, cu toate că s-au legat cu credinţă şi jurământ şi primiseră credinţă... De multe ori m-au înşelat turcii, ca să le fac şi eu acuma aşa"[82].

Suveranul musulman avea dreptul să rupă un pact vechi care se dovedea ulterior a fi dezavantajos pentru interesele imperiului. În scrierile juridice a fost teoretizat (în special de către tradiţionalişti) – pe baza unor versete din Coran – dreptul *imâm*-ului de „a anula sau a abroga un legământ" (*nakzı 'ahdetmek* sau *nâbud etmek*)[83], drept aplicat în momentul în care interesele Islamului ar fi intrat în contradicţie cu *'ahd*-ul încheiat în prealabil cu nemusulmanii. Invocându-se această regulă, un astfel de legământ (*'ahd*) sau chiar „protecţia" (*amân*) acordată unui infidel puteau fi denunţate şi anulate de *imâm*[84], fără ca această decizie să fie considerată contrară principiului respectării tratatelor. Textele juridice luau în calcul, chiar înainte de a statua anumite reguli privind încheierea unor tratate cu nemusulmanii, posibilitatea ca ele să fie încălcate de către musulmani în caz de necesitate.

Pornind de la premisa că Allah şi Trimisul Său se constituiau în garanţii esenţiale ale jurămintelor, respectarea *'ahd*-ului încheiat cu nemusulmanii apare a fi pentru musulmani o obligaţie sacră, iar încălcarea sa o vină capitală. Este şi motivul pentru care al-Shaybânî şi comentatorul său, al-Sarakhsî, recomandau comandanţilor musulmani – în momentul încheierii unor „legăminte" cu nemusulmanii – să nu acorde „garanţia" (*dhimma, amân*) lui Allah şi a lui Muhammad, ci mai degrabă să acorde „garanţia" lor şi, eventual, a strămoşilor

---

80. În ediţia lui S. Isopescul, Coran VIII/60. „Teama de a fi înşelaţi", ca motiv de rupere a legământului, nu a fost acceptată de toţi juriştii (Armanazi, *Islam*, p. 75).
81. *Mihai. Documente I*, doc. 75, pp. 224-225.
82. *DRH, D*, I, doc. 192; Tocilescu, *534 documente*, doc. 28, pp. 33-35.
83. Din limba arabă provin: *nakz* – „anulare", „abrogare"; *nakzı 'ahdetmek* – „a rupe un tratat", „a viola un legământ"; *nakzetmek* – „a anula", „a abroga"; *nabud etmek* provine din limba persană şi înseamnă „a distruge", „a respinge" (*Redhouse*, pp. 859, 864). Termenul *nakz-ı 'ahd* era folosit şi când principii nemusulmani încălcau „legământul" pe care îl aveau cu sultanul. Astfel, românii erau acuzaţi în 1717 că au rupt legământul (*nakz-ı ahd*) (Veliman, *Documente turceşti*, doc. 24).
84. Armanazi, *Islam*, p. 104; Morabia, *Ğihad*, pp. 320-321, 334-335.

lor. Bineînţeles, se avea în vedere apariţia unor situaţii de necesitate care îi putea sili pe comandanţii musulmani să rupă *'ahd*-ul. Or, dacă se încălca jurământul lor era mai puţin grav decât violarea unui jurământ care îi lua drept garanţi pe Allah şi Muhammad. Dar iată textul cu pricina din comentariile lui al-Sarakhsî la opera lui al-Shaybânî:

> ...daţi-le garanţia voastră şi aceea a părinţilor voştri, întrucât, dacă voi încălcaţi garanţiile voastre şi ale părinţilor voştri, aceasta va fi mai puţin grav... El [al-Shaybânî – n.m.] recomanda [neacordarea protecţiei lui Allah şi a Profetului – n.m.] nu ca pe o acţiune nelegală, ci ca o precauţie contra vreunei violări (din partea lor) în cazuri de necesitate... Întrucât (comandanţii) au adesca nevoie să rupă (legământul) dintr-un motiv (*maslaha*) care le aparţine: deci, dacă ei îşi rup legămintele lor, aceasta va fi mai puţin grav decât dacă ar rupe legământul lui Allah şi legământul Trimisul Său (Profetul). De altfel, această idee se găseşte consemnată chiar în această tradiţie... Căci, într-adevăr, dacă voi violaţi propriile garanţii şi garanţiile (date) de înaintaşii voştri, aceasta este mai puţin grav decât violarea garanţiei lui Allah cel Prea-Înalt" [85].

Bineînţeles, dreptul islamic insista vehement pe obţinerea unor avantaje clare pentru Islam şi comunitatea musulmană prin ruperea unei înţelegeri de pace. Mai mult, Mahmud Shaltût, un exeget al Coranului, afirma că *imâm*-ul era chiar obligat să denunţe orice *'ahd*, dacă respectarea lui ar fi adus comunităţii musulmane mai multe dezavantaje decât avantaje[86]. Această afirmaţie se baza pe scrierile teologice şi juridice musulmane clasice: „*Imâm*-ul, după ce a făcut pace, putea s-o rupă, dacă el considera acest lucru mai avantajos"[87]. Pe aceeaşi linie se înscrie precizarea făcută de marele *şeyh ül-Islâm* Ebussuud Efendi în cadrul celebrei „consultaţii juridice" (*fetvâ*) emise în 1570 pentru a legitima acţiunea diplomatică şi militară a lui Selim II de rupere a tratatului din 1540 cu Veneţia:

> Pacea dintre şeful musulmanilor şi o naţiune infidelă nu este legală decât atât timp cât ea e avantajoasă pentru întregul popor musulman; căci un tratat de pace trebuie să aibă la bază interesul public, binele general. El are chiar obligaţia de a rupe orice armistiţiu sau orice pace pe care binele public o cere[88].

Principiul *pacta sunt servanda*, care în lumea musulmană a devenit mai degrabă o prescripţie divină decât o practică cutumiară existentă încă din Antichitate, este dovedit şi de grija, de-a dreptul bolnăvicioasă, care se manifesta în textele juridice, dar uneori şi în practica militară şi diplomatică otomană, pentru anunţarea „inamicilor" (*harbî*) înainte de atac (în cazul ruperii tratatului de către suveranul musulman sau chiar de către principele necredincios), pentru retrocedarea tributului (sau a unei părţi din el)[89] etc. Un exemplu: „Dacă, după ce a făcut pace, *imâm*-ul consideră că va fi mai avantajos să lupte împotriva infidelilor, singurul lucru ce i se poate cere acestuia, şi aceasta pentru a [nu fi acuzat că – n.m.] şi-a încălcat angajamentele, este să-l avertizeze pe principele infidel de ruperea tratatului şi de hotărârea pe care a luat-o de a reîncepe ostilităţile"[90].

---

85. Shaybânî, *Kitâb as-Siyar*, I, pp. 28-29.
86. Shaltût, *Koran*, pp. 69-70.
87. *Apud* Caurroy, „Législation", IV/17, p. 585.
88. O traducere în franceză, în d'Ohsson, *Tableau*, V, pp. 73-74.
89. Shaybânî, în Caurroy, „Législation", IV/17, p. 588. Violarea păcii nu era lăsată câtuşi de puţin la dispoziţia – uneori arbitrară – a suveranului musulman, întrucât Coranul cerea totuşi îndeplinirea obligaţiilor până la termenul de expirare al tratatului (Caurroy, „Législation", IV/17, p. 585, n. 39).
90. Caurroy, „Législation", IV/17, p. 586.

Clauze şi tratate nule

În literatura de specialitate s-a ajuns, de asemenea, să se vorbească de „tratate" care, prin clauzele înscrise, erau „nule" din punctul de vedere al dreptului islamic al popoarelor şi pe care, în consecinţă, *imâm*-ul le putea denunţa fără a intra în contradicţie cu principiul respectării tratatelor. Să subliniem că în textele juridice se face deosebire între clauzele care, odată înscrise în tratat, atrăgeau după ele nulitatea întregului *'ahd* şi stipulaţiile ce, numai ele, erau nelegale, restul tratatului rămânând în vigoare.

Astfel, conform dreptului islamic al popoarelor, nu erau legitime tratatele încheiate cu statele nemusulmane care ar fi inclus şi una din următoarele clauze[91]: a) musulmanii vor rămâne prizonieri la inamic; b) infidelii vor deţine un teritoriu ocupat în timpul unor conflicte mai vechi sau mai noi, dar care aparţinuse cândva musulmanilor; c) musulmanii nu vor primi tribut de la infideli sau, mai mult, vor plăti ei tribut pentru a avea pace cu necredincioşii; d) *imâm*-ul poate să denunţe legământul şi să reia lupta.

În schimb, clauze precum uciderea ostaticilor în cazul în care inamicul şi-ar fi încălcat obligaţiile sau retrocedarea infidelilor convertiţi proaspăt la Islam erau nule prin ele însele, dar nu atrăgeau după sine nulitatea întregului tratat. Bineînţeles, clauze cu acest conţinut apăreau, de regulă, în armistiţiile încheiate de musulmani în situaţii de inferioritate militară. Câteva exemple pot fi relevante. În *Siyar*-ul lui al-Shaybânî găsim un text potrivit căruia un legământ încheiat de musulmani fără a primi tribut de la principele infidel putea fi rupt în mod legal de către *imâm*: „Eu întreb: dacă [*imâm*-ul] a încheiat pace cu ei (infidelii), iar după ce s-a gândit a decis că (legământul) era în dezavantajul musulmanilor întrucât era încheiat fără ca nici un tribut să fie plătit, poate el să le dea de ştire, să abroge înţelegerea de pace şi să-i atace? El a răspuns: da"[92].

Paradoxal, deşi aceste texte juridice ar putea fi caracterizate doar drept simple speculaţii teoretice, fără corespondent în practica diplomatică otomană, izvoarele istorice infirmă uneori acest lucru. Existenţa unor astfel de clauze în tratatele încheiate cu statele europene şi invocarea „nulităţii" lor se puteau constitui în puternice argumente juridice în mâna sultanilor pentru denunţarea unei înţelegeri de pace. Când această acţiune diplomatică se bucura şi de o *fetvâ* cu răspuns afirmativ (*olur* – „se poate") din partea *şeyh ül-Islâm*-ului, cea mai puternică legitimare juridico-religioasă în mediul otoman, nu mai exista nici o piedică în acţiunea politico-militară a sultanului. A făcut carieră *fetvâ*-ua emisă de Ebussuud Efendi în 1570, la cererea lui Selim II, care avea nevoie de justificare juridică pentru ruperea tratatului de pace cu Veneţia (încheiat în 947/1540) şi atacarea Ciprului. În sprijinul acţiunii politico-militare a sultanului otoman, marele *şeyh ül-Islâm* invoca dreptul oricărui suveran musulman, deci şi al lui Selim II, de a rupe orice înţelegere de pace în urma căreia un teritoriu islamic ar fi încăput sub stăpânirea necredincioşilor (Ciprul făcuse parte din „Casa Islamului" cu opt secole mai înainte):

> Problema (*mesele*): dacă un popor necredincios în pace cu imperiul ar poseda printre alte teritorii un ţinut care aparţinuse odată musulmanilor (vechilor mauri) şi în care necredincioşii ar fi distrus geamiile, ar fi profanat locurile sfinte şi ar fi comis alte acte fără respect, monarhul musulmanilor, care ar fi animat numai de dorinţa unică de a servi religia, ar putea

91. Peters, *Islam*, p. 34.
92. *Shaybânî's Siyar*, pp. 154-155.

porni la cucerirea acestei ţări pentru a o anexa din nou la Casa Islamului, *fără a încălca credinţa* [*datorată* – n.m.] *tratatelor, nici principiile legii şi dreptăţii*? Răspunsul (*el-cevâb*): se poate; legea sfântă nu se opune (subl.m.)[93].

Mai mult, conform acestei „consultaţii juridice", orice pierdere teritorială din „Casa Islamului" (oricând ar fi avut ea loc), precum şi relaţiile paşnice cu principii infideli care stăpâneau acel teritoriu nu puteau şi nu trebuia să fie considerate decât temporare. Iar înţelegerile de pace prin care fuseseră reglementate aceste raporturi puteau fi anulate. Se pare că acelaşi argument (considerat de d'Ohsson „un principe aussi monstrueux") a fost invocat şi în 1645, când Ibrahim I a atacat insula Creta[94].

Când pierderile teritoriale însemnau şi trecerea unor „drept-credincioşi" sub stăpânirea principilor infideli, atunci ruperea tratatului de către suveranul musulman se impunea cu prisosinţă. Am afirmat deja că un *'ahd* în care, printre altele, se stipula că musulmanii vor rămâne prizonieri în mâna infidelilor era nul. Dincolo de raţiunile politico-militare ce stăteau la baza violării unei înţelegeri de pace, cu siguranţă că otomanii erau sensibili şi la soarta postbelică a coreligionarilor. O explicaţie sumară trebuie să ia în seamă faptul că, din punct de vedere religios, înrobirea musulmanilor de către necredincioşi producea impactul imediat negativ asupra comunităţii musulmane. Un caz timpuriu, de la începutul secolului al XV-lea, ne este înfăţişat de cronicarul bizantin Ducas. În contextul luptelor pentru tron cu Murad II (1421-1451), deşi iniţial Mustafa îi promisese lui Dimitrie retrocedarea cetăţii Gallipoli, ulterior el se va răzgândi. Motivul invocat se circumscrie cazului juridic mai sus amintit: „Cât despre cetăţuie însă, mai bine este să calc jurământul decât să înfrunt pe Dumnezeu şi să dau credincioşi pe mâna necredincioşilor şi poporul liber şi închinat lui Dumnezeu să-l fac rob în mâinile necredincioşilor..."[95].

Merită să amintim aici şi cazul din 1542, de fixare a hotarului polono-otoman din preajma cetăţii Oceakov. Dincolo de importanţa strategică, mai mică sau mai mare, a acestei zone, Süleyman Kanunî ţinea să recupereze teritoriile locuite cândva de musulmani, invocând în faţa regelui Poloniei, Sigismund I, atât tradiţia orală, cât şi urmele materiale lăsate de musulmani: „Se spune că în interiorul hotarului pomenit mai sus au fost găsite morminte ale multor musulmani, precum şi urme de meceturi (*mescid*) şi şcoli (*medrese*). Acestea la rândul lor dovedesc că acolo era hotarul adevărat. Atunci, de ce nu sunteţi de acord să se fixeze hotar cu dreptate?"[96].

Ce concluzii s-ar putea impune? Existent înainte de apariţia Islamului, principiul *pacta sunt servanda* a fost acceptat în teorie şi aplicat – mai mult sau mai puţin – în practica relaţiilor dintre musulmani şi nemusulmani. Nu putem afirma că textele juridico-religioase au rămas în această privinţă literă moartă, nici că au fost aplicate cu sfinţenie în Imperiul otoman. O trăsătură comună apare însă evidentă, atât la otomani, cât şi la principii creştinii. Şi unii, şi alţii au conştientizat existenţa unei practici cutumiare ce le cerea să respecte tratatele şi jurămintele, fie că ele fuseseră încheiate între coreligionari, fie între creştini şi musulmani. Izvoarele istorice nu ne înfăţişează *pacta sunt servanda* ca un principiu de drept rigid, respectat fără ezitare de otomani – dar, subliniez îndată, şi de creştini – în practica politico-diplomatică, ci ca o practică a cărei aplicare era dependentă aproape în

93. După traducerea în franceză oferită în d'Ohsson, *Tableau*, V, pp. 73-74; *Journal-Lepante*, p. 52.
94. d'Ohsson, *Tableau*, V. p. 74.
95. Ducas, *Istoria*, XXIV/12, p. 196.
96. Mehmet, *Documente turceşti*, I. doc. 23, p. 37.

totalitate de raţiunea de stat. Nu principiul respectării tratatelor a dictat în relaţiile otomanilor cu statele vecine, ci – ca pretutindeni în Evul Mediu – interesele politico-militare de moment ale imperiului. Nu faptul că o tabără era creştină, iar cealaltă musulmană a determinat decisiv atitudinea faţă de tratatele încheiate între cele două părţi. Alte raţiuni, de la cele economico-financiare la cele politico-militare, guvernau practica relaţiilor externe. Principiile şi normele juridice erau manipulate şi utilizate în funcţie de scopurile pragmatice. În ce priveşte aspectele juridice, să marcăm contradicţia şi disproporţia clare ce se fac simţite între versetele din Coran care subliniau ideea respectării de către musulmani a angajamentelor asumate şi textele juridice ulterioare (din tratatele de drept islamic sau *fetvâ*-le), în care învăţaţii musulmani (inclusiv cei otomani), punând mai presus de toate raţiunea de stat, au acordat *imâm*-ului (sultanului) dreptul de a denunţa orice înţelegere de pace încheiată cu un stat nemusulman sau numai acele clauze ce ar fi afectat interesele comunităţii şi Imperiului mahomedan. Totuşi, ţin să precizez că, aşa cum textele care statuau principiul respectării tratatelor nu trebuie absolutizate, scoţându-le din contextul juridic şi, mai ales, istoric în care au fost formulate, tot aşa trebuie să se procedeze şi cu textele care legitimau ruperea unui *'ahd*.

Capitolul 9

Negustorii occidentali în Imperiul otoman

„Comerţul fiind fructul păcii..."

Regimul *Capitulaţiilor* în Imperiul otoman s-a bucurat de o atenţie deosebită mai ales din partea juriştilor din secolul al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea[1]. În comparaţie cu producţiile din acea epocă, realizările istoricilor, inclusiv ale turcologilor, au fost multă vreme nesemnificative[2].

Atât pentru musulmani, cât şi pentru creştini existau dificultăţi în justificarea încheierii unor tratate de pace şi comerţ (şi acordarea unor privilegii comerciale), dar, în final, necesitatea schimburilor de mărfuri şi dorinţa negustorilor creştini de a folosi vechi drumuri şi pieţe comerciale au eliminat, măcar temporar, ezitările şi au determinat reglementarea regimului comerţului şi al negustorilor între cele două lumi, aparent ireconciliabile[3]. Semnificative sunt afirmaţiile lui Richard Hakluyt, făcute din perspectiva sfârşitului de secol XVI. În replică la acuzaţiile aduse Angliei că a stabilit relaţii comerciale cu „necredincioşii" turci, el reamintea Creştinătăţii o stare de fapt de mult în vigoare:

> Acum, dacă cineva va aduce obiecţii împotriva acestui nou comerţ al nostru cu turcii şi necredincioşii, el se va dovedi un om care nu cunoaşte nici vechea şi nici noua istorie sau care priveşte

1. J.C.A. Gavillot, *Essai sur les droits des Européens en Turquie et en Égypte. Les Capitulations et la réforme judiciaire*, Paris, 1875; F. Rey, *La protection diplomatique et consulaire dans les Echelles du Levant et de Barbarie*, Paris, 1899; A. d'Avril, „Protection des Chrétiens dans le Levant", *RHD*, XIV, 1900, pp. 534-653; XV, 1901, pp. 69-87; P. Arminjon, *Étrangers et protégés dans l'Empire Ottoman*, tome premier: *Nationalité, protection, indigénat, condition juridique des individus et des personnes morales*, A. Chevalier-Maresq & cie, Paris, 1903; A. Schopoff, *Les réformes et la protection des chrétiens en Turquie (1673-1904)*, Plon-Nourrit & cie, Paris, 1904; G. Pélissié du Rausas, *Le régime des capitulations dans l'Empire Ottoman*, vol. I-II, 1ère édition, Rousseau, Paris, 1902-1905 (deuxième édition, 1910-1911); P.M. Brown, *Foreigners in Turkey: Their Juridical Status*, Princeton University Press, Princeton, 1914; H. Abi-Chahla, *L'Extinction des Capitulations en Turquie et dans les Régions Arabes*, Picart, Paris, 1924; F. Abelous, *L'évolution de la Turquie dans ses rapports avec les Étrangers*, M. Rivière, Paris, 1928; A. Rechid, „La condition des étrangers dans la République de Turquie", *RdC*, 46, IV, 1933, pp. 169-227; N. Sousa, *The Capitulatory Regime of Turkey: Its History, Origin and Nature*, The Johns Hopkins Press, Baltimore, 1933; D.D. Deltcheff, *Le régime des Capitulations en Bulgarie et leur suppression*, Sofia, 1934.
2. H.J. Liebesny, „The Development of Western Judicial Privileges", în *Law in the Middle East*, edited by M. Khadduri and H.J. Liebesny, Middle East Institute, Washington, 1955, pp. 309-333; H. Inalcık, „Imtiyâzât", în *EI-2*, tome III, 1971, pp. 1207-1225 (în colaborare cu J. Wansborough).
3. Liebesny, „Privileges", pp. 312-315.

intenţionat lucrurile în mod potrivnic sau care are un umor mai rău. Pentru că... cine ignoră că francezii, genovezii sunt în acest moment în alianţă (*in league*) cu Marele Turc şi că sunt aşa de mulţi ani de când fac negoţ şi circulă în teritoriile sale! Cine poate nega că Împăratul Creştinătăţii a avut alianţă cu Turcul şi i-a plătit un timp îndelungat tribut pentru o parte a Ungariei? Şi cine nu cunoaşte, fie că a călătorit în părţile îndepărtate ale lumii, fie că a citit istoriile ultimei epoci, că spaniolii şi portughezii... în Indii şi aiurea, au în mod obişnuit legătură şi trafic cu maurii şi tot felul de păgâni... şi că, mai mult, le plătesc tributuri şi îi folosesc în serviciul lor şi în războaie. De ce, atunci, să fie un blam pentru noi ce este uzual şi comun pentru cea mai mare parte a altor popoare creştine? De aceea, să-i lăsăm pe vecinii noştri care ne-au găsit cea mai mare vină în această alianţă şi în acest trafic să fie satisfăcuţi de ei înşişi şi de mândria lor prostească, iar noi să grăbim să căutăm mai departe să asigurăm debuşeu pentru mărfurile noastre natale[4] .

Între starea de pace şi activităţile comerciale trona o interdependenţă complexă[5], chiar dacă nici războiul nu elimina total negoţul[6], ba uneori îi crea posibilităţi noi de extindere[7]. Semnificative nuanţări găsim, în acest sens, în tratatele osmano-polone din a doua jumătate a secolului al XVII-lea. Pe de o parte, interesele comerciale puteau să determine sau măcar să grăbească negocierile pentru încheierea păcii. Conform tratatului de la Zurawna (1678), libertatea de a veni şi a pleca, de a vinde şi a cumpăra pe teritoriile otomane era acordată supuşilor poloni „*cu scopul de a întări şi mai mult prietenia*" (subl.m.)[8]. Pe de altă parte, comerţul era beneficiar direct al instaurării unor relaţii paşnice între puteri rivale. În tratatul de pace de la Karlowitz (1699), acordarea libertăţii de comerţ pentru „negustorii celor două părţi" pornea de la premisele terminării războiului şi încheierii păcii: „*Comerţul fiind fructul păcii* şi contribuind la înflorirea statelor, negustorii celor două părţi vor circula pe drumurile mari şi după ce-şi vor plăti taxele obişnuite... nu li se va cere nici un alt impozit" (subl.m.)[9].

4. În dedicaţia din cel de-al doilea volum, ediţia a II-a, consacrat călătoriilor maritime, comerţului şi descoperirilor engleze de până la 1599 (R. Hakluyt, *The Principal Navigations, Voyages, Traffiques and Discoveries of the English Nations*, 2nd edition, London, 1599, vol. I, pp. XIX-XX, *apud* Skilliter, *Harborne*, p. 26).
5. Se poate cita aici, ca termen de comparaţie, opinia olandezului Pieter de la Court, care scria în 1622: „Mai presus de orice, războiul, şi îndeosebi cel de pe mare, este cel mai păgubitor (iar pacea foarte prielnică) pentru Olanda" (în lucrarea sa, „Interesul Olandei", *cf.* Manolescu, *Relaţiile capitaliste*, p. 102).
6. Printre metodele adoptate de negustorii supuşi ai unui stat inamic aflat în război deschis cu Imperiul otoman, pentru a continua activităţile comerciale în teritoriile otomane, amintim: navigarea sub pavilionul unui stat care se găsea în relaţii paşnice cu Poarta; adoptarea unor nume străine (evreieşti, franceze) (Mantran, „Minoritaires", p. 133). Aşa au procedat negustorii veneţieni, în timpul conflictelor veneto-otomane din secolele XVI-XVII. Astfel, într-un memoriu către regele Franţei din 24 septembrie 1672, cavalerul d'Arvieux surprindea obiceiul negustorilor străini ale căror state se aflau în război cu Poarta de a face comerţ în teritoriile otomane, navigând sub pavilion francez: „Atunci când naţiunile străine sunt în război cu turcii, ele vin sub pavilionul Majestăţii Voastre şi continuă astfel comerţul lor" (*apud* Rey, *Protection diplomatique*, p. 151, n. 1).
7. Să notăm aici opinia avansată, în 1614, de olandezul Jan Pieterszoon Coen directorilor Companiei Indiilor de Est: „Negoţul cu Asia trebuie desfăşurat şi menţinut sub protecţia şi cu sprijinul forţelor armate... [iar – n.m.] forţele armate trebuie să fie plătite din profiturile din negoţ, astfel că noi nu putem desfăşura comerţul fără război şi nici războiul fără comerţ" (*cf.* Manolescu, *Relaţiile capitaliste*, p. 103).
8. Tratatul a fost încheiat între Mehmed IV şi Ioan III Sobieski la 15 *safer* 1089/10 aprilie 1678, Czartoryski, IV, 859, pp. 41-42 (*Articles des Traités de la Pologne avec la Porte Ottomane concernant le Commerce, nommément du Traité de Zurawno et, respectif, de celui de Carlowitz*).
9. Tratatul a fost încheiat la 4 *receb* 1110/6 ianuarie 1699 (Czartoryski, IV, 859, pp. 43-44).

Condiţia juridică a străinilor cunoaşte, după unii specialişti în drept internaţional privat, mai multe forme: a) regim naţional (conform căruia străinul se bucură în principiu de aceleaşi drepturi ca şi cetăţenii statului primitor); b) regim special (potrivit căruia străinul are anumite drepturi şi obligaţii stabilite prin legi interne şi tratate speciale); c) regim de reciprocitate (potrivit căruia drepturile unui străin sunt acordate de un stat cu condiţia ca cetăţenii săi să se bucure de aceleaşi drepturi în celălalt stat); d) regimul „clauzei naţiunii celei mai favorizate" (conform căruia străinul se bucură, printr-un tratat încheiat între cele două state, de tratamentul cel mai favorabil acordat unor state terţe)[10]. Ultimele trei forme nu sunt antagoniste, ci complementare, putând defini regimul juridic al străinilor din unghiuri diferite de vedere.

Bineînţeles că nu putem aplica retroactiv noţiuni şi reguli specifice dreptului internaţional privat modern la situaţia comerţului şi străinilor din secolele XV-XVIII, mai ales când este vorba de Imperiul otoman, în care dreptul islamic avea un cuvânt greu de spus. Aceasta nu înseamnă că este de prisos o viziune comparativă, juridică şi istorică. Deci analogii se pot opera. *Regimul Capitulaţiilor* ar putea fi definit ca un *regim special* acordat negustorilor străini în Imperiul otoman. Izvoarele otomane, atât cele juridice, cât şi cele istorice, mai ales *'ahdnâme*-lele, dovedesc existenţa pentru negustorii străini a încă două regimuri, care se suprapuneau regimului *Capitulaţiilor*, completându-l în anumite cazuri: un *regim de reciprocitate* (puţin pus în valoare în lucrările de specialitate) şi *regimul „clauzei naţiunii celei mai favorizate"*.

Străinul în dreptul islamic (*müste'min*)

Din punct de vedere juridic, regimul aplicat străinilor în Imperiul otoman era definit în secolele XV-XVIII, în principal, de „dreptul intern", cu două principale componente (*şeri'at*-ul şi *kanun*-ul)[11], şi de tratatele de pace şi comerţ încheiate de otomani cu statele europene (*'ahdnâme*-le sau *Capitulaţii*). Pentru a obţine un tablou complet şi nuanţat, nu trebuie ignorate alte două surse ale statutului negustorilor străini: *legile consulare* emise de statele europene beneficiare ale unor privilegii comerciale, începând cu secolul al XVII-lea, pentru a reglementa viaţa cetăţenilor lor în Imperiul otoman; şi *normele cutumiare*. De altfel, Pélissié du Rausas afirma: „Les Capitulations, les lois consulaires et les usages sont trois bases de ce régime"[12].

În tratatele de drept islamic, inclusiv în cele scrise de otomani în secolele XV-XVII, străinul era numit *müste'min*, termen tradus prin „persoană care cere protecţie" sau „beneficiar de *amân*"[13]. Hanefitul otoman Ibrahim al-Halebî (m. 1549) consacra un capitol special regimului juridic al străinilor[14]. Acesta a fost tradus şi comentat de Ignace Mouradgea d'Ohsson sub titlul *Des Étrangers en pays musulman. Müste'min*[15]. Aici sunt expuse sumar principiile juridico-religioase ale *şeri'at*-ului care defineau condiţia juridică a unui *harbî* (locuitor al „Casei războiului") în *dâr al-Islâm*. Un *harbî* putea intra în „Casa Islamului" numai prin acordarea unui *amân*, prin care i se garanta protecţie asupra vieţii, libertăţii şi

10. Filipescu, *Drept*, pp. 198-203; Geamănu, *Drept*, I, pp. 385-386.
11. Özel, *Islâm Hukuku*, p. 207.
12. Pélissié du Rausas, *Capitulations*, I, p. 124.
13. *Redhouse*, p. 384.
14. Halebî, *Mülteka*, 2, pp. 593-596 (*Bâb al-müste'min*); Mevkufati, *Şerh*, I, pp. 336-338.
15. d'Ohsson, *Tableau*, I, pp. 37-44.

avutului lui. Dacă până la acordarea *amân*-ului nemusulmanii din „Casa războiului" erau consideraţi inamici potenţiali (*hostis*, *harbî*), odată cu acest moment ei deveneau *müste'min*. „Orice *harbî* care intră cu *amân* în teritoriul nostru – statua Ibrahim al-Halebî – este numit *müste'min*"[16]. În *fetvâ*-le întâlnim des formula „*harbî* care a trecut cu *amân* din Casa războiului în Casa Islamului"[17].

În documentele otomane de cancelarie din secolele XV-XVII (de tipul *hüküm*, *'ahdnâme*, *kanunnâme*), termenul *müste'min* nu era utilizat prea des pentru a desemna indivizii care veneau în Imperiul otoman din statele creştine[18]. Erau folosite, mai degrabă, expresii în care se făcea trimitere la locul de origine al străinului sau la statutul său de „neplătitor de tribut". Iată câteva exemple din secolul al XV-lea: *Firenk* sau „corăbiile care vin din Veneţia şi Genova", în 1461[19]; „francul care nu este plătitor de tribut" (*harâcgüzar olmayan Firenk*) sau „necredinciosul care nu este plătitor de tribut" (*harâcgüzar olmayan kâfir*), în 1476[20]; „necredincioşii (*kâfirler*) care vin din Veneţia, Rum şi alte ţări", în 1484[21] etc. Începând cu secolul al XVI-lea, ca urmare a revigorării *şeri'at*-ului, apar formule mai apropiate de terminologia juridico-religioasă: „necredincioşii care vin din Casa războiului", în 1586[22]; „necredincioşii din Casa războiului" (*dâr ül-harb keferesi*), în 1650[23]; „tagma negustorilor care vine din ţinuturile ghiaurilor" (*kefere vilayetlerinden gelen tüccar tayfesi*), în 1146/1734[24]; „negustorii din Casa războiului" (*dâr ül-harb tüccarı*), în 1164/1750-1751[25]. Abia în secolul al XVIII-lea se impune şi în documentele de cancelarie conceptul juridico-religios de *müste'min* pentru a desemna străinii din Imperiul otoman.

Regimul de reciprocitate

În Islamul clasic, protecţia acordată de un suveran musulman unui *harbî* printr-un *amân* general înglobat într-un tratat de pace şi comerţ se baza pe principiul reciprocităţii[26]. Aceasta însemna că şi supuşii statului islamic (musulmani sau nemusulmani) urmau să se bucure, teoretic, pe teritoriul statului creştin de aceleaşi drepturi ca şi cele acordate străinilor de suveranul musulman.

În istoriografia *Capitulaţiilor*, regimul reciprocităţii a fost identificat cu existenţa în *'ahdnâme*-lele emise de sultanii otomani a unor „privilegii condiţionate" sau a unor „drepturi reciproce"[27]. Imperiul otoman a aplicat şi el regimul reciprocităţii în relaţiile cu

16. *Her harbî ki bizim darımıza amân ile dahil ola ana müste'min derler* (Halebî, *Mülteka*, 2, p. 595; Mevkufati, *Şerh*, I, p. 336).
17. *Zeyd harbî dâr harb'dan amânla dâr Islâm'a çıkub* (Bianchi, „Fetvas", pp. 180-181).
18. d'Ohsson exagera când afirma că toţi străinii erau desemnaţi *müste'min* în actele otomane (d'Ohsson, *Tableau*, I, p. 15).
19. Anhegger, Inalcık, *Kanunname*, doc. 55, pp. 78-79.
20. Anhegger, Inalcık, *Kanunname*, doc. 53, p. 74.
21. Anhegger, Inalcık, *Kanunname*, doc. 56, pp. 80-81.
22. Berindei, Kalus-Martin, Veinstein, „Actes. Vidin", p. 54.
23. Barkan, *Kanunlar*, doc. XCIII, pp. 338-339.
24. Veliman, *Documente turceşti*, doc. 73.
25. Veliman, *Documente turceşti*, doc. 122.
26. Liebesny, „Privileges", pp. 310-311.
27. Expresiile *reciprocal rights* şi *conditional privileges* aparţin lui Liebesny, respectiv Shotwell (Liebesny, „Privileges", p. 311; Shotwell, „The Straits", p. 483). Mai mult, includerea în unele *'ahdnâme*-le a unor clauze structurate după principiul reciprocităţii a determinat definirea acestora ca „tratate de pace

unele state creştine. Cu excepţia secolului al XIX-lea, când statutul negustorilor străini a fost conceput în totalitate sub forma reciprocităţii, nu se poate determina în istoria otomană – după criteriul cronologic – o perioadă anume în care folosirea acestui regim să fi fost exclusivă. Se poate vorbi însă de utilizarea cu prioritate a regimului de reciprocitate în relaţiile comerciale ale Porţii otomane cu statele creştine din zona de frontieră, deci în tratatele de pace şi comerţ încheiate între două părţi potenţial ostile.

Printr-o analiză în detaliu, se poate observa că otomanii au formulat după principiul reciprocităţii unele clauze din textele *'ahdnâme*-lelor acordate Veneţiei, Ungariei, Poloniei, Imperiului habsburgic şi Rusiei. Principiul reciprocităţii nu este de găsit în *'ahdnâme*-lele acordate Franţei (nu luăm în seamă proiectul de tratat din 1535-1536), Angliei, Olandei sau altor puteri occidentale cu care Imperiul otoman nu avea frontieră comună.

Această formă de stabilire a unor relaţii comerciale avea precedente, al căror model otomanii nu s-au sfiit să-l adopte şi să-l aplice. Unul dintre acestea a fost modul de reglementare a relaţiile comerciale dintre selgiuchizi şi veneţieni, începând cu *'ahdnâme*-aua din 8 martie 1220, emisă de sultanul Alâaddîn Kaykubad I (1219-1237), în care stipulaţiile referitoare la negustori şi comerţ au fost structurate după „principiul reciprocităţii"[28]. Să subliniem că nici această înţelegere de pace şi comerţ, nici cele care vor mai fi încheiate în secolele XIII-XV nu au scăpat de influenţa bizantină[29].

În tratatele Veneţiei cu Imperiul otoman din secolele XV-XVI, clauzele care defineau regimul comerţului şi negustorilor erau concepute după principiul reciprocităţii[30]. Majoritatea stipulaţiilor din tratatele otomano-veneţiene din secolul al XV-lea se sfârşeau cu o formulă care îl lega pe sultan sau pe doge să îndeplinească ceea ce a promis cealaltă parte. De exemplu, acestei reguli i se supun şapte din cele unsprezece articole ale tratatatului din 25 *zilkade* 849/25 februarie 1446[31]. Dintre formulele cel mai des utilizate amintim aici câteva. Astfel, clauza în care se consemna libertatea de circulaţie şi comerţ pentru negustorii veneţieni în teritoriile otomane era completată prin: *e simelmente sia li homeni e li mercadanti de la mia signoria in tutti i luogi de Veneziani, si in mar como in terra*, în tratatul din 1419[32]; sau *simelmente i mie mercadanti in luogi de Veneziani*, în tratatul din 1446[33]. Şi tratatul încheiat cu Veneţia la un an după cucerirea Constantinopolului, în 1454, era structurat tot după principiul reciprocităţii. Clauzele aveau în vedere corăbiile, mărfurile şi negustorii „celor două părţi"[34]. În textele osmane ale *'ahdnâme*-lelor din a doua

bilaterale" (*bilateral peace-settlements*). V.L. Ménage aplica această expresie tratatelor veneto-otomane din prima jumătate a secolului al XV-lea, începând cu 1419 şi terminând cu 1454 (Ménage, „Capitulation", p. 375). J.A. Gavillot aplica formula „pace reciprocă" (*paix réciproque*) tratatului veneto-otoman din 1454 (Gavillot, *Capitulations*, pp. 16-17).

28. Se poate invoca, de asemenea, reciprocitatea ce definea regimul comerţului şi al negustorilor din timpul lui Izzeddin Keykavus I (1210-1219) şi al regelui Ciprului, Hugues I (1205-1218) (O. Turan, *Türkiye Selçukları hakkında Resmi Vesikalar*, Ankara, 1958, pp. 124-146; Delilbaşı, „Ahdnâme", pp. 95-97: *mütekabiliyet ilkesine göre*; Inalcık, „Imtiyâzât", p. 1212).
29. Zachariadou, *Trade and Crusade*, p. 185.
30. Mai mult, înţelegerile de pace din prima jumătate a secolului al XV-lea – ce-i drept, în variantele italiene – erau garantate prin jurăminte reciproce, fapt care îl va determina pe V.L. Ménage să le numească „tratate bilaterale de pace" (Ménage, „Capitulation", p. 375).
31. *Diplomatarium VL*, II, doc. 198, pp. 366-368; Ménage, „Capitulation", p. 382, n. 13.
32. *Diplomatarium VL*, II, doc. 172, p. 339. Pentru tratatul din 1430, vezi *Diplomatarium VL*, II, doc. 172, pp. 343-345).
33. *Diplomatarium VL*, II, doc. 198, p. 368.
34. Text în Hershlag, *Introduction*, p. 294; Sousa, *Capitulatory Regime*, pp. 51-53 (datat 15 aprilie 1454).

jumătate a secolului al XV-lea – şi avem ca model pe cea emisă de Bayezid II la 25 *zilkade* 886/25 ianuarie 1482 – sultanul „porunceşte" (*hükmü oldur ki*) regimul comerţului şi negustorilor veneţieni în teritoriile otomane, dar încheie aproape toate stipulaţiile cu o formulă prin care cere dogelui Giovanni Mocenigo şi Signoriei să acorde un statut similar negustorilor otomani în teritoriile ce aparţineau Veneţiei: „Dar şi beii sus-numiţi să procedeze în acest mod"[35].

Deşi în secolul al XVI-lea structurarea *'ahdnâme*-lelor după principiul reciprocităţii se diluează, câteva clauze continuă să fie concepute în regim de reciprocitate. Ele privesc, în special, navigaţia şi naufragiul, prizonierii, datornicii şi protecţia negustorilor. O formulă utilizată des pentru a exprima angajamentul reciproc al sultanului, în condiţiile în care stipulaţia era impusă mai întâi veneţienilor, suna invariabil: „Şi eu procedez la fel" (*hemçünan ben dahi öyle idem*). Când sultanul se obliga el însuşi mai întâi să respecte o anumită reglementare, atunci clauza se putea încheia prin: „Şi ei să procedeze la fel" (*hemçünan... anlar dahi öyle ideler*)[36]. Unele clauze, precum cele care priveau datornicii şi navigaţia, erau concepute în două părţi detaliate; mai întâi se reglementa regimul acestora în teritoriile otomane, iar apoi se consemna reciproca[37]: „...şi, dacă cineva din Ţările mele bine păzite, sosind şi făcând comerţ cu cineva dintre veneţieni, fuge înainte de a-şi plăti în întregime banii, la sosirea [în teritoriile otomane], datoria dovedită să fie luată şi restituită"[38].

După principiul reciprocităţii erau concepute şi tratatele ungaro-otomane, în primul rând fiind supuse acestei reguli clauzele care priveau comerţul şi negustorii. Astfel, în tratatul de pace încheiat pe trei ani la 20 noiembrie 1451, la puţin timp după urcarea pe tron a lui Mehmed II, clauza ce reglementa dreptul de intrare, circulaţie şi comerţ îi privea deopotrivă pe „negustorii celor două părţi" (*forescitores ambarum parcium*). De asemenea, în momentul expirării duratei de valabilitate a „armistiţiului", de protecţie şi libertate de ieşire urmau să beneficieze atât „negustorii stăpânirii mele... în regatul Ungariei" (*homines mercatores domini mei in regno Hungarie*), cât şi „negustorii unguri în ţara stăpânirii mele" (*et mercatores Hungarii in terra dominii mei*)[39].

Regimul de reciprocitate caracterizează stipulaţiile despre comerţ şi negustori incluse în *'ahdnâme*-lele din 1483[40] şi 1503[41], ale căror texte în osmană s-au păstrat, acordate de Bayezid II (1481-1512) Ungariei, în urma negocierilor cu Matei Corvin (1458-1490) şi Vladislav II Jagiełło (1490-1516). Libertatea de a circula şi a face negoţ îi privea pe toţi supuşii celor două părţi semnatare ale pactului. În condiţile în care un negustor ar fi fost molestat şi jefuit, vinovatul urma să fie pedepsit, iar paguba recuperată şi înapoiată stăpânului de drept. Că regii maghiari se simţeau obligaţi să protejeze supuşii otomani aflaţi pe teritoriul Ungariei stă dovadă şi scrisoarea lui Matei Corvin din 8 iunie 1487. Printre

35. *Mezkûr beğler dahi bu uslub üzere eyleyeler* sau *hemçünan mezkûr beğler dahi bu uslub üzere eyleyeler* (Gallotta, „Il trattato 1482", pp. 226-231, text osman; Gökbilgin, „Belgeler II", pp. 39-42).
36. În *'ahdnâme*-aua din 1521 (Şakiroğlu, „1521", pp. 396, 398).
37. Evident, se putea şi invers, mai întâi regimul negustorilor otomani în teritoriile veneţiene, iar apoi cel al veneţienilor în Imperiul otoman.
38. *Ve Memâlik-i Mahrusemden bir kimesne varub Venediklüden biri ile satar bazar idüb akçesin taman anda etmedin kaçub gelürse sabit olan hakkı alıvirile*. Pentru clauza privind regimul datornicilor, vezi *'ahdnâme*-aua din 1521 (Şakiroğlu, „1521", p. 396) şi cea din 1595 (Belin, „Relations diplomatiques", p. 413).
39. *DRH, D*, I, doc. 305, pp. 418-421.
40. O copie a textului osman se găseşte la ANR, mf. Turcia, r. 4, c. 312.
41. Facsimilul după original a fost publicat în Gökbilgin, „1503", pp. 369-390.

altele, regele maghiar îi comunica sultanului că a ordonat vistiernicului său prinderea asasinilor unui evreu (supus otoman), ucis în Ungaria, recuperarea bunurilor sale şi despăgubirea celor în drept. În acest context, Matei Corvin confirma încă o dată clauza tratatului din 1483 prin care se promitea protecţie reciprocă, „întrucât noi nu zicem ca să se producă supărare asupra oamenilor voştri, de la noi şi de la oamenii noştri"[42].

'Ahdnâme-lele acordate regilor Poloniei de-a lungul secolelor XV-XVII erau structurate, de asemenea, după principiul reciprocităţii. Astfel, libertatea de a circula şi a face comerţ, siguranţa negustorilor şi mărfurilor lor se aplicau în mod egal „negustorilor celor două părţi" (*iki canibin bazergânları*)[43], o formulă pe care o găsim începând cu *'ahdnâme*-aua din 1525 (primul tratat al cărui text ajuns până la noi este în limba turco-osmană). Încă din prima clauză despre comerţ inclusă în *'ahdnâme*-lele osmano-polone, autorităţile şi supuşii celor două părţi erau atenţionaţi: „Să nu se facă pagubă şi stricăciune avutului şi persoanei cuiva"[44].

De asemenea, articolul prin care negustorilor polonezi le erau garantate protecţia bunurilor testamentare (*muhalefât*) şi retrocedarea lor moştenitorilor de drept era completat printr-o stipulaţie ce marca explicit reciprocitatea: „Dacă cineva dintre negustorii noştri moare (*fevt olursa*) în Ţara Leşească – se afirma în toate *'ahdnâme*-lele acordate regilor Poloniei în secolele XV-XVII –, regele să procedeze, de asemenea, în chipul arătat" (*kıral dâhi vech-i meşruh üzere eyleye*)[45]. Chiar dacă, formal, nu toate clauzele erau concepute după principiul reciprocităţii, din *'ahdnâme*-lele acordate regilor poloni se subînţelege că protecţia acordată negustorilor şi respectarea regimului vamal şi a responsabilităţii individuale se impuneau, practic, în regim de reciprocitate.

În relaţiile dintre Imperiul otoman şi Imperiul habsburgic, regimul comerţului şi negustorilor, la fel ca şi alte probleme de interes comun, erau concepute tot după principiul reciprocităţii. Chiar în tratatul din 1547, negustorii celor două părţi căpătau libertatea de a circula şi a face comerţ dintr-o parte în alta, pe timpul armistiţiului încheiat pe opt ani[46]. Regimul comerţului dintre cele două state a căpătat contur începând mai ales cu *'ahdnâme*-aua din 1024/1615[47], reînnoită cu unele modificări în anul următor. Pentru N. Sousa, aceste tratate marcau începutul „regimului *Capitulaţiilor*" (*Capitulatory regime*)[48]. Dar, să specificăm, era vorba de un regim structurat după principiul reciprocităţii, întrucât libertăţile acordate negustorilor austrieci erau nişte „privilegii condiţionate" (*conditional privileges*)[49], negustorii otomani urmând să se bucure de acelaşi regim pe teritoriile habsburgice. Tratatele austro-otomane şi-au păstrat această structură de-a lungul întregului secol XVII, pentru ca în veacul următor să fie tot mai mult scoasă în relief. Trăsăturile

42. *Zira biz dilemeyüz ki sizin âdamlarınıza bizden ve bizin âdamlarımızdan zülüm vaki' ola* (Gökbilgin, „1503", pp. 379-380).
43. În *ahdnâme*-aua din 1525 (AGAD, *AKW-Tureckie*, K. 66, t. 19, nr. 41), dar şi în *'ahdnâme*-lele din a doua jumătate a secolului al XVI-lea: 1577, 1591, 1598 (AGAD, *AKW-Tureckie*, K. 71, t. 268, nr. 498; K. 71, t. 276, nr. 511; K. 71, t. 280, nr. 518).
44. *Kimesnenin malına ve nefsine zarar ve ziyân olmıya*; formula este neschimbată în *'ahdnâme*-le, începând cu 1525 (AGAD, *AKW-Tureckie*, k. 66, t. 19, nr. 41).
45. ANR, mf. Polonia, r. 1, c. 198, 204, 212 (*'ahdnâme*-lele din 1577, 1591, 1598); BOA, *DED*, 55/1, *LAD*, doc. 2 (*'ahdnâme*-aua din 1607) etc.
46. Textul osman, în Feridun, *Münşe'at*, II, pp. 341-342. Vezi şi Inalcık, „Imtiyâzât", p. 1215.
47. Text osman, la ANR, mf. Turcia, r. 53, c. 899-904. Variante în: Feridun, *Münşe'at*, II, pp. 321-324; Fekete, *Esterházy*, doc. 2, pp. 7-14.
48. Acum, Imperiul habsburgic a primit *capitulary privileges* (Sousa, *Capitulatory Regime*, p. 64).
49. Este expresia folosită şi de Shotwell, „The Straits", p. 483.

regimului de reciprocitate – stipulaţiile referitoare la comerţ şi negustori se refereau la „neguţătorii celor două părţi" – vor determina caracterizarea tratatelor din secolul al XVIII-lea, începând cu cel de la Passarowitz (21 iulie 1718)[50], ca fiind „în mod categoric bilateral(e) în formă şi conţinut"[51].

Dezvoltarea comerţului dintre Rusia şi Imperiul otoman a dus treptat la o creştere simţitoare de-a lungul secolului al XVIII-lea a numărului de negustori ruşi pe teritoriile considerate otomane, dar şi a celor otomani în zonele ruseşti. Astfel, într-un firman din 1787 se afirma: „Dar, aşa cum moscoviţii au negustori şi oameni de ai lor în ţările mele bine păzite, tot astfel şi în ţările moscovite se găsesc numeroşi negustori şi raiale de-ale înaltei mele împărăţii"[52]. Regimul de privilegii comerciale acordat negustorilor ruşi în secolul al XVIII-lea era conceput după modelul tratatelor austro-otomane, deci tot în regim de reciprocitate: „Negustorii celor două popoare sunt liberi să circule şi să facă comerţ dintr-un stat într-altul" – se preciza în tratatul ruso-otoman din 1720[53]. De asemenea, clauzele în care se stipula ca, în cazul declanşării unui conflict armat, negustorii celor două părţi să aibă libertatea de a se întoarce în siguranţă în ţările lor erau structurate după principiul reciprocităţii[54] .

Regimul negustorilor occidentali (francezi, englezi, olandezi etc.) în Imperiul otoman nu a fost reglementat după principiul reciprocităţii. Singura excepţie este reprezentată de proiectul de tratat dintre regele Francisc I al Franţei şi Süleyman Magnificul[55], din 1535-1536[56], în care erau concepute pentru supuşii celor doi suverani o serie de „drepturi reciproce" (*reciprocal rights*) – după expresia lui H.J. Liebesny[57]. De subliniat că acest proiect de „tratat" nu era o noutate în diplomatica relaţiilor Imperiului otoman cu statele creştine. Mai degrabă, el urma în linii esenţiale modelul oferit de seria înţelegerilor de pace şi comerţ încheiate cu Veneţia în secolul al XV-lea şi la începutul secolului al XVI-lea. Trebuie să subliniez că, deşi privilegiile comerciale acordate statelor occidentale în secolele XVI-XVII – şi avem în vedere Franţa, Anglia şi Olanda – nu erau concepute formal şi explicit după regimul reciprocităţii, totuşi, în viziunea Porţii, supuşii otomani urmau să fie protejaţi în cazul în care s-ar fi aflat în teritoriile unuia dintre statele ce primiseră *'ahdnâme*[58].

---

50. Text în Noradounghian, *Actes*, I, pp. 220-227; *Relaţiile internaţionale*, pp. 208-209.
51. Liebesny, „Privileges", p. 322.
52. Mehmet, *Documente turceşti*, II, nr. 134, p. 176 (*fermân* din 3 *zilkade* 1201/17 august 1787).
53. d'Avril, *Protection*, p. 70.
54. Mehmet, *Documente turceşti*, II, nr. 134, p. 175. Vezi şi *IDR*, II/1, p. 236.
55. Despre acest document, vezi: Saint-Priest, *Mémoires*, pp. 278-281; N. Iorga, „Istoria comerţului cu Orientul", în N. Iorga, *Opere economice*, Editura Ştiinţifică şi Economică, Bucureşti, 1982, pp. 385-388 (care argumentează teza inexistenţei acestor „Capitulaţii"); Sousa, *Capitulatory Regime*, p. 55 (care afirmă: „It is the first Capitulation in the form of a treaty of amity and commerce"); Khadduri, *War and Peace*, p. 273; G. Zeller, „Une légende qui a la vie dure – les «Capitulations» de 1535", *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, I, 1955, pp. 127-132; Joseph Matuz, „À propos de la validité des Capitulations de 1536 entre l'Empire Ottoman et la France", *Turcica*, tome XXIV, 1992, pp. 183-192.
56. Textul complet, în Charrière, *Négociations*, I, pp. 283-294; Noradounghian, *Actes*, I, pp. 83-87; Testa, *Traités*, I, pp. 15-21. Pentru discuţiile privind datarea acestui document, vezi Charrière, *Négociations*, I, p. 284.
57. Liebesny, „Privileges", p. 317.
58. Cazul unui negustor otoman trimis în Anglia de Murad III, în 1580, este ilustrativ, deşi izolat. Scrisoarea sultanului către Elisabeta I, în Skilliter, *Harborne*, pp. 232-236; Uzunçarşılı, „Türk-Ingiliz", p. 575.

Regimul „clauzei naţiunii celei mai favorizate"

Conform dreptului internaţional privat, clauza naţiunii celei mai favorizate este o „prevedere specială, înscrisă într-un acord internaţional, prin care părţile contractante îşi acordă reciproc aceleaşi avantaje şi privilegii pe care le-au acordat sau le vor acorda unui stat terţ"[59]. Această clauză priveşte în special regimul comerţului, navigaţiei şi străinilor. Se disting două forme ale clauzei: a) *forma necondiţionată* („fără compensare"); b) *forma condiţionată* (cu compensare), aplicată cu predilecţie până la mijlocul secolului al XIX-lea în acordurile comerciale încheiate între state. „Clauza naţiunii celei mai favorizate" este înscrisă în tratatele de comerţ în cazul în care mai mulţi parteneri sunt interesaţi de a obţine aceleaşi privilegii de la statul primitor.

Care era situaţia în perioada otomană? Acordarea „clauzei naţiunii celei mai favorizate" a fost practicată, înaintea otomanilor, de statele musulmane din Magreb şi de Egiptul mameluc[60], iar tendinţa de a face trimitere la un „drept" similar acordat anterior unei terţe părţi s-a făcut simţită la otomani chiar din a doua jumătate a secolului al XIV-lea[61]. Dar o clauză standard, prin care să se garanteze, în mod global, unor noi categorii de negustori străini „privilegiile" acordate anterior altor state europene, a apărut odată cu *'ahdnâme*-lele emise de sultani în doua jumătate a secolului al XVI-lea[62]. În consecinţă, puternica concurenţă ce se făcea simţită între statele europene pentru acapararea comerţului levantin a îmbrăcat forma „clauzei naţiunii celei mai favorizate".

Conjuncturile istorice în care au fost acordate privilegiile comerciale au impus, de altfel, şi „termenii de referinţă" (în „persoana" celor mai puternici oponenţi): Veneţia, în *'ahdnâme*-lele acordate Franţei; Veneţia şi Franţa, în *'ahdnâme*-lele acordate Angliei; Franţa şi Anglia, în *'ahdnâme*-lele acordate Olandei. De remarcat că, în ciuda schimbărilor care au avut loc în privinţa raporturilor de forţe şi a apariţiei unor noi competitori pe piaţa levantină de-a lungul secolelor XVI-XVIII, „statul de referinţă" adoptat iniţial s-a menţinut în virtutea unei inerţii specifice cancelariei otomane. Astfel, privilegiile acordate negustorilor veneţieni erau invocate în *'ahdnâme*-lele acordate Franţei în 1569, 1581, 1597, 1604 şi chiar în cele din 1673 şi 1740, când Veneţia încetase de mult să mai reprezinte un punct de reper militar şi comercial în Levant: *toutes les choses contenues et écrites en notre très-haute capitulation accordée et remise aux Venitiens*, în 1569[63]; „chestiunile care sunt înscrise în cartea de legământ imperială acordată Veneţianului", în 1604[64]; *tout ce qui est contenu dans les capitulations impériales accordées aux Vénitiens*, în 1740[65].

În *'ahdnâme*-lele acordate Angliei în 1580, 1601 şi 1675, trimiterea se face – ca termeni de comparaţie – la drepturile acordate negustorilor veniţi din Veneţia, Franţa şi din alte

59. *Dicţionar diplomatic*, p. 199.
60. Miltitz, *Manuel des Consuls*, vol. II/1, p. 206; Liebesny, „Privileges", p. 313.
61. De exemplu, printre privilegiile comerciale din 19 *cemazi ül-evvel* 789/8 iunie 1387, negustorilor genovezi li se garanta dreptul de a face comerţ cu cereale în condiţiile avantajoase recunoscute anterior altor negustori, „Arabi, Greci, Veneţieni şi alţii" (*Saraceni Greci Veneti et alteri*) (Fleet, *Treaty 1387*, pp. 15, 17; Iorga, „Privilegiul", p. 15; Delilbaşı, „Ahdnâme", p. 102).
62. Inalcık, „Imtiyâzât", p. 1214; Sousa, *Capitulatory Regime*, pp. 66-67 (care afirmă existenţa acestei clauze în toate *Capitulaţiile*).
63. Testa, *Traités*, I, pp. 95-96; Saint-Priest, *Mémoires*, p. 374.
64. *Venediklü'ye virilen 'ahdnâme-i hümayûnda mestur olan hususlar* (Feridun, *Münşe'at*, II, p. 403).
65. Testa, *Traités*, I, p. 194; Saint-Priest, *Mémoires*, pp. 491-492.

state „prietene". O astfel de prevedere găsim deja în privilegiul acordat de Süleyman Kanunî în 961/1553 negustorului englez Anthony Jenkinson[66]. În *'ahdnâme*-aua din 1601 clauza suna astfel: „Chestiunile care sunt înscrise şi înregistrate în cărţile noastre de legământ acordate Veneţiei şi Franţei şi altor regi care ne sunt prieteni să fie confirmate şi în privinţa Englezului"[67]. În alte documente, precum şi în *narratio* din textele *'ahdnâme*-lelor, se face trimitere şi la Polonia, ca termen de referinţă: „La fel cum negustorii Poloniei şi Franţei şi Veneţiei vin şi pleacă, negustorii ţării voastre să aducă de asemenea mărfuri în Ţările mele bine păzite şi să ia mărfuri"[68].

În *'ahdnâme*-lele acordate negustorilor olandezi în 1612 şi 1680, statele terţe invocate în „clauza naţiunii celei mai favorizate" erau Franţa şi Anglia: „Chestiunile care sunt înscrise şi înregistrate în cărţile de legământ acordate francezilor şi englezilor..."[69].

În concluzie, statele terţe invocate în „clauza naţiunii celei mai favorizate" erau cei mai înverşunaţi oponenţi ai pătrunderii noului concurent în comerţul levantin. Iar *'ahdnâme*-lele lor serveau în acelaşi timp drept model imediat ambasadorilor trimişi la Poartă pentru obţinerea unor „privilegii" similare[70]. În secolele XVIII-XIX, „clauza naţiunii celei mai favorizate" a fost încorporată în majoritatea tratatelor de comerţ încheiate de otomani cu statele europene. Nici tratatele cu Imperiul habsburgic şi Rusia nu au făcut excepţie, negustorii otomani beneficiind, la rându-le, în regim de reciprocitate, de „clauza naţiunii celei mai favorizate"[71].

Regimul *Capitulaţiilor*

O primă întrebare ce străbate literatura de specialitate despre regimul *Capitulaţiilor* priveşte *originea* acestui sistem. Răspunsurile nu au fost însă identice. Dintre opiniile exprimate şi argumentate (mai mult sau mai puţin) se desprind[72]: atitudinea intolerantă a lumii islamice faţă de străini (atitudine care ar fi fost adoptată şi de otomani)[73]; atitudinea

66. Text în Hurewitz, *Middle East*, pp. 5-6.
67. *Venediklü ve Franca ve sâyr dostluk üzere olan kırallara virilen 'ahdnâme-i hümayûnumuzda mestur ve mukayyed olan hususlar Ingilterelünün dâhi hakkında mukarrer olub* (Feridun, *Münşe'at*, II, p. 384).
68. *Leh ve Franca ve Venedik bâzergânları gelüb gitdüği üzere sizin vilayetinizin bâzergânları dâhi Memalik-i Mahrusamiza metâ' getürüb ve metâ' alub gidüb* (Skilliter, *Harborne*, pp. 235, 247; Uzunçarşılı, „Türk-Ingiliz", p. 6; Hershlag, *Introduction*, p. 300; Hurewitz, *Middle East*, p. 10).
69. *França ve Ingilterelülere virilen 'ahdnâme-i hümayûnda mestur ve mukayyed olan hususlar* (Groot, *OEDR*, p. 242; Liebesny, „Privileges", p. 322).
70. Cazul misiunii lui William Harborne este ilustrativ (Rawlinson, „Harborne", p. 6; Skilliter, *Harborne*, *passim*).
71. Liebesny, „Privileges", pp. 323-324.
72. S-a afirmat chiar că instituţia *Capitulaţiilor* a apărut din neputinţa turcilor otomani de a guverna. Ca urmare, statele occidentale au căutat mijloacele practice de a proteja interesele supuşilor lor prin impunerea unui sistem extrateritorial în interiorul statului otoman. Concluzia falsă trasă: „De la acea dată a apărut ideea unui regim capitular" (R. Gontaut-Biron, L. de Révérend, *D'Agora à Lausanne*, Paris, 1924, pp. 107-108). Un argument contra la îndemâna oricui: sistemul de privilegii capitulare a existat şi s-a aplicat şi înainte de otomani.
73. Gavillot, *Capitulations*, pp. 3, 6, 403 („Ele [*Capitulaţiile* – n.m.] sunt consecinţa forţată a doctrinei Coranului, a antagonismului religios care este esenţa religiei islamice, a exclusivismului barbar, a prescripţiilor despotice şi sângeroase ce decurg din toate versetele cărţii lui Mahomet, atunci când

negativă a musulmanilor faţă de comerţ în general, faţă de comerţul cu infidelii în special[74]; adoptarea şi de către otomani a principiului medieval al personalităţii legilor, principiu aplicat deja în lumea mediteraneană faţă de străini.

Respingând, aidoma altor istorici şi jurişti, primele două afirmaţii, ader şi eu la ideea că la originea „sistemului capitular" instituit şi în Imperiul otoman pentru reglementarea regimului străinilor a stat *principiul medieval al personalităţii legilor.* Conform acestei cutume medievale, străinilor nu li se aplica legea statului primitor, ci li se recunoştea dreptul de a trăi în conformitate cu propriile legi, în funcţie de originea, etnia sau religia lor[75]. „Les capitulations nous apparaissent ainsi – afirma Pélissié du Rausas – comme l'expression positive dans les faits internationaux du système de la personnalité des lois"[76]. Şi sub acest aspect s-au produs exagerările de rigoare: Islamul nu numai că a aplicat principiul personalităţii legilor, ci l-a şi creat. Afirmaţie combătută de mulţi specialişti prin incursiuni în istoria dreptului roman şi al Europei creştine.

Privilegiile acordate negustorilor europeni nu erau izolate sau specifice ţărilor islamice, ci reprezentau o instituţie comună încă din secolele XI-XII coastelor mediteraneene[77]. În aceste condiţii, otomanii nu au făcut decât să preia această realitate economică, politică şi juridică şi să-i dea o formă deplină şi sistematică. E adevărat că acest regim aplicat străinilor a căpătat „trăsături clasice" în Imperiul otoman, dar tot atât de adevărat este faptul că acest regim nu e specific numai Imperiului otoman[78]. Discuţiile şi dilemele privind regimul străinilor au la bază, până la urmă, situaţia paradoxală ivită în secolul al XVI-lea. Dacă în Europa occidentală sistemul personalităţii legilor a început să fie înlocuit cu sistemul teritorialităţii legilor, în Imperiul otoman vechiul principiu medieval a continuat să fie aplicat străinilor. De la o situaţie de „normalitate" se trecea – în comparaţie cu statele vest-europene – la o situaţie de excepţie, numită cel mai adesea „exteritorialitate"[79].

Dacă am convenit că originea juridică a „sistemului capitular" a fost principiul medieval al personalităţii legilor, iar originea istorică se plasează în zona coastelor Mării

---

ele se ocupă de străini, de nemusulmani, adică de infideli"). Opinie combătută de Brown, *Foreigners*, pp. 5-6; Sousa, *Capitulatory Regime*, pp. 30-42.

74. Dispreţul turcilor faţă de comerţ ar fi fost determinat după unii de caracterul războinic al turcilor, după alţii de religia islamică, ce nu ar fi încurajat negoţul (Miltitz, *Consuls*, I, pp. 518-519; Wood, *Levant*, p. 3; Mantran, „Foreign Merchants", pp. 131-132). Dintre cei care combat cu vehemenţă asemenea aserţiuni, amintesc aici pe Sousa, *Capitulatory Regime*, p. 51, n. 24, şi Kafadar, „Venice", pp. 209-210, pe baza textelor juridice şi a practicii. Despre instrucţiunile ce trebuiau să ghideze viaţa şi activitatea unui negustor musulman conform literaturii *sufi*, un studiu interesant ne oferă Leah Kinberg, „Compromise of Commerce: A Study of Early Traditions Concerning Poverty and Wealth", *Der Islam*, Bd. 66, Heft 2, 1989, pp. 202-209.

75. Liebesny, „Privileges", pp. 309-310; Sousa, *Capitulatory Regime*, p. 33; Delilbaşı, „Ahidnâme", p. 97.

76. Pélissié du Rausas, *Capitulations*, I, pp. 20-21.

77. O analiză comparată poate releva punctele comune dintre atitudinea Islamului faţă de străini şi dreptul romano-bizantin sau Talmudul iudaic (Liebesny, „Privileges", p. 309; Hershlag, *Introduction*, p. 44; Filipescu, *Drept*, p. 196; V. Hanga, M. Jacotă, *Drept privat roman*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1964, pp. 120-123).

78. Liebesny, „Privileges", p. 315; Hershlag, *Introduction*, pp. 40-43. Mai mult, în epoca modernă, sistemul *Capitulaţiilor* s-a practicat în multe ţări – în special asiatice, din China până în Egipt (Geamănu, *Drept*, I, p. 384).

79. Pentru discuţiile şi speculaţiile avansate în această direcţie, vezi A. Heyking, „L'exterritorialité et ses applications en Extrême-Orient", *RdC*, 7, II, 1925, pp. 241-335; Brown, *Foreigners*, pp. 3, 60; Sousa, *Capitulatory Regime*, pp. 4, n. 10, 33.

Mediterane, rămâne să analizăm *modelul diplomatic* al *'ahdnâme*-lelor prin care otomanii au reglementat, printre altele, şi regimul negustorilor şi comerţului. Toţi cei care au studiat *Capitulaţiile* au remarcat imobilitatea ce marchează aceste texte. În acest sens, Pélissié du Rausas putea afirma şi la începutul secolului al XX-lea: „Les capitulations sont aujourd'hui ce qu'elles étaient il y a quatre siècles; elles n'ont été modifiées ni dans leur esprit, ni dans leur texte"[80]. Uniformitatea relevată de conţinutul şi forma acestor documente ridică problema existenţei unui „model de tratat" (*a pattern of treaty*), care ar fi stat la baza privilegiilor comerciale acordate de sultanii otomani. În literatura de specialitate sunt invocate două categorii de „modele":

a) „modele originare", anterioare otomanilor, pe care aceştia le-ar fi preluat şi le-ar fi aplicat în reglementarea regimului negustorilor străini, oferite fie de cancelariile creştine (modelul bizantin[81], modelul cruciat[82]), fie de cancelariile musulmane (modelul nord-african[83], modelul mameluc[84], modelul anatolian[85]);
b) „modele imediate", structurate în cancelaria otomană în secolele XV-XVI şi folosite ulterior în relaţiile cu alte state europene (modelul veneţian[86], modelul francez[87]).

Oricare ar fi opinia la care s-ar subscrie, nu se pot ignora două evidenţe: *experienţa unică câştigată de Veneţia* în tot acest proces de reglementare a regimului comerţului şi străinilor în Mediterana estică, în perioada preotomană[88], şi *practica cutumiară*, ce cred că „şi-a impus", în ultimă instanţă, propriul model tuturor celor care erau în situaţia de a acorda sau de a primi privilegii comerciale.

Statutul străinilor în general şi al negustorilor străini în special se definea prin anumite „drepturi" şi „obligaţii". În literatura de specialitate s-a insistat foarte mult asupra drepturilor de care au beneficiat străinii în Imperiul otoman, unele din aceste „drepturi" fiind numite de jurişti „libertăţi", „privilegii" sau „imunităţi". În ce mă priveşte, ezitând să le grupez

80. Pélissié du Rausas, *Capitulations*, I, p. 22.
81. Schacht, „Amân", p. 442; Zachariadou, *Trade and Crusade*, p. 185; Ménage, „Capitulation", p. 375. „Tratatele" încheiate de Bizanţ cu statele italiene (în special, Veneţia şi Genova) au fost apreciate *comme des „capitulations" avant la lettre* (Mantran, „Foreign Marchants", p. 127), iar acordarea unor privilegii în Imperiul otoman „o prelungire a unei cutume bizantine pe care turcii o adoptaseră" (Wood, *Levant*, p. 8).
82. Analiza, dar şi respingerea acestui „model" la Pélissié du Rausas, *Capitulations*, I, pp. 14-17, cu trimiteri la K. Lippmann, *Die Konsularjurisdiction in Orient*, Leipzig, 1898, pp. 1-20.
83. Lucrarea fundamentală despre înţelegerile de pace şi comerţ dintre statele italiene şi emiratele musulmane din nordul Africii rămâne până astăzi M.L. de Mas Latrie, *Traités de paix et de commerce et documents divers concernant les relations des Chrétiens avec les Arabes de l'Afrique septentrionale au Moyen Âge*, B. Franklin, Paris, 1866.
84. Exacerbat de J. Wansborough, care invoca drept argumente privilegiile acordate Veneţiei de Selim I după cucerirea Egiptului, la 22 *muharem* 923/14 februarie 1517 (J. Wansborough, „A Mamluk Commercial Treaty concluded of Florence: 894/1489", în *Documents from Islamic Chanceries*, ed. S.M. Stern, B. Cassirer, Oxford, 1965, pp. 39-79; J. Wansborough, „Venice and Florence in the Mamluk Commercial Privileges", *BSOAS*, XXVIII, 3, 1965, pp. 483-523).
85. Zachariadou, *Trade and Crusade*, pp. 180-184; Inalcık, „Imtiyâzât", p. 1213.
86. *The immediate model* sau *the ultimate model* (Ménage, „Capitulation", p. 375).
87. Pélissié du Rausas, *Capitulations*, I, pp. 139, 141; Shotwell, „The Straits", pp. 482-483; Skilliter, *Harborne*, p. 90; Inalcık, *Ottoman Empire*, p. 137.
88. Seria tratatelor veneto-bizantine (*chrysobulles*) dintre Veneţia şi emiratele anatoliene (Zachariadou, *Trade and Crusade*, pp. 180-185; Ménage, „Capitulation", p. 375).

după criterii strict juridice sau să le înşir după criterii istorice, am optat pentru o radiografie a invariabilelor ce grevau regimul negustorilor străini în imperiul otoman după domeniul în care s-au aplicat: a) libertatea de mişcare; b) navigaţia; c) viaţa, libertatea şi mărfurile negustorilor; d) moştenirea; e) rezidenţa; f) comerţul; g) litigiile[89].

Libertatea de mişcare

Pentru a putea intra pe teritoriile otomane, negustorii străini aveau nevoie de permisunea Porţii, ca „stat primitor". Acordarea sau neacordarea acestei libertăţi era, din punct de vedere juridic, un atribut al sultanului, în calitatea sa de suveran. Tratatele de pace şi comerţ (*'ahdnâme*) încheiate de sultani cu principii creştini includeau, mai mult sau mai puţin explicit, un salv-conduct (*amân*) colectiv pentru toţi supuşii acestora. În textul *'ahdnâme*-lelor, acest *amân* se transpunea într-una sau mai multe clauze, care stipulau pentru supuşii statului creştin în cauză nu numai dreptul de a intra şi a circula în interiorul Imperiului otoman, ci şi pe cel de a ieşi de pe teritoriile stăpânite de sultan. În cazul negustorilor, acest „privilegiu" era asociat, invariabil, cu libertatea de a face comerţ.

De regulă, libertatea de a intra şi a ieşi din Imperiul otoman era stipulată în prima clauză din tratate care se referea la regimul comerţului şi al negustorilor. Subiecţii acestui drept erau, în primul rând, negustorii „adevăraţi" (*veramente*), supuşi ai principelui creştin căruia îi fuseseră acordate privilegiile comerciale: *tuti li Franchi, Venicianj, Genovesi, de Ruodo, Griesi e tuti i Franchi, tuti i mercadanti*, în 1403[90]; *tuti veramente mercadanti, homenj et subditi de la dogal gran Signoria de Veniexia*, în 1430 şi 1446[91]; „negustorii (*bazergânları*) şi oamenii beilor pomeniţi (şi) în general, cei care călătoresc în numele Veneţiei", în *'ahdnâme*-aua din 1482 şi în cele care vor fi încheiate cu Veneţia în secolele XVI-XVII[92]; „negustorii (*tacirleri*) şi dragomanii şi alţi oameni ai acelor ţinuturi", în *berât*-ul imperial acordat de Murad II reginei Elisabeta I a Angliei, în 1580[93]; „tagma negustorilor (*tüccar ta'ifesi*) din ţinuturile şi locurile aparţinând ţărilor olandeze", în *'ahdnâme*-aua acordată de Ahmed I Olandei, în 1612[94].

Şi exemplele ar putea continua fără să aducă nimic nou. Să notăm însă că în *Capitulaţiile* acordate Veneţiei, apoi şi în cele emise pentru Franţa şi Anglia, a apărut o clauză care codifica, de fapt, o cutumă: negustorii din statele creştine care nu încheiaseră sau nu reînnoiseră tratate de pace şi comerţ cu Poarta puteau şi trebuiau să vină şi să facă negoţ în teritoriile otomane numai sub pavilionul şi sub protecţia unui principe creştin „prieten" al sultanului.

Dreptul de a intra acordat negustorilor străini era valabil, conform *'ahdnâme*-lelor, în toate locurile (teritorii şi mări) stăpânite de sultan (*Memâlik-i Mahrusa*, în textele osmane; *mio paise, in tuti i luogi de la mia signoria, per nostra loca et per nostra terras, nos pays*,

89. Viorel Panaite, „Regimul negustorilor străini în *'ahdnâme*-lele otomane (sec. XV-XVII). O radiografie (I)", în *Sud-Estul şi Contextul European. Buletin*, coord. Alexandru Duţu, Institutul de Studii Sud-Est Europene, II, 1994, pp. 100-114; (II), în III, 1995, pp. 95-112.

90. Iorga, „Privilegiul", p. 18.

91. *Diplomatarium VL*, pp. 344-345 şi 367.

92. *Mezkûr beğlerin bazergânları ve âdamları bi'l-cümle sefer ehli olan kimesneleri ki Venedik adına olalar* (Gallotta, „Il trattato 1482", p. 228).

93. *Ol diyâr tacirleri ve tercüman ve sâyr âdamları* (Skilliter, *Harborne*, pp. 234, 236).

94. *Nederlânda vilâyetlerine tâbi' zikr olunan vilayetlerin (ve) onlara tâbi' olan yerlerin tüccar ta'ifesi* (Groot, *OEDR*, p. 236).

our dominions, terris et dicionibus utriusque nostrum per civitates, oppida et loca omnia, în variantele tratelor de pace şi comerţ consemnate şi păstrate în limbile latină, italiană, franceză şi engleză)[95]. De altfel, o formulă invariabilă era folosită în textele *'ahdnâme*-lelor pentru exprimarea libertăţii traficului: „pe apă şi pe uscat" (în turcă, *yaşdan ve kurudan, denizden ve karadan, deryadan ve karadan*; în traducerile occidentale, *per terras et aquas*; *tam terra quam mari*; *tant par mer que par terre*; *either by land or sea*). Practica a impus însă apariţia unor „precizări speciale", precum cele care priveau navigaţia în Marea Neagră, odată cu transformarea acesteia într-o „mare otomană".

Libertatea de a intra pe şi a ieşi de pe teritoriile stăpânite de sultan era exprimată în formule invariabile: *possa intrar et insir in tuti i luogi de la mia signoria*, promitea Mehmed I în 1419 Veneţiei[96]; *habiano libertade de intrar et insir in luogi de la mia signoria*, în tratatul veneto-otoman din 1446[97]; *peuvent venir... en nos pays*, în textul *Capitulaţiei* acordate Franţei, în 1569[98]; „să vină şi să plece... în Ţările mele bine păzite şi în toate locurile care aparţin Ţărilor mele bine păzite", în *'ahdnâme*-lele acordate Veneţiei în secolele XV-XVII[99]; „să vină şi să plece în Ţările noastre bine păzite" (*Memâlik-i Mahrusamiza gelüb ve gidüb*), în *'ahdnâme*-aua acordată Olandei în 1612[100].

Invariabilele pe care le-am subliniat mai sus, folosite în *'ahdnâme*-le pentru a exprima libertatea de circulaţie acordată negustorilor străini, erau completate cu unele precizări (cu caracter de privilegiu sau de restricţie) al căror obiect depindea de timpul istoric şi de aria geografică. Iată, de exemplu, cazul polonez, pe care mi l-am apropiat mai mult datorită accesului la întreaga serie de *'ahdnâme*-le din secolele XV-XVII. Libertatea de a intra, a circula şi a ieşi din Imperiul otoman deschidea seria dispoziţiilor referitoare la comerţ şi negustori în tratatele otomano-polone, fiind stipulată printr-o clauză generală, începând cu tratatul din 1494. De remarcat formularea acestei clauze după regimul reciprocităţii, regim aplicat, de regulă, în tratatele de pace încheiate de otomani cu statele din zona de frontieră (Veneţia, Ungaria, Imperiul habsburgic, ulterior Rusia).

„Şi negustorii celor două părţi să vină şi să plece, pe mare şi pe uscat"[101] – iată formula pe care o găsim, aproape neschimbată, în *'ahdnâme*-lele acordate Poloniei începând cu 1525 (primul tratat al cărui text ajuns până la noi este în limba turco-osmană). Totodată însă în aceste *'ahdnâme*-le apar, începând cu 1553, respectiv 1577, două precizări privind traficul negustoresc în zonă: una cu caracter de privilegiu, alta cu nuanţă de interdicţie. Astfel, într-una din clauze se poruncea autorităţilor otomane din sangeacurile de Silistra şi Cetatea Albă să permită, alături de slujitorii Porţii, numai negustorilor celor două părţi să urmeze drumurile care duceau în Polonia[102]. Pe de altă parte, începând cu *'ahdnâme*-aua din 1577, era inclusă o clauză prin care se interzicea negustorilor ce veneau din Polonia

95. *Diplomatarium VL*, II, pp. 319, 344-345 şi 367; Gallotta, „Il trattato 1482", p. 228; Skilliter, *Harborne*, pp. 234, 236; *DRH, D*, I, doc. 305; *Hurmuzaki*, supl. II, vol. I, doc. XCIX; Testa, *Traités*, I, p. 92.
96. *Diplomatarium VL*, II, doc. 172, p. 319.
97. *Diplomatarium VL*, II, p. 367.
98. Testa, *Traités*, I, p. 92.
99. *Benüm Memâlik-i Mahrusama... ve bi'l-cümle cümleten Memâlik-i Mahrusama müte'allik olan yerlere... geleler ve gideler* (Gallotta, „Il trattato 1482", p. 228; Şakiroğlu, „1521", p. 395).
100. Groot, *OEDR*, p. 236.
101. *Iki canibin bazergânları denizden ve karadan gelüb ve gidüb* – în *'ahdnâme*-aua din 1577 (AGAD, *AKW-Tureckie*, K. 71, t. 260, nr. 486).
102. Gökbilgin, „Belgeler I", pp. 129-130. Identic în copia originală emisă în *evasıt muharrem* 962/6-15 decembrie 1554 (AGAD, *AKW-Tureckie*, k. 69, t. 172, nr. 329).

şi tranzitau Moldova spre sudul Dunării să folosească „drumuri ascunse" (*mahuf yollardan*), recomandându-le „să meargă pe drumurile pe care vin negustorii din vechime"[103]. Motivul real, neinvocat explicit în tratat, era împiedicarea evaziunilor fiscale la care se pretau negustorii prin evitarea traseelor vămuite. Se argumenta, de data aceasta explicit, că ocolirea drumurilor „umblate" (*revinde*) i-ar fi putut expune la jaful „răufăcătorilor" (*ehl-i fesad*). De altfel, legătura dintre comerţul „cinstit" (*istikamet üzere*) şi protejarea vieţii şi mărfurilor negustorilor transpare şi din poruncile date de voievozii moldoveni pârcălabilor din cetăţile care jalonau drumurile comerciale[104].

Se iveşte însă o întrebare: ce se întâmpla cu negustorii străini în momentul în care izbucnea un conflict armat între Poarta otomană şi statul creştin ai căror supuşi erau? Li se interzicea să mai facă negoţ? Erau expulzaţi? Conform *şeri'at*-ului, un străin putea rămâne în *dâr al-Islâm* pentru toată durata acordată prin *amân*, chiar dacă ţara sa intra în război deschis cu suveranul musulman, având posibilitatea totodată de a se întoarce în siguranţă în *dâr al-harb*[105]. În perioada otomană, cele mai dure consecinţe diplomatice şi comerciale apar după declanşarea războaielor cu statele din zona de frontieră: Ungaria, uneori Polonia, Veneţia, dar mai ales Imperiul habsburgic şi Rusia.

În primul rând, cel puţin teoretic, supuşii (ambasadori, negustori) ai celor două părţi aflate în conflict trebuiau să părăsească teritoriul statului inamic. Un exemplu târziu îl găsim în 1788, după intrarea Imperiului habsburgic în război împotriva Porţii otomane, alături de Rusia: „De azi încolo, ambasadorul Imperiului habsburgic de la Înalta mea Poartă întorcându-se în patria sa, nu mai este nevoie să şadă şi să mai stea consulii austrieci şi ceilalţi austrieci, adevăraţi, în ţările mele bine păzite"[106].

În textele tratatelor de pace încheiate cu unele state creştine din zona de frontieră, precum Ungaria, apoi Imperiul habsburgic şi Rusia, se insista – subliniez, în regim de reciprocitate – pe dreptul de ieşire al solilor şi negustorilor de pe teritoriile otomane, după încetarea valabilităţii păcii – armistiţiu:

> Şi, împlinindu-se aceşti trei ani – se preciza în tratatul ungaro-otoman din 1451 –, dacă vreun sol al nostru s-ar afla la domnul guvernator sau negustorii stăpânirii mele [s-ar afla] în regatul Ungariei şi de asemenea solia domnului guvernator la stăpânirea mea şi negustori unguri în ţara stăpânirii mele, *ambele părţi să-i lase să plece liberi cu toate lucrurile lor şi fiecare să meargă în ţara sa liber şi în pace* (subl.m.)[107].

În secolul al XVIII-lea, abuzurile comise de autorităţile locale, inclusiv de cele din Principatele române, asupra negustorilor austrieci şi ruşi în momentele declanşării unui război, au dus la apariţia unei clauze în tratatele încheiate de otomani cu Imperiul habsburgic şi Rusia în secolul al XVIII-lea, în care se preciza ca, în cazul declanşării unui conflict armat, negustorii celor două părţi să aibă libertatea a se întoarce în siguranţă în ţările lor. „Dacă această pace şi această prietenie... s-ar schimba, Dumnezeu să ferească, în duşmănie – se preciza în tratatul de la Belgrad (7/18 septembrie 1739) –, toţi supuşii celor două stăpâniri aflători pe râuri, pe uscat şi pe mare să fie încunoştinţaţi din vreme,

103. AGAD, *AKW-Tureckie*, k. 71, t. 260, nr. 486.
104. Un caz din 1613 este subliniat de Nicolae Iorga (N. Iorga, „Istoria comerţului românesc", în *Opere economice*, Editura Ştiinţifică şi Economică, Bucureşti, 1982, p. 610).
105. Canard, „Les relations", p. 48.
106. *Fermân* din *evahır-ı cemazi ül-âhır* 1202/28 martie – 6 aprilie 1788 (Mehmet, *Documente turceşti*, II, nr. 252, p. 294).
107. *DRH, D*, I, doc. 305, p. 421.

ca ei, plătind şi primind cele datorate, *să poată să iasă spre hotare teferi şi nevătămaţi împreună cu bunurile lor*" (subl.m.)[108]. De asemenea, în tratatul de comerţ încheiat în 1783 între Rusia şi Imperiul otoman se preciza:

> Dacă prietenia şi amiciţia stabilite între cele două părţi se vor schimba în duşmănie şi răutate, atunci raialele care fac negoţ în ţările celor două părţi să fie libere să-şi vândă mărfurile şi lucrurile şi proprietăţile lor în timp de şase luni de la data începerii vrăjmăşiei şi să se întoarcă şi să se retragă în hotarele patriilor lor cu toate avuţiile lor şi fără să li se arate împotrivire. Ele să fie ocrotite de amândouă părţile şi să li se dea asigurări. În ceea ce priveşte sprijinul necesar şi ocrotirea cuvenită, să nu se îngăduie lipsuri din cele două părţi[109].

Aceste stipulaţii au fost invocate în momentul declanşării războiului ruso-austro-turc din 1787-1791, în faţa lui Alexandru Ipsilanti, voievodul Moldovei, şi a lui Nicolae Mavrogheni, voievodul Ţării Româneşti, cărora sultanul Abdul-Hamid I le cerea să permită negustorilor ruşi din Moldova[110], respectiv negustorilor austrieci din Valahia[111] să se reîntoarcă în ţările lor „teferi şi sănătoşi". Raţiunea unor asemenea măsuri de prevedere nu necesită explicaţii suplimentare. Să notăm deci direct argumentaţia oferită de sultan:

> Dar, aşa cum moscoviţii au negustori şi oameni de ai lor în ţările mele bine păzite, tot astfel şi în ţările moscovite se găsesc numeroşi negustori şi raiale de-ale înaltei mele împărăţii. De aceea, dacă ruşii din ţările mele bine păzite vor fi atacaţi şi se va interveni în treburile lor, atunci şi moscoviţii, la rândul lor, vor răspunde în acelaşi fel în privinţa raialelor înaltei mele împărăţii, aflate în ţinuturile lor[112].

Navigaţia

Libertatea de intrare şi de circulaţie în Imperiul otoman implica, mai mult sau mai puţin explicit, garantarea dreptului de navigaţie pe mările şi în porturile otomane. Să reamintim că formula utilizată în clauza ce stipula, într-o manieră generală, libertatea de intrare avea două componente: „pe uscat", dar şi „pe apă" sau „pe mare" (*denizden, deryadan, quam mari, per mer*). Considerată o inovaţie faţă de tratatele de drept islamic, libertatea de navigaţie a fost caracterizată adesea ca un *amân* maritim[113]. Stipulaţii referitoare la navigaţie sunt de găsit chiar în primele „tratate de pace şi comerţ" încheiate între statele musulmane şi cele creştine din jurul Mării Mediterane, deci încă din secolul al XII-lea[114]. În Imperiul otoman, problemele referitoare la navigaţia negustorilor străini sunt reglementate mai în detaliu, bineînţeles, în *'ahdnâme*-lele acordate statelor creştine ai căror supuşi aveau nevoie, pentru a ajunge în porturile otomane, să traverseze Marea Mediterană

108. Sturdza, Petrescu, *Acte şi documente*, I, pp. 48-58; *Relaţiile internaţionale*, pp. 223-224.
109. Pasajul a fost invocat într-un document din 1787, imediat după declanşarea războiului cu Rusia (Mehmet, *Documente turceşti*, II, doc. 134, p. 175). Vezi şi *IDR*, II/1, p. 236.
110. Mehmet, *Documente turceşti*, II, doc. 134, pp. 175-176 (*fermân* din 3 *zilkade* 1201/17 august 1787).
111. „Deşi în clipa de faţă austriecii au anulat pacea, totuşi în *'ahdnâme*-aua împărătească se prevede condiţia ca negustorii şi oamenii lor să nu fie atacaţi." (Mehmet, *Documente turceşti*, II, nr. 252, p. 294: *fermân* din *evahır-ı cemazi ül-âhır* 1202/28 martie – 6 aprilie 1788) Vezi şi *IDR*, II/1, p. 59, n. 64.
112. Mehmet, *Documente turceşti*, II, doc. 134, p. 176 (*fermân* din 3 *zilkade* 1201/17 august 1787).
113. Inalcık, „Imtiyâzât", p. 1211.
114. Mas Latrie, *Traités*, p. 97 şi *passim*.

(*Ak Deniz*) sau Marea Neagră (*Kara Deniz*). În această categorie intrau în special statele occidentale, adică cetăţile italiene (Genova, Florenţa, Veneţia), Franţa, Anglia, Olanda, dar, parţial, şi statele creştine vecine Imperiului otoman (Imperiul habsburgic, Rusia). Dacă în secolele XV-XVI clauzele referitoare la navigaţie erau puţine şi sumare, ele se înmulţesc şi devin mai detaliate în *'ahdnâme*-lele din secolele XVII-XVIII, şi ca un ecou al abuzurilor pe care puterea centrală nu reuşea să le stopeze.

În sinteză, principalele componente ale unui *amân* maritim erau: garantarea generală a dreptului de navigaţie în mările controlate parţial sau total de otomani; ajutor în caz de pericol şi naufragiu; drept de ancoraj şi aprovizionare; interzicerea jefuirii corăbiilor străine (prevenirea oricăror conflicte printr-o dovadă de prietenie); protecţie comună contra piraţilor; exceptarea corăbiilor şi a echipajelor de a fi rechiziţionate de autorităţile otomane[115].

În textele acordate puterilor maritime, garantarea dreptului de circulaţie pentru negustorii străini era însoţită, în primul rând, de acordarea dreptului de liberă navigaţie pentru – şi subliniez acest lucru – corăbiile care transportau mărfuri (numite în textele osmane *gemiler*, *kadırgalar*, *kalyonlar*, *kökeler*, *küçük gemiler*).

În al doilea rând, *amân*-ul maritim presupunea definirea tratamentului aplicat naufragiaţilor. Tratatele de drept islamic nu detaliază sau chiar nu abordează problema naufragiului. Întrebarea esenţială rămânea dacă naufragiaţii aveau sau nu dreptul la *amân* (protecţie). Iar tratamentul aplicat acestora depindea de scopul călătoriei în „Casa Islamului": solii, dacă îşi dovedeau clar misiunea, beneficiau automat de *amân*; negustorii, împreună cu mărfurile şi corabia ce-i transporta, deveneau *fay'* (pradă în folosul comunităţii musulmane)[116].

În *'ahdnâme*-lele otomane cu privilegii comerciale apar în esenţă două stipulaţii relative la naufragiu. Prima era o măsură preventivă. În caz de necesitate („dacă pe mare o furtună provoacă greutăţi corăbiilor"/*deryada furtuna gemilerine mazayka virse*), ambarcaţiunile otomane trebuia să ofere ajutor celor în pericol: „să dea sprijin şi ajutor" (*mu'âvenet ve muzâheret eyleyeler*; *leurs donnet tout secours et ayde*; *be ready to help and seccour*)[117]. A doua stipulaţie viza tratamentul ce trebuia aplicat *post factum*. Deci, în caz de naufragiu, atunci când efectiv „marea aruncă pe uscat corăbiile" (*deniz gemilerin karaya atarsa*), autorităţile locale otomane (*beyler ve kadılar*) aveau obligaţia să acorde tot sprijinul naufragiaţilor, să le recupereze şi să le înapoieze bunurile, direct sau prin intermediul consulului acestora[118]. Era interzisă înrobirea supravieţuitorilor.

Fără să îmi propun o abordare în detaliu, subliniez o problemă discutată cu ardoare în istoriografia comerţului levantin, cu semnificaţii şi pentru începutul secolului nostru: statutul Mării Negre şi libertatea de navigaţie în perioada otomană. Marea Neagră a fost definită fie ca „mare interioară", fie ca „mare închisă" (*mare clausum*). Noţiunea de *mare interioară* poate fi definită numai după criterii geografice, ea putând fi atribuită unei mări care nu comunică cu o altă mare. Evident, nu este cazul Mării Negre, care prin Strâmtori se află în legătură cu Marea Mediterană. Noţiunea de *mare închisă* – impusă de o realitate politico-militară – presupune stăpânirea tuturor ţărmurilor de către un singur stat. Lucrările mai vechi, în special cele din secolul al XIX-lea, au impus o imagine tranşantă, potrivit

115. Rey, *Protection diplomatique*, pp. 405-407; Inalcık, „Imtiyâzât", p. 1211.
116. Abu Yusuf, *Kitâb*, p. 293.
117. Şakiroğlu, „1521", p. 395; Skilliter, *Harborne*, pp. 233-236 (*'ahdnâme*-aua din 1580 pentru Anglia); Feridun, *Münşe'at*, II, p. 402 (pentru *'ahdnâme*-aua din 1604 acordată Franţei).
118. Pélissié du Rausas, *Capitulations*, I, pp. 134-137.

căreia Marea Neagră a fost o „mare închisă" din a doua jumătate a secolului al XV-lea până în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea. Iată o opinie de acest fel: „Timp de trei sute de ani, adică după cucerirea Caffei de către turci în 1476 [de fapt, 1475 – n.m.] până la tratatul de la (Küçük-)Kainardgy, în 1774, numai ei [otomanii – n.m.] au navigat şi au făcut comerţ în Marea Neagră: ei au folosit-o ca pe propriul domeniu şi aceasta pe drept, întrucât stăpâneau toate ţinuturile limitrofe"[119].

Ţin să subliniez aici că în textele *'ahdnâme*-lelor acordate statelor occidentale nu sunt specificate interdicţii privind accesul în anumite zone controlate de otomani[120], care să confirme din punct de vedere diplomatic politica „mărilor închise" practicată de otomani în privinţa Mării Negre[121]. Asemenea stipulaţii – cu referire directă la comerţul în Marea Neagră – apar în tratatele de pace şi comerţ încheiate cu Imperiul habsburgic şi Rusia[122], dar – subliniez îndată – nu era vorba de o interdicţie totală a comerţului în Marea Neagră. Astfel, în tratatul de comerţ (*Tractatus comercii*) de la Passarowitz (27 iulie 1718)[123], după ce era confirmată – în regim de reciprocitate – libertatea de circulaţie şi comerţ[124], se consemnau câteva „precizări speciale" privind navigaţia comercială în Marea Neagră. Era vorba de obligaţia negustorilor austrieci de a-şi descărca mărfurile (aduse cu navele imperiale) în porturile dunărene Brăila, Isaccea, Chilia şi reîncărcarea pe „nave comerciale" pentru a le putea duce în porturile de la Marea Neagră[125].

Totodată, ne întrebăm dacă se poate afirma – aidoma unor istorici şi jurişti[126] – că *'ahdnâme*-lele nu cuprindeau nici o clauză care să le garanteze navigaţia în Marea Neagră. Răspunsul este negativ. În primul rând, un argument de ordin diplomatic. Noi clauze erau înscrise, de regulă, în tratatele de pace şi comerţ pentru a da tărie prin codificare unor cutume tot mai des încălcate prin abuz şi mai puţin pentru a marca intrarea în funcţiune, brusc, a unui drept sau a unei interdicţii. În al doilea rând, dacă vom citi cu mai multă atenţie textele *'ahdnâme*-lelor din secolul al XVII-lea, vom găsi clauze distincte prin care se garanta libertatea de navigaţie şi comerţ în Marea Neagră. Astfel, în *'ahdnâme*-lele emise pentru negustorii olandezi în secolul al XVII-lea[127] sau în *'ahdnâme*-aua acordată Angliei în 1680 găsim o clauză potrivit căreia negustorilor celor două puteri occidentale li se confirma libertatea de a face comerţ la Caffa şi Azov (*Azak*). Bineînţeles, se ivesc mai multe întrebări, ale căror răspunsuri depăşesc problematica acestui capitol. Mă rezum la a le lansa. Cum interpretăm aceste clauze existente în *Capitulaţiile* din a doua jumătate

119. Anthoine, *Essai historique sur le commerce et la navigation de la mer Noire, ou Voyage et entreprises pour établir des rapports commerciaux et maritimes entre les ports de la mer Noire et ceux de la Méditerranée*, 2e édition, Paris, 1820, p. 5.
120. Pélissié du Rausas, *Capitulations*, p. 138.
121. Comparând clauza generală prin care se acorda libertatea de circulaţie şi comerţ (în care nu găsim interdicţie în dreptul vreunei zone otomane, inclusiv faţă de Marea Neagră) şi mitul „mării închise", J.T. Shotwell întemeia această concluzie şi pe caracterul confuz al *'ahdnâme*-lelor (Shotwell, „The Straits", pp. 483-484).
122. Pélissié du Rausas, *Capitulations*, I, p. 138.
123. Tratatul de comerţ însoţea tratatul de pace (*instrumentum pacis*). Varianta în limba latină, în Sturdza, Petrescu, *Acte şi documente*, I, pp. 41-48.
124. *Liberum et universale commercium inter utriusque Romani et Ottomannici imperii subditos fluviis, terra marique statum est* (Sturdza, Petrescu, *Acte şi documente*, I, p. 41).
125. Sturdza, Petrescu, *Acte şi documente*, I, p. 42; Pélissié du Rausas, *Capitulations*, I, pp. 138-139.
126. „...none of these treaties with western European states granted freedom of navigation in the Black Sea". El remarca totuşi că textele *Capitulaţiilor* sunt confuze (Shotwell, „The Straits", pp. 483-484).
127. Groot, *OEDR*, p. 338, n. 26 (pentru *'ahdnâme*-aua din 1612).

a secolului al XVII-lea: ca o prelungire a unui drept anterior, exprimată de regulă prin formula „aveau încă permisiunea să comercializeze"[128]; ca o confirmare scrisă a unei cutume încălcată prin abuz de către otomani; sau ca un drept de navigaţie acordat pentru prima dată?

Viaţa, libertatea, mărfurile

Conform *şeri'at*-ului, *amân*-ul acordat unui *harbî* era echivalent cu protecţia temporară a vieţii, libertăţii şi avutului acestuia, atât timp cât se afla în „Casa Islamului". Unui *harbî* care intra în „Casa Islamului" fără *amân* nu i se garanta nici un drept, el fiind pasibil de a fi înrobit. În acest sens, hanefitul al-Shaybânî, preluând o opinie a predecesorilor săi (în primul rând, a lui Abu Yusuf Ya'kub), afirma: „Dacă un om din Casa războiului intră în Casa Islamului fără *amân* şi va fi prins de un locuitor (al Casei Islamului), el va deveni sclavul acelei persoane"[129].

În *'ahdnâme*-lele emise de sultani, acordarea libertăţii de a intra şi a circula în Imperiul otoman, precum şi de a se înapoia în ţara de baştină era însoţită automat de garantarea „inviolabilităţii" negustorilor străini, atât pentru persoana lor (în turcă, *nefs/nefis* sau *can*), cât şi pentru avutul acestora (în turcă, *mal*, *emvâl ü-esbab*, *metâ'*, *rızk*, *davar*). Astfel, clauza generală referitoare la comerţ şi negustori se încheia de regulă prin formule care exprimau *amân*-ul sultanal: „Nimeni să nu provoace necazuri amestecându-se asupra proviziilor şi bunurilor şi altor lucruri ale negustorilor sus-pomeniţi", se preciza în *'ahdnâme*-lele acordate Ragusei[130]; „Nimeni să nu se amestece, să nu provoace necazuri şi să nu atace pe englezi", se afirma în *Capitulaţiile* acordate Angliei, începând cu 1580[131].

Înrobirea şi jefuirea negustorilor străini beneficiari de *amân* erau prohibite în timpul călătoriei acestora, „la venire şi la plecare" (*gelişte ve gidişte*), fie că veneau pe mare, fie pe uscat (*eğer denizde ve eğer karada*). Clauze mai detaliate au apărut odată cu *'ahdnâme*-lele acordate statelor occidentale la sfârşitul secolului al XVI-lea şi începutul secolului al XVII-lea. Ca reflex al unei realităţi dure, negustorul străin fiind supus la tot mai multe abuzuri din partea autorităţilor otomane locale[132], erau precizate cazuri noi în care se interziceau înrobirea negustorilor şi confiscarea mărfurilor:

a) când negustorii se îmbarcau cu mărfurile lor pe corăbiile inamicilor sultanului (*harbî gemilerine girüb*), nu se putea invoca – pentru înrobirea negustorilor şi confiscarea bunurilor – motivul „Vă aflaţi pe corăbii inamice" (*harbî gemilerinde bulundunuz deyü*)[133]. Includerea acestei clauze în *'ahdnâme*-aua acordată Franţei în 1604 era explicată de ambasadorul François Savary de Brèves ca un ecou al deselor înrobiri şi confiscări de mărfuri la care fuseseră supuşi negustorii francezi găsiţi de otomani pe

128. Inalcık, „Black Sea", p. 109.

129. Totodată, al-Shaybânî ţine să precizeze că acest *harbî* înrobit trebuia să devină *fay'*, adică pradă a întregii comunităţi musulmane (*Shaybânî's Siyar*, p. 162).

130. *Mezkür bazergânların rızklarına ve davarlarına ve sayr esbâblarına kimesne dahl idüb zahmet virmeye* – în *'ahdnâme*-aua din 1512 (Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, 3, pp. 384, 385).

131. *Ingilterelülere kimesne mâni' olmıyub dahl ve ta'aruz kalmıya* (Skilliter, *Harborne*, p. 233).

132. Era şi opinia ambasadorului Franţei, François Savary, M. de Brèves, faţă de *'ahdnâme*-aua din 1604 (Pélissié du Rausas, *Capitulations*, p. 136).

133. Feridun, *Münşe'at*, II, p. 401 (în *'ahdnâme*-aua din 1604 pentru Franţa).

corăbii ce aparţineau unor state inamice Porţii[134]. Găsim această stipulaţie, chiar cu precizări suplimentare, şi printre „privilegiile" acordate negustorilor olandezi în 1612 de acelaşi sultan, Ahmed I. Aici se sublinia, mai mult decât în alte texte, că protecţia împotriva înrobirii era condiţionată „atâta timp cât ei se află (pe corabie) pentru propriul comerţ, (şi) nu pentru jaf pe o corabie pirat". Clauza se încheie cu încă un avertisment al sultanului adresat autorităţilor otomane: „Să nu fie confiscate mărfurile lor, iar ei să nu fie înrobiţi (folosindu-se) acest pretext"[135];

b) de asemenea, când negustorii beneficiari de *amân* îmbarcau mărfuri într-o ţară inamică şi le transportau în alt stat inamic (*harbî vilayetlerine gideriken*), nu se putea invoca – pentru înrobirea lor şi confiscarea mărfurilor – motivul „Voi îi aprovizionaţi pe duşman" (*duşmana zahire eyledürsüz*). Includerea acestei clauze în *'ahdnâme*-lele acordate Franţei, Angliei şi Olandei la începutul secolului al XVII-lea ne apare ca un adevărat privilegiu, în condiţiile în care ideologia „războiului sfânt", fie el şi defensiv, legitima încă relaţiile cu statele nemusulmane. Această stipulaţie poate fi înţeleasă mai uşor dacă o comparăm cu o altă clauză din care se subînţelege că transportul de mărfuri (în primul rând, „provizii" – *zahire*) cumpărate de la musulmani într-o „ţară inamică" (*harbî vilayeti*) şi vinderea lor acolo erau complet interzise. Mai mult, se deduce – deşi în *'ahdnâme*-le nu se afirmă explicit – că în acest caz înrobirea negustorilor străini şi confiscarea mărfurilor erau permise[136]. Tratamentul se asemăna în parte cu cel aplicat supuşilor nemusulmani (*zimmî*) prinşi că aprovizionează pe inamicii sultanului;

c) negustorii străini nu puteau fi înrobiţi nici măcar în cazul în care ar fi fost găsiţi de autorităţile otomane pe o corabie a unui supus nemusulman (*zimmî*) ce transporta „provizii" (*zahire*) din Ţările bine păzite într-o „ţară inamică". În *'ahdnâme*-aua acordată Franţei în 1604, citim: „Şi cei care se găsesc dintre francezi pe corăbiile unui *zimmî* să nu fie înrobiţi, atunci când (acesta) este prins scoţând provizii din ţările Islamului"[137]. Deşi supusul nemusulman al sultanului urma să suporte personal consecinţele, printre care confiscarea mărfurilor, *müste'min*-ii beneficiau, şi în acest caz, de protecţie. Cu o condiţie, subliniată în texte: străinii să îşi dovedească apartenenţa la o „naţiune" căreia i se garantase *amân*. „Să nu fie înrobiţi cu forţa cei ce sunt, într-adevăr (*bile*), dintre olandezi" – se preciza în *'ahdnâme*-aua din 1612[138].

În *'ahdnâme*-lele otomano-polone, protecţia acordată negustorilor era afirmată – în regim de reciprocitate – încă din prima clauză despre comerţ inclusă în text: „Să nu se facă pagubă şi stricăciune avutului şi persoanei cuiva", se atenţionau autorităţile şi supuşii celor două părţi[139]. Condiţiile esenţiale impuse negustorilor pentru a beneficia de protecţie constau în respectarea regimului vamal, prin plata impozitelor stabilite prin

134. Pélissié du Rausas, *Capitulations*, I, p. 136.

135. *Mâdâm ki kendü hallerinde ticâret üzere olub kursan gemisinde fesad üzere olmayalar; ol bahane ile esbâbların girift eylemeyüb ve kendülerin esir eylemeyeler* (Groot, *OEDR*, pp. 252-253).

136. Feridun, *Münşe'at*, II, p. 401 (în *'ahdnâme*-aua din 1604 pentru Franţa); Groot, *OEDR*, p. 249 (în *'ahdnâme*-aua din 1612 pentru Olanda).

137. *Ve zimmetlerinden biri memâlik-i Islâmından zahire alub gideriken girift olundukda Francalulardan gemilerden olan esir olunmıya* (Feridun, *Münşe'at*, II, p. 401).

138. Groot, *OEDR*, p. 236.

139. *Kimesnenin malına ve nefsine zarar ve ziyân olmıya* – formula este neschimbată în *'ahdnâme*-le, începând cu 1525 (AGAD, *AKW-Tureckie*, k. 66, t. 19, nr. 41).

cutumă şi lege, şi, în consecinţă, folosirea drumurilor comerciale obişnuite, „vămuite". Aşa cum am mai spus, aceste condiţii defineau „negoţul cinstit" (*istikamet üzere ticaret*)[140], cerut de otomani începând cu *'ahdnâme*-aua din 1577: „Şi negustorii care vin şi pleacă în mod cinstit să nu fie supăraţi, (ci) să li se ia vamă potrivit legii"[141]. În două rânduri se face referire directă la cei ce puteau cauza atacarea şi jefuirea caravanelor negustoreşti: *ehl-i fesad* („răufăcători"), începând cu 1577[142]; *tatar tayfesi* („ceata tătărască"), începând cu 1607[143]. Şi într-un caz, şi într-altul, cei în măsură (voievodul Moldovei, sangeacbeii, judecătorii etc.) erau obligaţi să acţioneze pentru a-i împiedica pe numiţii răufăcători să atace „tagma negustorească", pentru a-i prinde şi, mai mult, pentru a înapoia „fără lipsă" (*bi-kusur*) mărfurile jefuite către cei păgubiţi.

Moştenirea

Problema moştenirii şi respectării dispoziţiilor testamentare reprezenta o formă de manifestare a protecţiei avutului negustorilor străini, de data aceasta după dispariţia proprietarului. Conform *şeri'at*-ului, atunci când un *müste'min* murea în „Casa Islamului", *amân*-ul acordat rămânea în vigoare pentru avutul său[144]. *Kanunnâme*-lele otomane – care codificau, de fapt, cutume mai vechi sau mai noi – prevedeau, încă din secolul al XV-lea, protejarea moştenirii unui străin decedat pe teritoriile otomane[145]. O clauză cu referire directă la tratamentul aplicat avutului unui străin decedat apare chiar din primele tratate de pace şi comerţ încheiate între statele musulmane şi cele creştine din jurul Mării Mediterane, deci încă din secolul al XII-lea[146]. În *'ahdnâme*-lele otomane, una dintre primele stipulaţii referitoare la regimul străinilor – alături de abolirea responsabilităţii colective – privea „moştenirea" (*metruk*; pl. *metrukât* sau *muhallef*; pl. *muhallefât*). O astfel de „clauză standard" găsim atât în *'ahdnâme*-lele acordate statelor occidentale, cât şi în tratatele încheiate cu statele din zona de frontieră sau în *'ahdnâme*-lele acordate unor state tributare (Ragusa, Náxos)[147].

Urmând în esenţă dispoziţiile *şeri'at*-ului şi în detaliu dispoziţiile din *kanunnâme*-le, *Capitulaţiile* interziceau confiscarea bunurilor rămase după decesul unui străin beneficiar de *amân* de către autorităţile otomane (*beytülmalcı*; *beytülmal emini*; *kassamlar*; *nos officiers et commissaires*): „Când un negustor sau altcineva dintre Veneţieni, venind în Ţările mele bine păzite pentru comerţ sau pentru alt motiv, moare... atunci *beyt ül-malcı* să nu se amestece în (problema) bunurilor sale... (*anun metrukâtına beyt ül-malcı karışmayub*)",

140. În *'ahdnâme*-aua din 1577 (AGAD, *AKW-Tureckie*, k. 71, t. 260, nr. 486).
141. *Ve istikamet üzere gelüb giden bazergânlar rencide olunmayub gümrükleri kanun-ı kadim üzere oluna* – în *'ahdnâme*-aua din 1591 şi 1598 (AGAD, *AKW-Tureckie*, k. 71, t. 268, nr. 498; k. 71, t. 280, nr. 518).
142. AGAD, *AKW-Tureckie*, k. 71, t. 260, nr. 486.
143. BOA, *DED*, 55/1, *LAD*, doc. 2, p. 6; Feridun, *Münşe'at*, II, p. 417.
144. *Shaybânî's Siyar*, p. 167; Khadduri, *War and Peace*, p. 168; Biegman, *Ragusa*, pp. 48-49 şi n. 15. Despre regimul aplicat bunurilor unui *müste'min* decedat în „Casa Islamului" ne vorbeşte şi al-Halebî (d'Ohsson, *Tableau*, V, p. 40).
145. Inalcık, „Imtiyâzât", p. 1211.
146. Mas Latrie, *Traités*, *passim*.
147. Biegman, *Ragusa*, pp. 48-49, 53.

se stipula în tratatele otomano-veneţiene[148]; „Şi, dacă cineva dintre Englezi şi dintre cei care navighează sub pavilionul Angliei moare, *beytülmalcı* să nu se amestece – contrar *'ahdnâme*-lei – în (problema) bunurilor şi proviziilor sale, zicând că avutul este pierdut", apare în *Capitulaţia* acordată Angliei în 1601 de Mehmed III[149].

Dacă se interzicea confiscarea avutului în folosul vistieriei publice, atunci care era tratamentul aplicat bunurilor rămase după decesul unui străin în Imperiul otoman? În *'ahdnâme*-lele acordate statelor occidentale (Veneţia, Franţa, Anglia, Olanda etc.), luându-se în considerare existenţa unor comunităţi de conaţionali şi deci posibilitatea existenţei unor moştenitori, se prevedeau două cazuri:

a) dacă străinul îşi redactase un testament (*ittifâk-ı vafat*; *vasiyet*; *his will and testament*), bunurile decedatului urmau a fi date moştenitorului desemnat, fie direct, fie – cel mai adesea – prin intermediul reprezentantului oficial al comunităţii de *müste'mini* (*baylos*, *konsolos*)[150];
b) dacă străinul decedat nu lăsase în urmă un testament (*vasiyetsiz*; *sans testar*; *ab intestat*; *intestate*), atunci „bunurile" trebuiau încredinţate consulului sau ambasadorului. „Dacă nu există testament, (avutul) să fie luat de baili" – se preciza în *'ahdnâme*-lele pentru Veneţia[151]. Aceştia urmau să intermedieze preluarea moştenirii de către asociaţii săi în ale negoţului: „Dacă (cineva) moare fără testament, (avutul său) să fie dat asociatului său compatriot, prin intermediul consulilor săi"[152].

În *'ahdnâme*-lele acordate Poloniei, una din stipulaţiile cele mai timpurii referitoare la negustorii străini marca interdicţia confiscării bunurilor unui decedat de către autorităţile otomane: „Dacă unul dintre negustorii care vin din Polonia moare în Ţările noastre bine păzite, moştenirea celui defunct să nu fie luată de cei din această parte...", se afirma în toate *'ahdnâme*-lele acordate regilor Poloniei în secolele XV-XVII[153].

Şi în această problemă, reciprocitatea era afirmată explicit: „Dacă cineva dintre negustorii noştri moare (*fevt olursa*) în Ţara Leşească – se preciza –, regele să procedeze, de asemenea, în chipul arătat" (*kıral dâhi vech-i meşruh üzere eyleye*)[154]. Repetarea cu asiduitate a acestei clauze de la primele tratate otomano-polone (ea apare încă din 1494[155]) reflectă, de fapt, desele încălcări ale acestei reguli atât de către autorităţile otomane, cât şi de către cele poloneze[156]. Referitor la tratamentul aplicat bunurilor unui negustor

148. Şakiroğlu, „1521", p. 399; Gökbilgin, „Belgeler I", p. 126 (*'ahdnâme* din 1540).
149. *'Ahdnâme muhalif emval ve erzakına beytülmalcılar malı gaibdir deyü dahl etmiyeler* (Feridun, *Münşe'at*, II, p. 383).
150. Pentru Veneţia, vezi Şakiroğlu, „1521", p. 399; Gökbilgin, „Belgeler I", p. 126 (*'ahdnâme* din 1540). Pentru Franţa, vezi Feridun, *Münşe'at*, II, p. 401 (*'ahdnâme* din 1604). Pentru Anglia, vezi Feridun, *Münşe'at*, II, p. 401 (*'ahdnâme* din 1601). Pentru Olanda, vezi Groot, *OEDR*, p. 241.
151. Şakiroğlu, „1521", p. 399; Gökbilgin, „Belgeler I", p. 126 (*'ahdnâme* din 1540).
152. *Eğer vasiyetsiz murd olursa konsolosları marifetiyle ol yerli yoldaşına virile* (Şakiroğlu, „1521", p. 399; Gökbilgin, „Belgeler I", p. 126 – *'ahdnâme* din 1540).
153. *Vilayet-i Leh'den gelen bazergânlardan Memâlik-i Mahrusamda fevt olursa muteveffanın muhallefât bu canibin alınmıyub...* (ANR, mf. Polonia, r. 1, c. 198, 204, 212 – *'ahdnâme*-lele din 1577, 1591, 1598); BOA, *DED*, 55/1, *LAD*, doc. 2 (*'ahdnâme* din 1607) etc.
154. ANR, mf. Polonia, r. 1, c. 198, 204, 212 – *'ahdnâme*-lele din 1577, 1591, 1598; BOA, *DED*, 55/1, *LAD*, doc. 2 (*'ahdnâme* din 1607) etc.
155. AGAD, *AKW-Tureckie*, k. 66, t. 9, nr. 20; Czartoryski, IV, 61 l, pp. 35-38.
156. În acest sens, C. Georgieva ne oferă destule exemple, mai ales din vremea lui Süleyman Kanunî, când sultanii interveneau pe lângă regii polonezi pentru rezolvarea unor probleme de succesiune (Georgieva, „Commerce", pp. 43-44, 46, 48-49).

decedat, nu sunt consemnate cele două cazuri amintite mai sus, specifice *'ahdnâme*-lelor acordate unor state occidentale. Găsim însă o altă distincţie. Până în 1598, clauza despre moştenire prevedea păstrarea (*hıfz oluna*) bunurilor celui decedat până la sosirea moştenitorului din Polonia: „La sosirea din acea parte a moştenitorului cu o scrisoare a regelui, să se dea (avutul)"[157].

O rezolvare identică era indicată şi în *'ahdnâme*-lele acordate Ragusei: „Moştenitorul (celui decedat) poate să vină şi să ia bunurile sale", se spune în *'ahdnâme*-aua emisă de Murad III în 1575[158]. Pentru a înlătura tentaţia confiscării, amplificată de perioada lungă de aşteptare a sosirii moştenitorului din Polonia, tentaţie transpusă adeseori în practică de autorităţile locale, clauza despre moştenire va căpăta o formă nouă odată cu *'ahdnâme*-aua din 1598: „Moştenirea celui defunct... să fie predată conducătorilor caravanei, care, plecând în ţara lor, să o dea moştenitorilor săi"[159].

Rezidenţa

Una dintre cele mai evidente discordanţe dintre *şeri'at* şi *'ahdnâme*-le s-a manifestat în legătură cu dreptul de rezidenţă al străinilor în Imperiul otoman şi scutirea de *djizya*. În virtutea dreptului hanefit, *müste'min*-ii nu beneficiau decât de o protecţie temporară din partea suveranului musulman. Un locuitor al „Casei războiului" (*harbî*) putea rămâne în „Casa Islamului" pe durata specificată în *amân* (salv-conduct), care nu trebuia să depăşească însă un an. În acest timp, *harbî* avea pe teritoriul statului musulman statutul unui veritabil străin, numit *müste'min* în textele juridice musulmane, respectându-i-se condiţia de supus al unui principe străin. În această calitate, *müste'min*-ul nu era obligat să plătească *djizya*, impozit impus de *şeri'at* supuşilor nemusulmani ai statului islamic (*zimmî*). Această scutire rămânea, de altfel, diferenţierea fundamentală între infidelul *zimmî* (supus al statului islamic) şi infidelul *müste'min* (supus al statului creştin, cu statut de străin în „Casa Islamului")[160].

Şeri'at-ul s-a ocupat şi de condiţiile în care un *müste'min* putea deveni *zimmî* sau, cu alte cuvinte, de conjuncturile în care străinul era asimilat supuşilor nemusulmani ai *imâm*-ului, plătitori de capitaţie. O asemenea posibilitate se ivea la expirarea termenului de valabilitate a *amân*-ului. În cazul în care protecţia temporară fusese acordată pe o durată de câteva luni, *müste'min*-ul putea cere prelungirea *amân*-ului, dar numai până la un an. Când anul permis de *şeri'at* se împlinea, *müste'min*-ul devenea – conform juriştilor hanefiţi – *zimmî*, fiind obligat să plătească *djizya*. În completare, Abu Yusuf Ya'kub preciza: „Beneficiarul unui *amân* care se stabileşte la noi şi îşi prelungeşte şederea este invitat să se reîntoarcă [în „Casa războiului" – n.m.]; dacă şi în urma acestei avertizări el rămâne un an întreg, eu îl supun la plata *djizye*-lei"[161]. Alţi jurişti au optat pentru codificarea altei practici întâlnite în Califatul arab: conducerea *müste'min*-ului la frontiera dintre „Casa Islamului" şi „Casa războiului", la împlinirea termenului de un an[162]. A doua situaţie în

157. *Ol tarafdan kıralın mektubu ile varisi geldikde teslim oluna* (ANR, mf. Polonia, r. 1, c. 198, 204 – *'ahdnâme*-lele din 1577, 1591); Gökbilgin, „Belgeler I", pp. 129, 131 (*'ahdnâme*-lele din 1525, 1553).
158. Biegman, *Ragusa*, p. 59.
159. *Mutefeffa-yi mezburun muhallefâtı... kârbân-başlarına teslim oluna ki vilayetlerine olub gidüb varislerine vire* (ANR, mf Polonia, r. 1, c. 212).
160. Vezi „Capitolul despre străini" („Bâb al-müste'min") din al-Halebî, *Multeka*, 2 Cild, pp. 593-596: d'Ohsson, *Tableau*, V, p. 38; Inalcık, „Imtiyâzât", p. 1210.
161. Abu Yusuf, *Kitâb*, p. 293.
162. Peters, *Islam*, pp. 29-30.

care *müste'min*-ul putea deveni *zimmî* era legată de cumpărarea şi cultivarea unui teren agricol. Chiar dacă *amân*-ul fusese acordat pe o perioadă minimă (1-3 luni) şi chiar dacă acest termen de valabilitate nu expirase, un *müste'min* care devenea „proprietarul" unei bucăţi de pământ din „Casa Islamului" trebuia să plătească nu numai impozit funciar (*kharâdj*), ci şi *djizya*. În consecinţă, străinul devenea supus al statului islamic[163].

Otomanii au fost confruntaţi cu realitatea constituirii comunităţilor de *müste'mini*, începând mai ales cu secolul al XVI-lea. În aceste condiţii, pentru a evita o exprimare deschisă a contradicţiei dintre *şeri'at* şi tratatele de pace şi comerţ încheiate cu statele creştine s-a optat pentru două soluţii: a) *'ahdnâme*-le în care nu se specifica nimic despre rezidenţa străinilor în Imperiul otoman, cum este cazul tratatelor otomano-polone; b) *'ahdnâme*-le în care era inclusă o clauză în care se consemna dreptul negustorilor de a rămâne pe teritoriile otomane, fără plata capitaţiei, fără a se preciza însă durata-limită de un an, permisă de *şeri'at* (cazul *'ahdnâme*-lelor acordate statelor occidentale). După o perioadă de tatonări, scoasă în evidenţă de *'ahdnâme*-lele acordate Veneţiei la începutul secolului al XVI-lea, otomanii au reuşit, în cele din urmă, să salveze aparenţele, prin impunerea unei clauze standard, cu o terminologie vagă, care să nu contravină în mod flagrant *şeri'at*-ului. Astfel, pornindu-se de la premisa că negustorii – prin specificul activităţii lor – „vin şi pleacă" (*gelüb gidüb*) în mod continuu, în textele tratatelor de pace şi comerţ nu se specifica nici un termen-limită pentru dreptul de rezidenţă al supuşilor unui stat creştin în Imperiul otoman. În mod explicit se afirma doar scutirea acestora de plata capitaţiei (numită în textele osmane fie *harâc*, fie *cizye*): „Atât timp cât cei ce sunt rezidenţi (în Veneţia) – fie celibatari, fie căsătoriţi – vin din Veneţia şi pleacă, făcând comerţ, sosind, să plece înapoi (şi) să nu se stabilească (definitiv) în Ţările mele bine păzite; de la ei să nu se ceară tribut", se specifica în *'ahdnâme*-aua din 1540, pentru Veneţia[164]. Mai mult, în *Capitulaţiile* acordate statelor occidentale începând cu a doua jumătate a secolului al XVI-lea, precum Franţa, Anglia şi Olanda, realitatea existenţei unor comunităţi de *müste'mini* ce rezidau în oraşe-porturi ale Imperiului otoman a impus formula *mütemekkin olanlar* („cei care sunt rezidenţi", „cei care s-au stabilit"), evitându-se astfel formula „atât timp cât (*mâdâm ki...*) fac comerţ"[165]. Fără a se marca vreun termen-limită care să impună străinilor întoarcerea în statele europene de unde veniseră, în *'ahdnâme*-le s-a înscris doar privilegiul acestora de a nu plăti capitaţie: „De la cei care s-au stabilit în Ţările noastre bine păzite... şi care fac comerţ, să nu se ceară tribut"[166].

În tratatele de pace şi comerţ încheiate cu statele din zona de frontieră nu se face, de regulă, nici o referire specială la problema rezidenţei. Cazul *'ahdnâme*-lelor poloneze este ilustrativ în această privinţă. Atitudinea este explicabilă, având în vedere specificul comerţului polono-moldo-otoman, care nu necesita prezenţa negustorilor din Polonia în Imperiul otoman mai mult de un an[167].

---

163. d'Ohsson, *Tableau*, V, p. 38.

164. *Ve Venedikten gelüb temekkün iden kimesneler evli olsun ergin olsun mâdâm ki gelüb gidüb rencberlik idüb benim Memâlik-i Mahrusamda yerleşmiye varub girü gide anlardan harâc taleb olunmıya* (Gökbilgin, „Belgeler I", p. 126). Aproape la fel în *'ahdnâme* din 1521 (Şakiroğlu, „1521", p. 398).

165. Ménage, „Capitulation", pp. 379-380.

166. *Memâlik-i Mahrusamizda mütemekkin olanlar... rencberlik edenler anlardan harâc taleb olunmıya* (Feridun, *Münşe'at*, II, p. 384: *'ahdnâme* din 1601 pentru Anglia; p. 403: *'ahdnâme* din 1604 pentru Franţa; Groot, *OEDR*, p. 241: *'ahdnâme* din 1612 pentru Olanda).

167. Comerţul polono-moldo-otoman era practicat, de regulă, prin intermediul caravanelor. Vezi, pentru detalii, P.P. Panaitescu, „La route commerciale de Pologne à la Mer Noire au Moyen Âge", *RIR*, III,

Comerţul

Ţinând cont de realităţile istorice ale lumii musulmane, în care negoţul juca un rol de prim rang, tratatele de drept islamic nu au adus restricţii drastice tranzacţiilor comerciale cu infidelii. Singura excepţie notabilă în textele juridice, care în practică era eludată frecvent, consta în prohibirea scoaterii din „Casa Islamului" a armelor şi a materialelor folosite pentru producerea armelor, a animalelor de călărie şi a sclavilor[168]. Motivul esenţial, subliniat de jurisconsulţii musulmani, era: „Ducând sclavi, arme şi alte lucruri [în „Casa războiului" – n.m.], *puteau ajuta inamicii să-i atace pe musulmani*" (subl.m.)[169]. Această interdicţie nu avea însă nimic original. Comerţul medieval era în general guvernat de dictonul „Să nu fie pus în slujba duşmanilor"[170].

În tratatele de pace şi comerţ încheiate de otomani cu principii creştini există o clauză generală, de regulă prima din şirul de clauze referitoare la negoţ, în care dreptul de a intra şi de a circula era garantat supuşilor creştini cu un scop precis: activităţile comerciale. Pentru argumentare să reluăm exemplele din paginile consacrate libertăţii de mişcare şi să le completăm. Conform tratatelor din 1430 şi 1446, negustorii veneţieni „puteau să intre şi să iasă" în şi din teritoriile otomane, dar în acelaşi timp „puteau... să vândă şi să cumpere" (*possano... vender e comprar*)[171]. În tratatul otomano-ungar din 1451 există o clauză generală despre comerţ, formulată în regim de reciprocitate, conform căreia libertatea de circulaţie a negustorilor celor două părţi era completată cu dreptul de a face negoţ: „Şi să facă piaţă fără nici o piedică"[172].

Acest drept a fost, de fapt, şi raţiunea de a fi a *Capitulaţiilor* acordate Franţei, Angliei şi Olandei în secolele XVI-XVIII: negustorii francezi puteau veni în Imperiul otoman *pour vendre et acheter, faire trafic des marchandises*, în *Capitulaţiile* acordate Franţei, începând cu 1569[173]; „Şi negustorii şi interpreţii şi alţi oameni ai acelei ţări... să vândă şi să cumpere şi să facă comerţ" (*bey' ve şira ve ticaret idüb*), în *berât*-ele cu privilegii acordate Angliei, începând cu 1580[174]; negustorii olandezi „să vândă şi să cumpere" (*alış veriş eyleyüb*), în *'ahdnâme*-lele din 1612[175] şi 1680.

Dreptul de a face comerţ era asociat în clauza generală din *'ahdnâme*-le fie cu dreptul de circulaţie, fie cu dreptul de rezidenţă, dar întotdeauna cu garantarea protecţiei negustorilor străini. În acelaşi timp, această clauză era completată cu alte stipulaţii, care se refereau, în esenţă, la protecţia activităţilor comerciale şi la regimul vamal[176]. Articolele în care se consemna, mai mult sau mai puţin detaliat, protecţia negoţului aveau drept obiectiv a-i feri pe negustorii străini de orice abuz comis de otomani în timpul activităţilor comerciale. Totodată, reflectau o practică mult mai dură decât teoria, în care abuzul era prezent la tot pasul.

---

fasciculele II-III, 1933, pp. 172-193; C. Georgieva, „Les rapports de commerce entre l'Empire Ottoman et la Pologne et les terres bulgares au XVIe siècle", *BHR*, 3, 1978, pp. 38-49.

168. Khadduri, *War and Peace*, pp. 227-228.
169. Abu Yusuf, *Kitâb*, p. 292.
170. Afirmaţie făcută şi de Ştefan cel Mare într-o scrisoare adresată braşovenilor (*Hurmuzaki*, vol. XV/1, p. 91).
171. *Diplomatarium VL*, II, pp. 344-345, 367.
172. *Et facient forum sine ullo impedimento* (*DRH, D*, I, doc. 305, pp. 418-420).
173. Testa, *Traités*, I, p. 93.
174. Skilliter, *Harborne*, p. 234.
175. Groot, *OEDR*, p. 236.
176. Câteva aprecieri generale, la Pélissié du Rausas, *Capitulations*, I, pp. 167-184.

Totodată, în *'ahdnâme*-le se insista pe respectarea regimului vamal, atât de către autorităţile otomane, cât şi de către negustorii străini. Principala taxă consemnată, pe care negustorii străini trebuiau să o plătească la intrarea pe sau la ieşirea de pe teritoriile otomane, era numită *gümrük*. Termenul a fost preluat de la bizantini, care numeau acest impozit *kommerkion* (derivat, la rându-i, din latinescul *commercium*)[177]. Ca impozit pur fiscal, *gümrük resmi* era impus pe valoarea bunurilor importate (sau exportate), diferenţierea dintre cuantumuri făcându-se numai după naţionalitatea sau categoria juridică a proprietarului[178].

În tratatele de drept islamic, cuantumul vămii era invariabil şi favorabil musulmanilor: 10% pentru negustorii *harbî*; 5% pentru negustorii *zimmî*; 2,5% pentru negustorii musulmani[179]. În *kanunnâme*-lele emise de Mehmed II (1451-1481)[180] şi urmaşii săi, cuantumul taxelor vamale nu era uniform, ci reflecta cutumele vremii, dar proporţiile din *şeri'at* rămâneau, în linii mari, aceleaşi (deşi se produce o apropiere între musulmani şi tributari[181]): 4-5% pentru creştinii netributari (*harbî*); 1-3% pentru nemusulmanii tributari (*harâcgüzar*)[182]; 1-2% pentru musulmani[183].

Privitor la cuantumul *gümrük*-ului şi al altor taxe impuse negustorilor, în textele *'ahdnâme*-lelor se folosea cel mai adesea formula „potrivit obiceiului şi legii" (*'adet ve kanun üzere*), care scoate în evidenţă adevăratul izvor al regimului vamal, cutuma. Nu se preciza – până în secolul al XVII-lea – nici un procent. Se insista însă asupra perceperii *gümrük*-ului doar o dată în timpul activităţilor comerciale: la intrare în cazul importurilor şi la ieşire în cazul exporturilor. Din secolul al XVII-lea, cuantumul *gümrük*-ului a fost precizat şi în textele *Capitulaţiilor* acordate statelor occidentale şi fixat, ca un privilegiu, la 3%: pentru negustorii englezi încă din 1601, pentru cei genovezi în 1665, pentru negustorii francezi în 1673[184] etc. Să mai subliniem că, de la sfârşitul secolului al XVI-lea, în *'ahdnâme*-lele acordate statelor europene se subliniază, uneori de mai multe ori în acelaşi tratat (ceea ce trădează abuzurile autorităţilor locale otomane), scutirea negustorilor străini de o serie de impozite impuse supuşilor otomani, precum *kassâbiyye* (*kassâb akçesi*), *reftiyye* (*reft akçesi*) şi *bâc*[185].

177. H. Antoniades-Bibicou, *Recherches sur les douanes à Byzance. L'octava, le „kommerkion" et les commerciaires*, Paris, 1963, pp. 66, 104-106.
178. Erau, astfel, lipsite de interes caracterul mărfii şi locul de origine (Biegman, *Ragusa*, p. 47, n. 5).
179. Detalii abundente găsim în al-Shaybânî, *Kitab as-Siyar*, IV, pp. 67-81 (4236-4271). Vezi şi Abu Yusuf, *Kitâb*, pp. 204, 213; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, 1, pp. 381-382; Morabia, *Ğihad*, p. 469.
180. Kraelitz, „Kanunname", pp. 13-48; Anhegger, Inalcık, *Kanunname*, pp. 78-79; Mehmet, „Kanunnâme", p. 155.
181. În *Gümrük Kanunnâmesi* din 886/1481, considerată de A. Akgündüz ca aparţinând lui Mehmed II, fiind inclusă în *kanunnâme*-lele generale, trebuia plătit 2% atât de musulmani, cât şi de tributari (*harâcgüzar*), faţă de 4% negustorii „franci" (*Firenk bâzirgânı*) (Anhegger, Inalcık, *Kanunname*, pp. 78-79; Beldiceanu, *Actes*, I, pp. 151-152; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, 1, pp. 381-382).
182. În 918/1513, se luau: două *akçe*-le la 100 de la musulmani (*müsliman*), cinci *akçe*-le la 100 de la *harbî* şi patru *akçe*-le la 100 *akçe*-le de la *zimmî*. Ragusanii reclamau să se aplice 2%, conform *'ahdnâme*-lei din 1512, mai ales că, practic, li se cerea când 4%, când 5%. Şelim I răspundea afirmativ (Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, 3, pp. 382-384).
183. Mehmet, „Kanunnâme", p. 155.
184. Inalcık, „Imtiyâzât", p. 1212.
185. Feridun, *Münşe'at*, II, p. 382 (*'ahdnâme* din 1601, pentru Anglia); p. 416 (*'ahdnâme* din 1607, pentru Polonia). Inalcık, „Imtiyâzât", p. 1212.

În *'ahdnâme*-lele acordate regilor polonezi de-a lungul secolelor XV-XVII era confirmată de fiecare dată – în regim de reciprocitate – o clauză generală, înscrisă pentru prima dată în tratatul din 1494, prin care se garantau negustorilor celor două părţi atât dreptul de liberă circulaţie, cât şi libertatea de a face comerţ: „să vândă şi să cumpere" (*bey' ve şira edeler*)[186]. Acest drept, specific categoriei negustorilor, dar acordat uneori şi altor supuşi, precum solii[187], era reafirmat de mai multe ori în textul unei *'ahdnâme*. Aproape de fiecare dată se punea accent pe respectarea regimului vamal de către autorităţile teritoriale poloneze, moldoveneşti şi otomane, dar şi de către negustorii înşişi. Până în a doua jumătate a secolului al XVI-lea nu se pomenea vreun cuantum pentru vămi sau alte impozite în *'ahdnâme*-le. Nici măcar pentru *gümrük*, care – aidoma negustorilor occidentali – trebuia să se perceapă o singură dată la venire şi o singură dată la plecare (cel mai adesea, la Istanbul, Adrianopol sau Brusa, dar şi la Chilia sau Cetatea Albă). Erau indicate, generic însă, izvoarele juridice ale regimului vamal: „potrivit obiceiului şi legii" (*âdet ve kanun üzere*); în Moldova „să se dea în chipul şi în cuantumul în care se dau de obicei" (*ne-vecihle ve ne-mikdar viregelmişler ise ana göre vireler*); „potrivit vechii legi" (*kanun-ı kadim üzere*)[188].

În mai multe clauze sunt enumerate sau chiar reluate privilegiile fiscale acordate negustorilor veniţi din Polonia: scutirea de a plăti *reft akçesi* şi *kassâb akçesi*; scutirea de a plăti vamă pentru *guruş*-ii[189] introduşi în imperiu[190]. Începând cu *'ahdnâme*-aua din 1607, apar alte două dispoziţii referitoare la negoţul polonezilor în teritoriile otomane: libertatea de a aduce şi a vinde mărfuri, oricât şi oricui, la Adrianopol şi Brusa; interdicţia de a introduce monedă cu titlu (*ayar*) depreciat, în special *guruş*-ul leonin (talerul olandez)[191].

Litigiile

Problemele pe care dreptul internaţional privat trebuie să le rezolve sunt determinate – în viziunea unor jurişti – de faptul că în acelaşi moment şi într-o anumită zonă geografică există mai multe sisteme de drept. În aceste condiţii, dilema majoră se manifestă în domeniul alegerii sistemului de drept (ce lege i se va aplica străinului?) şi a instanţei de judecată

186. Pentru detalii privind cazul polonez, vezi: Viorel Panaite, „Comerţ şi negustori în tratatele otomano-polone. Un studiu de caz: 1607", *Caietele Laboratorului de Studii Otomane*, Universitatea din Bucureşti, 2, 1993, 29-48; Viorel Panaite, „Trade and Merchants in the 16th Century Ottoman-Polish Treaties", *RESSE*, XXXII, 3-4, 1994, pp. 259-276; Viorel Panaite, „The Status of Trade and Merchants in the Ottoman-Polish *'Ahdnâmes* (1607-1699)", în *Essays on Ottoman Civilization: Proceedings of the XIIth Congress of Comité International d'Études Pré-Ottomanes et Ottomanes (CIEPO) 1996. Archiv orientální. Supplementa VIII*, Academy of Sciences of the Czech Republic, Oriental Institute, Prague, 1998, pp. 275-298; Viorel Panaite, „Trade and Merchants in the Ottoman-Polish *'Ahdnames*: 1489-1699", în *The Great Ottoman-Turkish Civilisation*, vol. II: *Economy and Society*, ed. Kemal Çicek, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2000, pp. 220-229.

187. Un exemplu din 1585 este oferit de I.H. Uzunçarşılı în *Osmanlı Tarihi*, II. Cilt, Ankara, 1949, p. 678, n. 1.

188. Pentru *'ahdnâme*-aua din 1598, vezi AGAD, *AKW-Tureckie*, k. 71, t. 280. nr. 518; pentru 1607, vezi BOA, *DED*, 55/1, *LAD*, doc. 2; Feridun, *Münşe'at*, II, pp. 415-416.

189. *Guruş* (sau *kuruş*) era folosit pentru a desemna, în general, moneda străină care circula în Imperiul otoman. De exemplu, *tam guruş* – „taler austriac"; *esedî guruş* – „taler olandez".

190. Într-o scrisoare din ianuarie 1617 către regele Poloniei, această scutire era confirmată (*Hurmuzaki*, supl. II, vol. II, Bucureşti, 1895, doc. CCVIII, p. 423).

191. *Arslanlu guruş – leeuwendaalders* (lat. *taleri leonis*), bătut pentru prima dată în 1575.

(cine va aplica legea?)[192]. În literatura consacrată *Capitulaţiilor*, acest aspect definitoriu pentru regimul străinilor în Imperiul otoman a fost consacrat şi comentat sub formula „imunitate de jurisdicţie"[193]. Cu alte cuvinte, rezolvarea litigiilor în care erau angrenaţi, într-un fel sau altul, străinii se baza pe o cutumă medievală, numită în ştiinţa juridică „principiul personalităţii legilor", conform căruia străinul rămânea, în orice loc s-ar fi găsit, supus legii suveranului propriu[194].

După categoria juridică a părţilor aflate în conflict, criteriu care urma să determine şi modalităţile de rezolvare a acestuia, se disting, în principal, două tipuri de litigii: a) litigii între străini şi supuşii otomani (musulmani sau *zimmî*); b) litigii între străinii conaţionali[195].

Litigiile dintre străini şi supuşii otomani (musulmani sau zimmî*)* au creat, din punct de vedere juridic, starea dilematică pomenită mai sus. Cum *şeri'at*-ul nu oferea soluţii detaliate privind modul de rezolvare a acestor conflicte, nici *'ahdnâme*-lele nu se avântau să dea soluţii clare şi precise în acest domeniu. Este adevărat că litigiile care puteau surveni între străini şi supuşii otomani se bucurau de o atenţie mai mare în *Capitulaţii*, dar nu se poate vorbi de impunerea, prin aceste acte, a unor reguli de drept. Ele se limitau la a consacra obiceiurile în vigoare prin formularea sumară a unor reguli practice, de urmat pentru o rezolvare echitabilă şi amiabilă a litigiilor dintre cele două părţi[196]. Apar, astfel, invariabil, una sau mai multe clauze care se referă la principalele elemente ale „judecării proceselor": a) „instanţele de judecată" (*kadı*-ul; „judecătorul acelui loc"/*ol yerin hakimi*[197]; Divanul imperial/*Divân-ı Âlişân*) se stabileau în funcţie de caracterul şi gravitatea conflictului[198]; b) „acuzarea" trebuia să invoce, iar „instanţa" să ia în seamă numai dovezi scrise (*sicil*, *hücet*, *temessük*)[199]; c) „apărarea" împricinaţilor trebuia să se manifeste prin prezenţa ambelor părţi, a „interpretului" (*tercüman*) şi chiar a consulului, în cazul negustorilor occidentali[200]; d) „mărturia mincinoasă" (*şahid-i zûr ile*) nu trebuia acceptată de cei ce judecau litigiul[201].

Analizând seria *'ahdnâme*-lelor acordate Poloniei între 1489 şi 1699, se observă că o clauză cu un asemenea subiect a fost înscrisă pentru prima dată în 1502[202], fiind impusă de înmulţirea litigiilor dintre supuşii otomani şi cei polonezi, mai ales dintre creditori şi debitori. În Polonia, rezolvarea acestor litigii urma să fie de competenţa „judecătorului acelui loc" (*ol yerin hakimi*): „Şi, dacă cineva din Ţările mele bine păzite ajunge datornic faţă de cineva din ţara regelui, oriunde s-ar întâmpla aceasta, atunci să se deschidă proces

192. Kahn-Freund, „Law", pp. 147-150.
193. Pélissié du Rausas, *Capitulations*, II, pp. 197-322; Rechid, „Étrangers", pp. 176-177.
194. Geamănu, *Drept*, I, p. 385.
195. Cu varianta litigiilor dintre străinii care veneau din state creştine diferite.
196. Pélissié du Rausas, *Capitulations*, I, pp. 201-203.
197. În textul osman al *'ahdnâme*-lei acordate Poloniei în 1525 (AGAD, *AKW-Tureckie*, k. 66, t. 19, nr. 41).
198. Spre exemplu, litigiile care aveau drept obiect de dispută sume mai mari de 4.000 de *akçe* trebuiau înaintate spre rezolvare Divanului imperial (Feridun, *Münşe'at*, II, p. 382: pentru Anglia, 1601).
199. Feridun, *Münşe'at*, II, pp. 382-383, 401-402, 415-416; Groot, *OEDR*, pp. 254-255.
200. Şakiroğlu, „1503", p. 1568; Şakiroğlu, „1521", p. 398; Gökbilgin, „Belgeleri I", p. 125; Testa, *Traités*, I, p. 95; Feridun, *Münşe'at*, II, pp. 402, 416; Groot, *OEDR*, p. 237.
201. Şakiroğlu, „1503", p. 1568; Şakiroğlu, „1521", p. 398; Gökbilgin, „Belgeleri I", p. 125; Testa, *Traités*, I, p. 95; Feridun, *Münşe'at*, II, pp. 402, 416; Groot, *OEDR*, p. 237.
202. AGAD, *AKW-Tureckie*, K. 66, t. 11, nr. 26.

la judecătorul acelui loc şi, după ce se va face cercetare şi se va stabili (adevărul), să se înapoieze de îndată stăpânului (*sahib*) dreptul său"[203].

Începând cu 1553, în privinţa litigiilor dintre supuşii regelui polon şi supuşii otomani, apar noi precizări – ce-i drept, sumare şi cu caracter preventiv –, pe care le-am amintit deja mai sus. Clauza se va menţine neschimbată de-a lungul întregii perioade analizate de mine. Iat-o:

> Şi diferendul unui negustor cu cineva pentru (treburi de) vânzare şi cumpărare să fie înregistrat (la tribunal). Atâta vreme cât nu arată *sicil* şi *hüccet* să nu se aplece urechea (la acuzaţii). Dacă este (vorba de) garanţie (*kefalet*) şi de împrumut (*karz*), la prezentarea plângerii şi cererii să se ia în considerare (numai) *sicil*-ul şi *hüccet*-ul. În absenţa uneia din cele două părţi, să nu se falsifice adevărul prin mărturie falsă (*şahid-i zûr ile*). Din partea regelui, de asemenea (*kıral canibinden dahi*), să nu se aplece urechea (la acuzaţii), până când (acestea) nu sunt aduse la cunoştinţa judecătorilor din ţara sa[204].

Litigii între străinii conaţionali. O clauză care să exprime direct modul de rezolvare a litigiilor dintre străini apare pentru prima dată în *Capitulaţiile* acordate Veneţiei în prima jumătate a secolului al XVI-lea. Astfel, în *'ahdnâme*-lele din 1503, 1513, 1517, 1521 şi 1540 ea sună invariabil: „Dacă apar litigii între veneţieni, bailul lor să le rezolve, potrivit obiceiurilor lor, (şi) nimeni să nu se amestece"[205]. Ulterior, această practică a fost înscrisă ori de câte ori noi *'ahdnâme*-le au fost acordate unor state europene. Vom găsi deci acest priviligiu în *'ahdnâme*-lele acordate Franţei, Angliei, Olandei, dar şi Poloniei, de la o anumită dată.

Clauza standard avea în vedere diferendele ce se iveau între negustorii conaţionali, pe durata cât ei se aflau pe teritoriile otomane: „între veneţieni" (*Venediklünün birbiri arasında*); „între francezi" (*Françelülerin birbiri arasında*); „între cei ce sunt din ţinuturile Olandei" (*Nederlanda vilâyetlerinden olanların*) etc.[206]. Litigiile nu erau precizate, vorbindu-se despre ele la modul general. Se subînţeleg însă atât litigii de natură civilă, cât şi de natură penală. Câteva formule: „dacă se ivesc certuri" (*niza'ları olsa*); „dacă se comite o crimă sau un alt act mârşav" (*kân veyahud gayrı şena'at*); „fiind sau ceartă, sau dispută pentru o problemă" (*bir husus içün ya kıl ve kal olub*); „dacă se ivesc plângeri şi conflicte sau apar cazuri de crimă şi jaf" (*da'vâ ve husumet vâki' olub ve dem ü-diyet da'vâları olur ise*)[207].

Dilema soluţionării litigiilor apărute într-o comunitate de străini era rezolvată printr-o clauză, care codifica de fapt o cutumă ameninţată tot mai des de abuz, în care se prevedea: a) „sistemul de legi" aplicat străinului („potrivit obiceiurilor lor"/*'adetlerince*, *ayınları üzere*, *selon leurs lois et coutumes*, *according to their own customs*); b) „instanţa de judecată" a litigiului (şefii comunităţilor de *müste'mini*: *baylos*, *elçi*, *konsolos*, *kârbân-başı*,

---

203. În textul osman al *'ahdnâme*-lei din 1525 (AGAD, *AKW-Tureckie*, K. 66, t. 19, nr. 41).
204. AGAD, *AKW-Tureckie*, K. 71, t. 268, nr. 498 (*'ahdnâme* din 1591); AGAD, *AKW-Tureckie*, K. 71, t. 280, nr. 518 (*'ahdnâme* din 1598).
205. *Ve Venediklünün birbiri arasında niza'ları olsa baylosları 'adetlerince dinleye kimesne mâni' olmıya* (Şakiroğlu, „1503", p. 1568; Şakiroğlu, „1521", p. 398; Gökbilgin, „Belgeleri I", p. 125).
206. Şakiroğlu, „1503", p. 1568; Şakiroğlu, „1521", p. 398; Feridun, *Münşe'at*, II, p. 402 (Franţa – 1604); Groot, *OEDR*, p. 237 (Olanda – 1612).
207. Şakiroğlu, „1503", p. 1568; Şakiroğlu, „1521", p. 398; Feridun, *Münşe'at*, II, p. 402 (Franţa – 1604); Groot, *OEDR*, p. 237 (Olanda – 1612).

les ambassadeurs et consuls d'icelle nation); c) „imunitatea de jurisdicţie" („nimeni să nu se amestece"/*kimesne mâni' olmıya, kimesne dahl etmiye*)[208].

Rezolvarea litigiilor dintre negustorii care formau o caravană venită din Polonia în Imperiul otoman de către şeful acesteia era o practică cutumiară. Atâta timp cât nu era încălcată, înscrierea acesteia în textul *'ahdnâme*-lelor acordate regilor polonezi apare să fi fost fără rost. Situaţia s-a schimbat către sfârşitul secolului al XVI-lea şi începutul secolului al XVII-lea. În condiţiile în care abuzul a devenit tot mai frecvent, s-a încercat să se înlăture ingerinţele autorităţilor otomane prin înscrierea unei clauze speciale în *'ahdnâme*-le. Ea apare pentru prima dată în 1607: „Dacă se iveşte ceartă în tagma negustorească (*tüccar tayfesi yanında*) pentru o problemă (şi) se ajunge la plângeri între ei, răspunsul corespunzător să fie dat de şeful caravanei lor"[209].

Abolirea responsabilităţii colective se numără printre cele mai importante clauze înscrise în *'ahdnâme*-le, această stipulaţie fiind considerată adesea un „privilegiu juridic" acordat străinilor. În Evul Mediu, a existat întotdeauna tendinţa de a-i trata pe străinii de aceeaşi naţionalitate ca un grup cu responsabilitate colectivă. O dovadă în acest sens o constituie însăşi invocarea sa în textele oficiale, încercându-se astfel să se impună respectarea *principiului responsabilităţii individuale*[210]. Abolirea responsabilităţii colective a fost una din primele stipulaţii înscrise în tratatele de pace şi comerţ încheiate, încă din secolul al XII-lea, între statele musulmane şi cele creştine din bazinul Mării Mediterane[211].

Otomanii au încercat la rându-le să impună acest principiu, aidoma predecesorilor lor din Marea Mediterană, în reglementarea statutului negustorilor străini, întrucât securitatea comerţului şi a fiecărui străin în parte depindea de abolirea responsabilităţii colective. O clauză cu acest subiect vom găsi încă din primele tratate de pace şi comerţ încheiate de sultanii otomani cu principii creştini[212]. În textul osman al *'ahdnâme*-lei din 1482, acordată de Bayezid II Veneţiei, ea suna astfel: „Dacă cineva din Veneţia a venit în Ţările mele bine păzite şi pleacă după ce a devenit dator sau a comis o pagubă, să nu fie reţinut un alt veneţian în locul lui"[213].

Ulterior, în toate *'ahdnâme*-lele acordate Veneţiei, Franţei, Angliei, Olandei sau Poloniei erau incluse una sau chiar două clauze în care se afirma abolirea responsabilităţii colective. Conjuncturile în care abuzul începea să se producă, deşi ar fi trebuit să funcţioneze principiul responsabilităţii individuale, se rezumau la două: a) străinul datornic (*borç idüb, borcı içün, se trouve debiteur, medyun olsa* etc.) sau vinovat de un delict (*günahı içün, bir ziyân idüb, shall commit any great crime* etc.) dispărea fără a-şi fi plătit datoria sau fără a fi dat socoteală pentru „infracţiunea" comisă (*giderse* – „dacă pleacă"); b) nu exista garant/chezaş pentru achitarea datoriei (*kefil olmıyacak, eğer kefil değil ise*). Afirmarea

208. Şakiroğlu, „1503", p. 1568; Şakiroğlu, „1521", p. 398; Gökbilgin, „Belgeleri I", p. 125; Testa, *Traités*, I, p. 95; Feridun, *Münşe'at*, II, pp. 402, 416; Groot, *OEDR*, p. 237.

209. *Tüccar tayfesi yanında bir husus içün ya kıl ve kal olub da 'vâları düşürse aralarında kârbân-başıları kim olursa ol göre ve lâzim olana cevab vire* (Feridun, *Münşe'at*, II, pp. 416-417).

210. Biegman, *Ragusa*, p. 48, n. 14. Astfel de încercări găsim şi în privilegiile comerciale acordate de voievozii munteni negustorilor braşoveni în secolul al XV-lea: „Şi încă cine îşi dă avutul pe datorie să-şi caute datornicul sau chezaşii, dacă are; iar pe omul drept să nu bănuiască" (Tocilescu, *534 documente*, doc. 3, pp. 4-6).

211. Mas Latrie, *Traités*, *passim*.

212. De exemplu, în tratatul din 1403 (Iorga, „Privilegiul", p. 18).

213. *Eğer Venedik'den bir kimesne benim Memâlik-i Mahrusama gelüb borç veyahûd bir ziyân idüb giderse anun gayrı Venediklü kimesneyi tutmıyalar* (Gallotta, „Il trattato 1482", p. 228).

responsabilităţii individuale în faţa autorităţilor otomane încheia clauza standard: „să nu fie arestat şi supărat cineva pentru datoria altuia" (*gayrı kimesne borçı içün anı tutub incitmiyeler*); „pentru datoria lui să nu fie reţinut altcineva şi să nu se ceară de la altul" (*anun borcı içün âher tutılmıya ve âherden taleb olunmıya*)[214].

La fel ca în toate *'ahdnâme*-lele acordate statelor occidentale, şi în tratatele otomano-polone găsim – în regim de reciprocitate – dispoziţii privind responsabilitatea individuală, atât în privinţa împrumuturilor neachitate, cât şi a unor infracţiuni cu caracter penal (*günah*). O primă stipulaţie cu acest conţinut apare încă din 1525, reflex al abuzului, întâlnit des în Evul Mediu, de a considera negustorii străini o comunitate (*tayfe*) cu responsabilitate colectivă. Abuzul nu a dispărut însă odată cu înscrierea în tratat a unei clauze care îl combătea. Mai mult, în cazul *'ahdnâme*-lelor poloneze, dublarea vechii clauze cu o stipulaţie aproape identică, începând cu 1577, trădează o intensificare a abuzurilor la care erau supuşi negustorii: „Să nu fie reţinută tagma negustorilor pentru datoria altcuiva – se preciza în *'ahdnâme*-aua din 1598 – atât timp cât nu există chezaş pentru paguba avutului"[215].

Teoretic, *Capitulaţiile* ofereau suficiente garanţii privind protecţia negustorilor străini şi libertatea comerţului practicat de aceştia pe teritoriile otomane. Esenţiale erau însă recunoaşterea şi respectarea privilegiilor şi imunităţilor de către autorităţile otomane, în special cele locale. Căci, practic, stipulaţiile din *'ahdnâme*-le erau răstălmăcite adeseori de funcţionarul otoman pentru a legitima abuzul, „part of the normal experience of the little factories in the Levant"[216]. În aceste condiţii, una dintre misiunile principale care le revenea ambasadorilor de la Istanbul şi consulilor din marile centre comerciale otomane, unde existau comunităţi de străini (*müste'min*), consta în a determina autorităţile otomane să respecte drepturile acordate negustorilor străini prin *Capitulaţii*. Arzurile ambasadorilor şi consulilor, precum şi firmanele sultanale[217] scot în evidenţă această realitate dură, marcată fie de abuzurile autorităţilor otomane locale (impunerea unor taxe vamale excesive sau chiar a unor impozite ilegale) şi ale negustorilor autohtoni (impunerea preţului în schimburile comerciale efectuate cu străinii), fie de jefuirea, înrobirea sau asasinarea negustorului străin.

---

214. Şakiroğlu, „1503", p. 1568; Şakiroğlu, „1521", p. 398; Gökbilgin, „Belgeler I", p. 126; Feridun, *Münşe'at*, II, pp. 383, 403; Groot, *OEDR*, p. 241; Skilliter, *Harborne*, p. 234.

215. *Ve bir gayrı kimesnenin borcı içün zarar-ı mala kefîl olunmıya tüccar tayfesi tutulmıya* (AGAD, *AKW-Tureckie*, K. 71, t. 280, nr. 518). În *'ahdnâme*-aua din 1591: *Ve bir gayrı kimesnenin borcı içün tacir tayfesi tutulmıya* (AGAD, *AKW-Tureckie*, K. 71, t. 268, nr. 498).

216. Pornind de la cazul negustorilor englezi, Wood generaliza: „Francii... erau priviţi de turci în acelaşi fel ca evreii în Anglia Evului Mediu: ci erau oaia ce urma să fie tunsă de lâna de aur pe care o produceau prin comerţul lor" (Wood, *Levant*, p. 16).

217. Îndestulătoare exemple din secolul al XVI-lea ne oferă: Villain-Gandossi, „Venise", *passim*; Biegman, *Ragusa*, *passim*; Georgieva, „Commerce", *passim*. În arhivele otomane există aşa-numitele *Ecnebî Defterleri* („Registrele referitoare la străini"), în care erau consemnate nu numai aspecte privind relaţiile interstatale, ci şi aspecte ale activităţii străinilor, ca rezidenţi în Imperiul otoman. În aceste registre erau copiate, pe lângă *'ahdnâme*-lele acordate statelor europene, şi documente emise de sultani în urma arzurilor înaintate Porţii de către reprezentanţii diplomatici şi consulari ai statelor creştine. Conform unui obicei al cancelariei otomane de a evita să emită acte în cazurile în care arzul fusese respins de sultan sau marele vizir, în aceste *Ecnebî Defterleri* – ca şi în alte „condici" realizate la Poartă – nu se găsesc decât documente favorabile negustorilor străini (Faroqhi, „Venetian Presence", p. 318 – care se referă, în special, la cazul veneţian).

Pe de altă parte, se simte influenţa practicii în textele *'ahdnâme*-lelor şi, mai ales, ale *kanunnâme*-lelor. De exemplu, abuzurile s-au reflectat direct în terminologia şi conţinutul *'ahdnâme*-lelor. *Hüküm*-urile sultanale trimise *beylerbeyi*-ilor, *sancakbeyi*-ilor, *kadı*-ilor şi altor demnitari otomani pentru a-i atenţiona asupra respectării privilegiilor comerciale de care beneficiau negustorii străini deveneau – în momentul negocierii şi acordării unei noi *'ahdnâme*-le – parte integrantă a acesteia. Trebuie spus, de asemenea, că practicile cutumiare au continuat să joace un rol important în definirea regimului negustorilor şi comerţului şi în secolele XV-XVIII, în funcţie de spaţiul geografic şi timpul istoric.

Se fac mai bine de zece ani de când cercetarea mea istorică s-a orientat (fără a abandona studiul relaţiilor dintre Poartă şi ţările române) spre spaţiul mediteranean şi spre probleme legate de prezenţa negustorilor occidentali în Imperiul otoman în secolele XVI-XVII[218]. Schimbarea se datorează descoperirii unui manuscris otoman la Bibliothèque nationale de France, Division orientale, manuscris conceput de François Savary de Brèves în timpul misiunii sale ca ambasador al regelui Henric IV al Franţei la Curtea otomană, între 1593 şi 1605. Iniţiatorul este dezvăluit chiar de la începutul manuscrisului, printr-o notă scrisă în limba franceză: *Mémoires de l'Ambassade de Monsieur de Brèves en Levant, très curieux et nécessaire à ceux qui sont employés pour le service du Roy à la Porte Ottomane. Du Ryer de Malezair*[219]. Primul beneficiar a fost André Du Ryer de Malezair, discipol al lui Savary de Brèves şi viceconsul în Egipt pentru scurt timp, între 1623 şi 1626.

Particularităţile manuscrisului de la BNF Paris îl fac să fie o sursă preţioasă pentru istoria mediteraneană. Dacă luăm în calcul organizarea materialului documentar pe trei secţiuni (diplomatică[220], juridică[221] şi administrativă), se poate afirma cu certitudine că manuscrisul Turc 130, privit ca întreg, are o structură şi o substanţă unice printre manuscrisele otomane[222]. Până acum s-a scris mult despre comerţul occidental în Imperiul otoman după 1620, tocmai datorită bogăţiei surselor istorice. Or, manuscrisul Turc 130 de la Bibliothèque nationale de France ne oferă izvoare oficiale inedite din ultimul deceniu al secolului al XVI-lea şi primii ani ai secolului al XVII-lea, care vin să umple un gol documentar despre negustorii occidentali în Mediterana otomană. Mai mult, este vorba

218. Între timp am publicat şi o lucrare dedicată special diplomaţiei şi comerţului occidental în Imperiul otoman şi confruntarea lor cu dreptul islamic-otoman (Viorel Panaite, *Diplomaţie occidentală, comerţ şi drept otoman. Secolele XV-XVII*, Editura Universităţii din Bucureşti, Bucureşti, 2004, reeditare 2008).

219. BNF, DO, Turc 130, f. 1r. Despre manuscris, vezi: Blochet, *Catalogue*, I, pp. 53-54; *Vers l'Orient*, ed. Annine Berthier, Francis Richard, Bibliothèque nationale, Paris, 1983, p. 39; *Sources de l'Histoire du Proche-Orient et de l'Afrique du Nord dans les Archives et Bibliothèques françaises. II. Bibliothèque Nationale*, München – New York – London – Paris, 1984, pp. 318-319 (autor: Annie Berthier).

220. Viorel Panaite, „Western Diplomacy, Capitulations, and Ottoman Law in the Mediterrenean. 16th and 17th Centuries: The Diplomatic Section of the Manuscrit Turc 130 from the Bibliothèque Nationale in Paris", în *Erken Klasik Donemden XVIII. Yuzyil Sonuna Kadar Osmanlılar ve Avrupa: Seyahat, Karsilasma ve Etkilesim/The Ottomans and Europe: Travel, Encounter and Interaction from the Early Classical Period until the End of the 18th Century*, Seyfi Kenan (ed.), ISAM Publications, Istanbul, 2010, pp. 357-387.

221. Viorel Panaite, „Western Merchants and Ottoman Law: The Legal Section of the Manuscript Turc 130 from the Bibliothéque Nationale in Paris", *RESEE*, XLV, 1-4, 2007, pp. 45-62.

222. Viorel Panaite, „A French Ambassador in Istanbul and His Turkish Manuscript on Western Merchants in the Ottoman Mediterranean (Late-Sixteenth and Early-Seventeenth Centuries)", *RESEE*, XLII, 1-4, 2004, pp. 117-132.

de o mare concentrare de documente otomane (*'ahdnâme, fetvâ, hüküm, 'arz, telhis, nâme-i hümayun, adalet-nâme, mektub* etc.) emise – cu puţine excepţii – într-o perioadă de timp extrem de limitată, cuprinsă între 1596 şi 1602. Având ca punct de reper adresanţii ordinelor imperiale şi ai scrisorilor unor demnitari otomani, principalele oraşe, porturi şi regiuni menţionate în manuscrisul ambasadorului francez la Poartă sunt: Egipt (*Mısr*) şi Alexandria (*Iskenderiyye*), Alep (*Haleb*), Alger (*Cezâyir*), Tunis şi Tripoli de Libia (*Trablus-u Garb*), Chios (*Sakız*), Avlonya, Antalya, Istanbul şi Galata, Gallipoli şi cetăţile Bosforului.

Prin valorificarea acestui spectru larg de documente se poate recompune tabloul complex al regimului negustorilor occcidentali, în special francezi, în Mediterana otomană la sfârşitul secolului al XVI-lea şi începutul secolului al XVII-lea. Bazându-mă în primul rând pe documentele inedite din manuscrisul lui François Savary de Brèves, am publicat până acum câteva studii despre navigaţia comercială în Mediterana[223], negustorii fără ambasador permanent la Poartă[224], pirateria nord-africană[225] şi pirateria engleză în Mediterana[226]. Sunt studii de caz ale regimului *Capitulaţiilor*, limitate cronologic şi tematic (dar cu atât mai inteligibile), care surprind aspectele practice ale prezenţei negustorilor occidentali în Mediterana otomană, confruntaţi cu abuzurile de tot felul ale autorităţilor otomane.

223. Viorel Panaite, „French Commercial Navigation and Ottoman Law in the Mediterranean according to the *Manuscrit Turc 130* (Bibliothèque Nationale de France)", *RESEE*, XLVI, 1-4, 2008, pp. 253-268.

224. Viorel Panaite, „Two Legal Opinions (*Fetvâs*) from the Manuscrit Turc 130 (Bibliothèque Nationale, Paris) on the Western Non-Treaty Merchants in the Ottoman Mediterranean", în *Enjeux politiques, économiques et militaires en mer Noire (XIVe-XXIe siècles), études à la mémoire de Mihail Guboglu*, sous la direction de Faruk Bilici, Ionel Cândea, Anca Popescu, Musée de Braïla, Editions Istros, Braïla, 2007, pp. 169-194.

225. Viorel Panaite, „French Commerce, North African Piracy and Ottoman Law in the Mediterranean (Close-Sixteenth and Early-Seventeenth Century)", *Revue Roumaine d'Histoire* (Bucarest), tome XLVI, nos. 1-4, 2007, pp. 69-81.

226. Viorel Panaite, „A Legal Opinion on Western Piracy in the Ottoman Mediterranean at Close-Sixteenth and Early-Seventeenth Century", *RESEE*, XLVII, 1-4, 2009, pp. 165-173.

Partea a II-a

Țările române și dreptul otoman al popoarelor

Capitolul 10

„Dunărea, apă de gazii"

Dunărea, frontieră între „Casa războiului" și „Casa Islamului"

Între sfârșitul secolului al XIV-lea și mijlocul secolului al XVI-lea, Valahia și apoi Moldova au constituit unul dintre obiectivele politicii otomane de expansiune. În acest scop, pe lângă permanentele incursiuni de jaf ale akângiilor (tc. *akıncı*), periodic au fost organizate mari expediții militare sub conducerea directă a sultanilor. În acest context, se poate afirma că linia Dunării a fost, în perioada amintită mai sus, una dintre zonele cele mai disputate de la frontiera dintre Islam și Creștinătate. În termenii dreptului islamic al popoarelor, aceasta înseamnă că în Europa secolelor XIV-XVI una dintre liniile principale care despărțeau „Casa Islamului" de „Casa războiului" era fluviul Dunărea[1]. Evident, disjuncția teoretică dintre cele două zone a fost accentuată și aplicată retroactiv în izvoarele otomane din secolul al XVI-lea, marcate de infuzia de drept islamic ce s-a făcut simțită la curtea sultanală după cucerirea lumii arabe de către Selim I și Süleyman Magnificul. Un exemplu elocvent este cronica lui Kemalpașazade (m. 1535), care a fost *şeyh ül-Islâm* timp de aproape zece ani în vremea lui Süleyman Legiuitorul, deci într-o perioadă de revitalizare a dreptului islamic. Relatând despre conflictul dintre Bayezid I și Mircea cel Bătrân (1386-1418), cronicarul otoman făcea distincție între *dâr-ı Islâm* sau *diyâr-ı Islâm* („țara Islamului"), aflată în dreapta Dunării, și *dâr ül-kefere* sau *diyâr-ı küffar* („țara necredincioșilor")[2], incluzând aici și Valahia. În aceste condiții, voievodul muntean „era – în opinia lui Kemalpașazade – cel mai vestit dintre principii țărilor de necredincioși din vremea sa"[3].

Din perspectiva sfârșitului de secol XVI, Mustafa Ali (m. 1599), descriind situația etnică, geografică și politică din Balcani din secolele XIV-XV, remarca și Valahia (*Eflâk*) printre „țările ghiaure" care se aflau „pe malurile acestui fluviu" (Dunărea)[4]. Dar și unii cronicari din secolul al XV-lea împărtășeau aceeași viziune islamică asupra Dunării, ca

1. Pentru detalii, vezi și Viorel Panaite, „Din istoria dreptului islamic al popoarelor: doctrina *djihâd*-ului" *AIIAI*, XXII, 2, 1985, pp. 707-718, și XXIII, 1, 1986, pp. 409-418; Viorel Panaite, „Considerații privind legea păcii în Islamul medieval", *AIIAI*, XXIV, 2, 1987, pp. 567-586; XXV, 2, 1988, pp. 397-413, și XXVI, 1, 1989, pp. 481-497.
2. Ibn Kemâl, *Tevârih-i Âl-i Osman*, *cf.* Decei, „Mircea", p. 144 și n. 1.
3. *Rüzgârında olan diyâr-ı küffar şehryârlarının şehiriydi* (Ibn Kemâl, *Tevârih-i Âl-i Osman*, la ANR, mf. Turcia, r. 57, c. 31, *cf.* Veliman, „Mircea", pp. 410-411).
4. Mustafa Ali, „Künh ül-ahbar", în *Cronici turcești*, I, p. 337.

linie de demarcaţie între „Casa Islamului" şi „Casa necredincioşilor", chiar dacă ea transpare mai puţin din limbajul folosit. Astfel, Şükrullah bin Şehabeddin Ahmed, care îşi termina cronica în 863/1458-1459, vorbea de *dâr al-Islâm* condusă de sultanul Bayezid I (1389-1402), împotriva căreia pornise război regele Ungariei, „necredinciosul" (*kâfir*). Bineînţeles, conform acestei viziuni, cetatea Nikopol nu se putea afla decât „la hotarul islamic" (*serhadd-ı islâmda*)[5]. Conform lui Idris Bitlisi, care invoca „ilustra poruncă a *şeri'at*-ului şi... sentinţa religioasă (*fetvâ*) purtătoare de înţelepciune şi noroc", plecarea lui Bayezid I înspre „Valahia (*Eflâk*) cu gândul să facă o expediţie sfântă (*gazâ*)" împotriva lui Mircea cel Bătrân (care devastase anterior cuibul de akângii de la Karînovasî) echivala totodată cu întărirea „hotarului islamic"[6].

„Casa Islamului" (*dâr al-Islâm*, *dâr-ı Islâm* sau *diyâr-ı Islâm*)[7] era identificată cu teritoriile care se aflau sub suveranitatea sultanului[8], deci cu Imperiul otoman, desemnat însă în izvoarele narative şi de cancelarie, cel mai des, drept *Memâlik-i Mahrusa* („Ţările bine păzite"). Descriind expediţia lui Süleyman Kanunî din 1538, Mustafa Gelalzade (m. 975/1568) afirma: „În sudul Moldovei se găseşte râul Dunărea şi spre această parte se afla *graniţa cu împărăţia otomană*" (subl.m.)[9]. Unul dintre atributele importante subliniate de juriştii hanefiţi – iar al-Shaybânî era unul dintre aceştia[10] –, care definea un teritoriu din „Casa Islamului", era protecţia vieţii şi avutului musulmanilor. Pornind de la această premisă, putem aprecia şi altfel – dincolo de raţiunile militare, de ordin strategic – informaţiile din cronicile otomane care insistă pe retragerea oştilor otomane, pentru a fi în siguranţă, în dreapta Dunării. Astfel, chiar şi după expediţia din Moldova, despre care afirma cu tărie că o cucerise, Süleyman Magnificul, ţinând să ajungă în locul sigur ce pentru fiecare musulman era „Casa Islamului", s-a grăbit să treacă în sudul Dunării:

---

5. Şükrullah, *Behcet-üt-Tevârih* [*Frumuseţea istoriilor*], la ANR, mf. Turcia, r. 55, c. 277, *cf.* Veliman, „Mircea", p. 426; Idris Bitlisi, „Heşt Behişt", în *Cronici turceşti*, I, pp. 156-157.
6. Idris Bitlisi, „Heşt Behişt", în *Cronici turceşti*, I, pp. 156-157. Pentru detalii şi cronologie: A. Decei, „Expediţia lui Mircea cel Bătrân împotriva acîngiilor de la Karinovasi (1393)", în Decei, *RRO*, pp. 140-155 (text în franceză în *RER*, I, 1953, pp. 130-151); A. Decei, „Două documente turceşti privitoare la expediţiile sultanilor Baiazid I şi Murad al II-lea în Ţările Române", în Decei, *RRO*, pp. 209-222 (în franceză în *RRH*, XIII, 3, 1974, pp. 395-413); Gemil, *Românii şi otomanii*, pp. 69-85).
7. În traducerea lui Mehmed Mevkûfati după tratatul lui Ibrahim al-Halebî, găsim *bizim dârımız* – „teritoriul nostru" (M. Mevkûfati, *Serh-i Mülteka el-ebhur*, II, Kostantiniye, 1254/1838-1839, p. 336). *Dâr-ı Islâm'a* – „[intrând] în Casa Islamului", într-o culegere de *fetvâ*-le (Bianchi, „Fetvas", pp. 180-181); Şükrullah, *Behcet-üt-Tevârih* [*Frumuseţea istoriilor*], la ANR, mf. Turcia, r. 55, c. 277, *cf.* Veliman, „Mircea", p. 426; Ibn Kemâl, *Tevârih-i Âl-i Osman*, *cf.* A. Decei, „Expediţia lui Mircea cel Bătrân împotriva acîngiilor de la Karinovasi", în Decei, *RRO*, p. 144.
8. Pentru definirea expresiei *dâr al-Islâm* („Casa Islamului", „teritoriul Islamului"), în textele juridice clasice s-a insistat în special pe practicarea liberă a cultului religios muhammedan şi protecţia musulmanilor, evident, sub conducerea unui suveran musulman. Iată de ce, pentru jurişti, *dâr al-Islâm* reprezenta ansamblul teritoriilor în care guverna legea musulmană (A. Abel, „Dâr al-Islam", *EI-2*, vol. II, p. 430).
9. Mustafa Gelalzade, „Tabakat al-memalik", în *Cronici turceşti*, I, p. 263. Tot el caracteriza marele fluviu astfel: „Fluviul Dunărea a făcut să înflorească foarte mult aceste ţinuturi. Apa fluviului Dunărea este aşa de mare, încât chiar şi în timpul anotimpului în care apa scade această scădere nici nu se poate vedea. În comparaţie cu Dunărea, râuri ca Nilul şi Djeihunul [Amu-Daria – n.m.] par nişte linii înguste" (Mustafa Gelalzade, „Tabakat al-memalik", în *Cronici turceşti*, I, p. 265).
10. Shaybânî, *Kitâb as-Siyar*, *cf.* Caurroy, „Législation", IV/12, p. 218. Ea poate fi considerată – conform unei definiţii relativ recente – „o expresie politico-teritorială a comunităţii în care religia islamică este practicată şi protejată de un conducător musulman" (Parvin, Sommer, „Dar al-Islam", pp. 4-5).

„Apoi, sultanul Islamului, fără să zăbovească, ridicându-se din Suceava şi străbătând multe conace şi parcurgând distanţe mari, s-a întors iarăşi la Dunăre"[11].

În secolul al XV-lea, conform viziunii otomane, teritoriile din stânga Dunării erau înglobate în „Casa necredincioşilor" sau în rândul „ţărilor locuite de necredincioşi" (tc. *dâr ül-kefere, diyâr-ı küffar, diyâr-ı küfr, kefere vilâyetleri* sau *kâfiristân*)[12]. Astfel, pentru cronicarii otomani, Moldova lui Ştefan cel Mare – în ciuda plăţii unui tribut pentru răscumpărarea păcii – a fost considerată întotdeauna o „ţară a necredincioşilor" (*dâr ül-kefere*). Şi în secolele XVI-XVII, în ciuda unui control tot mai strict exercitat de Poartă asupra principatelor tributare, Dunărea a continuat să reprezinte, atât pentru otomani, cât şi pentru creştini, „frontiera" care despărţea „teritoriul necredincioşilor" de „ţările islamice". Din perspectiva secolului al XVII-lea, luând ca linie de demarcaţie fluviul Dunărea, Kâtib Çelebi afirma încă: „În nordul lui fiind puţine ţinuturi musulmane, cele mai multe sunt ţinuturi ghiaure"[13].

Mai mult, în momentele de revoltă (caracterizate, în principal, prin refuzul voievozilor de a plăti tributul stabilit anterior[14]) şi de organizare a unor *gazavât* otomane, pe lângă denumirea generică de „vilayete ghiaure" (Moldova din 1476, pentru Mehmed Neşri[15]), Valahia şi Moldova au căpătat şi apelativul de „teritorii ale războiului"[16] (*dâr al-harb, dâr-ı harb, diyâr-ı harb* sau *harbî vilâyetler*). De exemplu, pentru cronicarul Kıvâmî, în 1484, teritoriul aflat la nord de Dunăre – în speţă Moldova – era considerat ca făcând parte din „Casa războiului" (*dâr al-harb*). Cronicarul otoman aprecia că oştenii, în frunte cu Bayezid II, traversând marele fluviu, nu puteau ajunge decât în „Casa războiului": „Au trecut apele, pe malul celălalt al Dunării, în Casa războiului" (*Sulere Tunanın öte kenarına dâr al-harb'e geçdiler*)[17]. Referindu-se la momentul 1538, Nasuh Matrakçi definea Moldova ca o „ţară duşmană", iar expediţia lui Süleyman Kanunî împotriva lui Petru Rareş avea drept scop „a cuceri [ţara] duşmanului"[18]. În cronicile osmane, această terminologie era utilizată mai mult sau mai puţin, în funcţie de gradul de pregătire a autorilor în domeniul dreptului islamic al popoarelor.

Creştinii vedeau, la rându-le, în Dunăre acel liman care putea opri înaintarea otomană în teritoriile creştine, acea linie care, odată depăşită, se trecea în Creştinătate. Astfel, voievozii munteni din secolul al XV-lea şi din prima jumătate a secolului al XVI-lea marcau diferenţa dintre teritoriile din dreapta Dunării, considerate ca făcând parte din

11. Lütfi Paşa, „Tevarih Âl-i Osman", în *Cronici turceşti*, I, p. 248.
12. *Diyâr* – „ţinut", „ţară", „pământ"; *küfr* sau *küfür* – „infidelitate", „necredinţă" (*Redhouse*, pp. 305, 694). Şükrullah, *Behcet-üt-Tevârih* [*Frumuseţea istoriilor*], la ANR, mf. Turcia, r. 55, c. 277, *cf.* Veliman, „Mircea", p. 426; Ibn Kemâl, *Tevârih-i Âl-i Osman*, *cf.* Decei, „Mircea", p. 144, şi ANR, mf. Turcia, r. 57, c. 31, *cf.* Veliman, „Mircea", pp. 410-411).
13. Kâtip Çelebi, „Cihannüma", în *Cronici turceşti*, II, p. 110.
14. Momentul 1476 era zugrăvit de Tursun Bey ca o invazie pentru pedepsirea „capului răscoalei din Moldova": „Pentru a putea trece Dunărea şi pentru a avea arme şi provizii sultanul mării şi al uscatului a trimis mai înainte corăbii pe mare. Hotărând să treacă Dunărea, oastea victorioasă s-a scurs în acel ţinut valuri după valuri, asemenea potopului de pe vremea lui Noe" (Tursun Bey, „Tarih-i Ebu-l Feth-i Sultan Mehmed Han", în *Cronici turceşti*, I, p. 74).
15. Neşri, „Tarih", în *Cronici turceşti*, I, p. 128.
16. *Dâr al-harb* era definită laconic de Mouradgea d'Ohsson, care traducea şi comenta tratatul hanefitului otoman Ibrahim al-Halebî (m. 1549): „nume general pentru toate ţările străine" (d'Ohsson, *Tableau*, vol. V, p. 41).
17. Kıvamî, *Fethnâme*, pp. 304, 306.
18. Nasuh Matrakçi, „Fetihnâme", în *Cronici turceşti*, I, p. 228.

„ţara turcească"[19], şi cele din stânga marelui fluviu, care – cu câteva excepţii – erau numite cu oarecare infatuare „ţara nóstră"[20]. De asemenea, călătorii străini sesizau clar această diferenţă, chiar şi în secolul al XVII-lea. În 1608, călătorind de la Liov la Constantinopol, armeanul Simeon Dbir Lehaţi consemna: „Am ajuns la Galaţi, *care era ultimul oraş al Moldovei şi intrarea în ţara turcească*" (subl.m.)[21].

În momentele de conflict cu Poarta, voievozii munteni subliniau în corespondenţa trimisă principilor creştini nu ţinta precisă a armatei otomane, ci înaintarea spre marele fluviu, percepând Dunărea ca loc de cantonament şi aşteptare pentru oştirea otomană. Astfel, Mircea cel Bătrân vedea Dunărea ca frontiera la care, odată ajunsă, oastea turcească ar fi reprezentat o ameninţare puternică pentru siguranţa sa. În 1399, el îi scria lui Sigismund de Luxemburg, regele Ungariei, „că Baiazid însuşi, stăpânul turcilor, se află cu o armată foarte mare în oraşul Adrianopol, dincoace de mare, de unde, în cinci zile, ar putea ajunge cu uşurinţă până la Dunăre"[22]. O formulare aproape identică găsim peste circa două sute de ani, în memoriul din 17 ianuarie 1601, adresat de Mihai Viteazul lui Rudolf II: „Provincia mea, Valahia, nu e mai departe de scaunul tiranului, ce se numeşte Constantinopol, decât cale de cinci zile şi *numai Dunărea o desparte de teritoriul duşmanului*" (subl.m.)[23].

Ulterior, cu ocazia fiecărui conflict din Europa sud-estică şi centrală în care erau antrenate Imperiul otoman şi statele creştine (Ungaria, Polonia, Imperiul habsburgic, dar mai ales ţările române), linia Dunării îşi avea locul şi rolul ei strategic extrem de important. Ocuparea Budei şi, implicit, înstăpânirea otomană pe malul stâng al Dunării erau percepute şi în Moldova lui Petru Rareş ca o tragedie pentru creştini. Un motiv în plus pentru principele moldav să ceară regelui Poloniei, Sigismund I, chiar în 1541, la puţin timp după evenimentul care avea să marcheze pentru mult timp Europa centrală, o mobilizare a forţelor creştine pentru recuperarea capitalei maghiare şi reînstăpânirea deplină a Creştinătăţii pe malul stâng al Dunării:

> Alta facem cunoscut măriei voastre – cerea Petru Rareş – ca să-i daţi învăţătură regelui Ferdinand să se străduiască pentru creştini să ia Buda de la turci şi, dacă va cuceri-o, s-o sfarme şi să mâture totul în Dunăre, ca turcii să nu se întărească acolo, căci nu ajută nimic creştinilor că turcii se aşază acolo, ci strică totul creştinilor[24].

În contextul conflictului dintre statele creştine şi Imperiul otoman care a marcat sfârşitul secolului al XVI-lea şi începutul secolului al XVII-lea, importanţa strategică a Dunării a fost pusă din nou în valoare. Dorind să atragă Polonia în alianţa antiotomană, în discuţiile cu solul Lubieniecki din iulie 1595, Mihai Viteazul invoca pericolul instaurării unor guvernatori turci care plana asupra principatele dunărene: „Şi, dacă acel foc va trece peste Dunăre în ţara mea şi apoi în ţara Moldovei, atunci la acelaşi lucru poate să se aştepte şi Măria sa regele în ţările sale. *Aşadar, ar fi mai bine ca domnii hatmani să nu aştepte pe turci la Nistru, ci la Dunăre*" (subl.m.)[25]. De altfel, şi după Călugăreni, izvoarele consemnau

19. Documente din vremea lui Laiotă Basarab (1476) şi Neagoe Basarab (1512-1521) (Tocilescu, *534 documente*, doc. 99, 259).
20. Tocilescu, *534 documente*, doc. 99.
21. *Călători străini*, IV, p. 347.
22. Pasaj dintr-o scrisoare de dinainte de 23 martie 1399 a lui Sigismund către comitele Ioan de Pásztó (*DRH, D*, I, doc. 105).
23. *Mihai. Documente I*, p. 616.
24. Corfus, *Documente XVI*, doc. 35, p. 50. Idee reluată şi într-o scrisoare din 1542, cu acclaşi adresant (Corfus, *Documente XVI*, doc. 47, p. 87).
25. *Mihai. Documente I*, doc. 16, p. 107.

Dunărea ca o invariabilă a conflictului dintre Creştinătate şi Imperiul otoman. În aprilie 1599, demnitarii polonezi subliniau că „oştile împărăteşti vor pleca în acest timp spre Dunăre"[26]. În anul următor, la 4 octombrie 1600, Petru Tylicki, episcop de Culm şi vicecancelar al Poloniei, nota ameninţarea ce plana asupra lui Mihai Viteazul, prin strângerea de oşti otomane la sud de fluviu: „De asemenea şi oastea turcească este destul de mare la Dunăre"[27].

Cum definim statutul Dunării de la sfârşitul secolului al XIV-lea până la mijlocul secolului al XVI-lea, din punctul de vedere al dreptului islamic al popoarelor? Pe baza informaţiilor din izvoarele istorice, unele dintre ele menţionate mai sus, în ciuda instituirii treptate a controlului otoman asupra marelui fluviu ca frontieră între „Casa războiului" şi „Casa Islamului", sunt tentat să adopt opinia hanefită, potrivit căreia zonele de frontieră (munţi, ape etc.) nu făceau parte nici din *dâr al-Islâm*, nici din *dâr al-harb*. Pornind, încă o dată, de la criteriul asigurării protecţiei pentru musulmani, care definea poate cel mai bine statutul *dâr al-Islâm*, şi de la recomandarea juriştilor hanefiţi în acest sens[28], Dunărea trebuie să fi fost considerată de otomani, cel puţin în perioada la care am făcut referire şi în momentele unor conflicte deschise, ca făcând totuşi parte din *dâr al-harb*. Un argument suplimentar: zonele marcate de conflicte puternice şi permanente între musulmani şi nemusulmani făceau parte din *dâr al-djihâd* („Casa războiului sfânt")[29]. În perioada otomană, Belgradul şi împrejurimile sale au căpătat acest apelativ în contextul războaielor dintre statul otoman şi Ungaria, respectiv Imperiul habsburgic, de-a lungul secolelor XV-XVII[30].

Expediţii sfinte la nord de Dunăre

Sultanii otomani au preluat odată cu ideologia *djihâd*-ului şi sarcina de a conduce „războiul sfânt", care a fost pusă în practică cu regularitate până în a doua jumătate a secolului al XVI-lea. Asumarea misiunii de conducere a „războiului sfânt" era afirmată, poate cel mai tranşant, în „scrisorile de cucerire" (sing. *fetihnâme*)[31]. Toate expediţiile organizate de otomani împotriva voievozilor munteni şi moldoveni în secolele XIV-XVI, în frunte cu cele conduse de înşişi sultanii Bayezid I (în 1394/1395[32]), Mehmed I (1417 sau

26. Corfus, *Documente XVI*, doc. 205, p. 394.
27. Corfus, *Documente XVI*, doc. 227, p. 425.
28. Caurroy, „Législation", IV/17, pp. 224-225.
29. Astfel, ca urmare a expediţiilor anuale (*sa'ifa*) organizate împotriva creştinilor de către suveranii musulmani, Peninsula Iberică era cunoscută în lumea arabă a secolului al X-lea ca *dâr-ı djihâd* (Watt, *Islamic Spain*, pp. 34-35).
30. Mehmed Reşid (m. 1735), referindu-se la conflictul austro-otoman de la sfârşitul secolului al XVII-lea – mai precis, la anul 1695 –, caracteriza şesul Belgradului printr-o formulă apărută în epoca expansiunii otomane spre centrul Europei: „Casa Războiului Sfânt" (*dâr al-cihâd*) (Mehmed Reşid, „Tarih", în *Cronici turceşti*, III, p. 180).
31. Guboglu, „Izvoare turco-persane", p. 139; Inalcık, *Ottoman Empire*, p. 56.
32. *Cronici turceşti*, I, pp. 38-39 (Enveri), 48-49 (Oruç bin Adil), 13 (Mehmed Neşri), 157-159 (Idris Bitlisi), 290 (Mehmed paşa), 304 (Sa'adeddin), 339 (Mustafa Ali), 441-442 (Koca Hüseyin), 543 (Kara-Çelebi-Zade). După o cronică anonimă de la sfârşitul secolului al XVI-lea, încă înainte de 1394, „Bayezid han a trecut în Rumelia, cu dorinţa de a face *gazâ* împotriva Ţării Româneşti" (*apud* Gemil, *Românii şi otomanii*, p. 25).

1419[33]), Mehmed II (1462[34], 1476[35]), Bayezid II (1484[36]) şi Süleyman Magnificul (1538[37]), erau considerate *gazavât* („expediţii sfinte")[38]. Un exemplu: Mehmet Neşri (m. 926/1520), relatând istoria dinastiei otomane în succesiunea firească a sultanilor, scria „povestiri" (sing. *hikâyet*) şi despre „războaiele sfinte" conduse personal de padişahi împotriva Ţării Româneşti şi Moldovei: *Hikâyet-i Gazâ-ı Eflâk* (*Povestea expediţiei sfinte din Valahia*)[39], pentru 1462; *Hikâyet-i Gazâ-ı Kara-Boğdan saniyen* (*Povestea celei de-a doua expediţii sfinte din Moldova*)[40], pentru 1476.

Aceste acţiuni armate (*gazavât*) se încadrau, din punctul de vedere al doctrinei *djihâd*-ului, în „efortul" oricărui musulman făcut „pe calea lui Allah" (*fî sebil-i Allah*) – ce-i drept, un „efort cu sabia". Astfel, în 1476, chemându-i pe tătarii crimeeni să atace Moldova lui Ştefan cel Mare, Poarta invoca natura religioasă a viitoarei expediţii: „Măria-sa împăratul *s-a hotărât să meargă la război sfânt* (*gazâ*) asupra blestematului de Kara-Boğdan. De aceea vi se face şi vouă cunoscut că, alăturându-vă împăratului cu toate oştile voastre, *să sprijiniţi credinţa islamică* şi să porniţi din partea aceea" (subl.m.)[41]. De altfel, formula „intenţie de război sfânt pe calea lui Allah" (*niyyet-i gazâ fî sebil-i Allah*) a devenit o invariabilă a cronicilor otomane, precedând orice relatare despre expediţiile îndreptate împotriva Valahiei sau Moldovei. În 1476, conform lui Aşıkpaşazade, „Mehmed-han gaziul, sultanul erou al Islamului, *punându-şi în gând să pornească o expediţie sfântă*, a ieşit din Istanbul şi a înaintat cu oastea victorioasă" (subl.m.)[42].

---

33. Idris Bitlisi descrie „expediţia sfântă (*gazâ*) în Valahia" a lui Mehmed I (în *Cronici turceşti*, I, p. 165). Vezi şi *Cronici turceşti*, I, pp. 32 (Şükrüllah), 51 (Oruc bin Adil), 85 (Aşıkpaşazade), 116 (Mehmed Neşri), 160-164 (Idris Bitlisi), 181 („Cronicile anonime"), 238 (Lütfi Paşa), 291 (Mehmed Paşa), 307-308 (Sa'adeddin), 402-403 (Mehmed bin Mehmed), 445 (Koca Hüseyin).
34. *Cronici turceşti*, I, pp. 42-44 (Enveri), 59-60 (Oruc bin Adil), 67-72 (Tursun-bey), 93-94 (Aşıkpaşazade), 126-127 (Mehmed Neşri), 186 („Cronicile anonime"), 201-206 (Ibn Kemâl), 244 (Lütfi Paşa), 294 (Mehmed Paşa), 317-320 (Sa'adeddin), 405-406 (Mehmed bin Mehmed), 455-456 (Koca Hüseyin).
35. Pentru Mehmed Neşri este „a doua luptă sfântă din Moldova" (Neşri, *Tarih*, în *Cronici turceşti*, I, p. 127). Vezi şi *Cronici turceşti*, I, pp. 62 (Oruc bin Adil), 74-75 (Tursun-bey), 95-97 (Aşıkpaşazade), 127-128 (Mehmed Neşri), 211-214 (Ibn Kemâl), 294 (Mehmed Paşa), 322-324 (Sa'adeddin), 407 (Mehmed bin Mehmed), 458-460 (Koca Hüseyin).
36. *Cronici turceşti*, I, pp. 63 (Oruç bin Adil), 75-78 (Tursun-bey), 98-100 (Aşıkpaşazade), 130-132 (Mehmed Neşri), 245 (Lütfi Paşa), 253 (Rustem paşa), 326-327 (Sa'adeddin), 408 (Mehmed bin Mehmed), 461-462 (Koca Hüseyin), 545 (Kara-Çelebi-Zade).
37. *Cronici turceşti*, I, pp. 189 (Mühieddin el-Cemalı), 221-232 (Nasuh Matrakçi), 248 (Lütfi Paşa), 254-255 (Rustem Paşa), 261-272 (Mustafa Celalzade), 351-352 (Mustafa Ali), 412 (Mehmed bin Mehmed), 480-482 (Ibrahim Peçevi), 532-547 (Kara-Çelebi-Zade).
38. Aqâh Sirri Levend cataloga aproximativ 350 de manuscrise intitulate „Cronici ale expediţiilor sfinte" (sing. *gazavâtnâme*) scrise în perioada 1444-1853, în care sunt relatate „expediţiile sfinte" purtate de otomani de-a lungul secolelor XV-XIX (Levend, *Gazavât-nâmeler*, pp. 1-178). Pentru ideologia „războiului sfânt" la otomani, vezi: Standford Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, vol. I: *Empire of the Gazis: The Rise and Decline of the Ottoman Empire. 1280-1808*, Cambridge University Press, London, New York, Melbourne, 1976; R.C. Jennings, „Some Thoughts on the Gazi-Thesis", *Festschrift Andreas Tietze zum 70. Geburtstag. Wiener Zeitschrift fur die Kunde des Morgenlandes*. 76. Band, Wien, 1986, pp. 151-161; J.F. Guilmartin, „Ideology and Conflict: The Wars of the Ottoman Empire, 1453-1606", *Journal of Interdisciplinary History*, XVIII, 4, 1988, pp. 721-747.
39. *Neşri Tarihi*, II, pp. 755-758.
40. *Neşri Tarihi*, II, pp. 829-833.
41. Scrisoare din 881 *evahır-ı cemazi ül-ahır*/1476 octombrie 10-19 a unui dregător al hanului Crimeei (Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 4, pp. 4-5).
42. Aşıkpaşazade, „Tevarih", în *Cronici turceşti*, I, p. 96. La fel, Tursun Bey, „Tarih", în *Cronici turceşti*, I, p. 74.

Pentru Kıvâmî, campania din 889/1484, declanşată de Bayezid II pentru cucerirea Chiliei şi Cetăţii Albe, era o „expediţie sfântă" (*gazâ*), în condiţiile în care sultanul avea „intenţia [de a face] război sfânt pe calea lui Allah (*niyyet-i gazâ fî sebil-i Allah*)"[43]. În acest context, cronicarul ţinea să-şi exprime admiraţia pentru sultanii otomani care au luptat cu necredincioşii de la nord de Dunăre: „Dar la foarte puţini dintre padişahii Islamului se întâmplase ca, trecând apa Dunării, să poarte luptă sfântă cu necredinciosul"[44]. Iar printre cei puţini se număra şi Bayezid II, căruia, însoţindu-l în expediţie, cronicarul Kıvamî simţea nevoia să-i ridice osanale: „Sultanul Bayezid Han Gazi, desigur, venind cu noroc, a trecut cu oastea islamului în partea cealaltă a Dunării însângerate"[45]. De altfel, pentru chemarea la luptă şi stimularea oştenilor, Bayezid II a emis cu acest prilej o „poruncă de expediţie sfântă" (*gazâ fermânı*), unul din puţinele acte de acest tip din secolul al XV-lea ajunse până la noi, prin care acţiunea armată pornită pentru cucerirea Chiliei şi Cetăţii Albe (bineînţeles, direcţia expediţiei nu era indicată în text) era proclamată „război sfânt" (*gazâ*): „Când va veni înaltul semn, să fie cunoscut: în clipa de faţă, cerând ajutor de la Curtea lui Allah – să-i crească gloria – şi cerând sprijin de la generozitatea Profetului – binecuvântarea şi pacea să fie asupra lui – pentru creşterea şi înmulţirea cuceririlor, am avut de gând să fac mare război sfânt (*ulu gazâya niyyet etdim*)"[46].

Totodată, erau definite „expediţii sfinte" (*gazavât*) şi acţiunile armate conduse de marii viziri, de beilerbeii Rumeliei sau, pur şi simplu, incursiunile de jaf şi înrobire de la sfârşitul secolului al XIV-lea şi din secolul al XV-lea conduse de „beii de margine", poruncite sau nu de sultanii otomani. De exemplu, Mehmed Neşri consacra câteva rânduri şi „Poveştii înfrângerii lui Süleyman Bey în expediţia sfântă din Moldova" (*Hikâyet-i Inhizam-ı Süleyman Bey der Gazâ-ı Kara-Boğdan*)[47] din 1475. În a doua jumătate a secolului al XV-lea, Mihaloğlu Ali Bey a fost unul din cei mai cunoscuţi conducători de *gazâ*-le direcţionate împotriva Moldovei, Ungariei şi Poloniei[48]. De asemenea, relatând expediţia împotriva lui Ştefan cel Mare din 1485, condusă de un alt celebru bei de margine, Malkoçoğlu Bali Bey, cronicarul Kodja Hüseyin nota: „Acesta, la rândul său, potrivit înaltului firman, adunând gaziii, a pornit cu gând de război sfânt (*cihâd*)"[49].

Chiar şi în prima jumătate a secolului al XVII-lea, ciocnirea dintre oştenii otomani din Lipova (care erau consideraţi gazii) şi trupele căpitanului de Ineu, Bornemissza Pál, era considerată o *gazâ*, iar suma de 6.000 de guruşi obţinută în urma „împăcării" dintre *beylerbeyi*-ul Budei, Nasuhpaşazade Hüseyin Paşa, şi voievodul Transilvaniei, Gheorghe Rákoczy I, era o parte din „pradă": „Cu ajutorul preamăritului Allah, banii menţionaţi vor fi un bun de *gazâ*"[50]. De asemenea, la mijlocul secolului al XVII-lea – mai precis, în 1659-1660 –, acţiunile de pedepsire a voievodului Transilvaniei, Gheorghe Rákoczy II (1648-1660), capătau în documentele şi cronicile otomane (la Mehmed Halifa, Hasan

43. Kıvamî, *Fetihnâme*, pp. 304, 306.

44. *Amma Islâm-i padişahlarından azına vaki' olmuşdur ki Tuna suya geçüb kâfîrle gazâ eylemek* (Kıvamî, *Fetihnâme*, p. 307). Vezi şi Guboglu, *Crestomaţie turcă*, pp. 178-179.

45. *Lâ-cerem sultan Bayezid Han Gazî devlet ile gelüb Islâm asker ile kanlu Tunanın öte yakasına geçdi* (Kıvamî, *Fetihnâme*, p. 307).

46. Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, II, pp. 135-136 (unde se publică în facsimil şi transliterare copia acestui document – *suret-i hükmü-ü Padişah* – păstrată în *Bursa Şer'iyye Sicilleri*, A/4, 87).

47. *Neşri Tarihi*, II, p. 829.

48. „Mihaloğlu Ali Bey'in Gazavât-nâmesi", în Levend, *Gazavât-nâmeler*, pp. 179-358.

49. Koca Hüseyin, „Beda'i ül-Veka'i", în *Cronici turceşti*, I, p. 464.

50. *Kefere tâifesi kılıç kerâmetin görmeyince müslümana akçe virmez; in-şa'-Allahu teâlâ meblağ-ı mezbûr gazâ malı olur* (Gemil, *Documente turceşti*, doc. 102: raport din 1636).

Vecihi, Kâtib Çelebi şi Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa) şi bine-cunoscuta legitimare, specifică „războiului sfânt". Astfel, serdarul Seidi Ahmed Paşa, „supunându-se firmanului care cerea *să lupte pentru Allah în războiul sfânt* şi supunându-se înaltei porunci... a pornit asupra lui Rákoczyoğlu" (subl.m.)[51].

Şi în practica otomană, la fel ca în lumea arabă, prada a fost unul din stimulentele invocate constant de conducătorii expediţiilor împotriva necredincioşilor pentru a atrage luptători şi a le creşte interesul pentru luptă[52]. Astfel, în „porunca de expediţie sfântă" (*gazâ fermânı*) din 889/1484, prilejuită de expediţia pentru cucerirea Chiliei şi Cetăţii Albe, Bayezid II promitea participaţilor, ca stimulente, prăzi şi timare:

> Aşadar, este necesar ca fiecare dintre voi să facă chemare şi să anunţe în locurile de sub jurisdicţia lor, astfel încât cei care neam de neamul lor au participat la *gazâ* şi *cihâd* şi cei ce umblă după prăzi (*duyumluk*) şi cei care îşi câştigă traiul cu sabia [participând la campanii] şi cei ce vor să primească un *timâr* prin [participarea] la expediţie să vină cu instrumentele de război şi cu efecte ostăşeşti; [şi,] mergând cu mine în această expediţie binecuvântată (*mübarek gazâ*), să fie mulţumiţi şi satisfăcuţi de binefacerile *gazâ*-lei şi *cihâd*-ului şi să găsească prăzi[53].

În consecinţă, imaginile cu care ne-au obişnuit cronicile bizantine[54] şi otomane din secolul al XV-lea, în care *gazâ*-lele direcţionate împotriva statelor din Balcani de-a lungul secolelor XIV-XV erau asociate, aproape întotdeauna, cu jaful şi înrobirea *kâfir*-ilor, nu trebuie să ne uimească[55]. În contextul luptelor interne pentru tron, Valahia a fost ameninţată permanent de trupele de *akıncı* staţionate în sudul Dunării, care erau îndreptate spre teritoriul ei ori de câte ori voievodul sprijinit de otomani fusese detronat de un altul sprijinit de unguri. Pentru a ţine sub control voievozii munteni, sultanii ordonau efectuarea periodică a unor expediţii de jaf la nord de Dunăre: „Şi astfel să ştiţi – scria Alexandru Aldea braşovenilor, cerându-le ajutorul –, iată că turcii au năpădit la Dunăre prin toate vadurile şi vin asupra ţării, ca să prade şi ca să risipească"[56]. Pentru pedepsirea lui Vlad Dracul, care atacase mai devreme Silistra, Murad II îi poruncea supusului său Firuzbeyoğlu Mehmed Bey ca, „de câte ori va avea prilej, să treacă [Dunărea – n.m.] cu gaziii săi şi să lovească, să nimicească şi să pârjolească vilaietul acestuia, iar pe cei pe care îi va găsi atât dintre bărbaţi, cât şi dintre femei să-i facă robi"[57]. Consecinţa imediată: Vlad Dracul a venit la Poartă şi i s-a închinat sultanului, acceptând să reia plata tributului. Epopeea „expediţiilor sfinte" conduse de Mihaloğlu Ali Bey, ale cărui *gazavât* au fost descrise de cronicarul Suzi Çelebi (m. 931/1524), avea ca punct central Dunărea. În nenumărate rânduri el a trecut marele fluviu împreună cu gaziii săi, pentru a lupta pe „calea lui Allah" împotriva infidelilor, expediţii care presupuneau, totodată, jefuirea şi înrobirea teritoriilor din stânga Dunării[58].

---

51. Mehmed Halifa, „Tarih-i Gılmânî", în *Cronici turceşti*, II, p. 195. De asemenea, Hasan Vecihi, vorbind de lupta din 29 mai 1660 din împrejurimile Clujului, o numeşte *djihâd* („Tarih-i Vecihi", în *Cronici turceşti*, II, p. 184).
52. Cantemir, *Imp. otoman*, I, p. 98, n. 6.
53. Akgündüz, *Osmanlı Kanunâmeleri*, *2*, p. 135.
54. Chalcocondil, *Expuneri istorice*, pp. 29-30, 38, 54; Ducas, *Istoria*, p. 34.
55. Aşıkpaşazade, „Tevârih-i Âl-i Osman", în *Cronici turceşti*, I, p. 97 (la fel, la p. 87).
56. Tocilescu, *534 documente*, nr. 25, p. 31.
57. Aşıkpaşazade, „Tevarih", în *Cronici turceşti*, I, p. 86.
58. Suzi Çelebi, „Gazavât-nâme-i Mihaloğlu Ali Bey", în *Cronici turceşti*, I, p. 145.

Şi reciproca era însă valabilă. Nu de puţine ori, în timpul confruntărilor din secolele XIV-XVI, voievozii moldo-valahi treceau în dreapta Dunării pentru devastarea în scop militar a teritoriilor aflate sub stăpânire otomană. În 1427, după ce l-ar fi alungat pe Radu II Praznaglava cu sprijin maghiar, Dan II urma să efectueze o expediţie de jaf în sudul Dunării. Condiţiile erau: „dacă vor putea şi dacă apa Dunării va fi îngheţată". Odată îndeplinite aceste două condiţii, era sfătuit „să nu înceteze a nimici ţara turcească, arzând-o cât mai adânc şi pustiind-o, şi înaintând până la malul mării, vor trebui să facă tot răul ce vor putea prea ticăloşilor turci şi duşmanilor înnăscuţi"[59].

„Sau martir, sau învingător"

Din punct de vedere religios, participanţii la *gazâ* nu aveau decât două alternative: victoria sau moartea[60]. În acest sens, într-o *fetvâ* din secolul al XVI-lea, inclusă ulterior de Dimitrie Cantemir în *Sistemul religiei muhammedane*, se preciza: „Dacă vreun muhammedan – turc, arab sau oricare – din numărul celor care se numesc *sunni*, adică drept-slăvitori, într-un război drept, adică făcut pentru înmulţirea credinţei, va omorî un necredincios, deci un creştin sau iudeu şi mai cu seamă un închinător de idoli, acel muhammedan va fi *gazi*, adică un viteaz rânduit în rai. Dacă va fi ucis de inamic, atunci va fi *şehid*, adică mucenic, moştenind şi el raiul"[61]. Este şi motivul pentru care, observa Dimitrie Cantemir într-un alt context, musulmanii spuneau la plecarea în „război sfânt": *Ya şehid ya gazî* („Sau martir, sau învingător")[62].

În lumea arabă, prin *gazî*[63] fuseseră desemnaţi iniţial toţi cei care luau parte la o expediţie direcţionată împotriva necredincioşilor (ar. *ghazwâ*), pentru ca ulterior să devină în special un titlu onorific acordat numai celor ce se distinseseră în „războaiele sfinte"[64]. În secolul al XIV-lea, gaziii şi-au făcut simţită prezenţa, odată cu înaintarea otomană în Europa, la frontiera cu statele creştine din Balcani. Aceşti luptători în „expediţii sfinte" erau conduşi adeseori de *dervişi*, care îndeplineau o funcţie dublă, de ghizi spirituali şi de şefi militari[65], scăpând în multe cazuri de controlul spiritual (al jurisconsulţilor) şi militar (al sultanilor) de la centru. Conducători ai incursiunilor de jaf şi înrobire în *dâr al-harb*, în viziunea lui Oruç bin Adil era normal ca „beii de margine" (*uç beyleri*)[66] să-şi scalde „mâinile în sângele necredincioşilor"[67]. În aceste condiţii, la graniţa dintre Imperiul

59. *DRH, D*, I, doc. 153.
60. O tradiţie suna astfel: „Dacă tu mori, vei deveni martir; dacă tu ucizi, vei deveni erou al credinţei" (Guer, *Mœurs*, II, p. 263; Canard, „Lettre", p. 721).
61. Cantemir, *Sistemul*, p. 425.
62. Cantemir, *Sistemul*, pp. 315-316.
63. Despre *gazii* şi titlul de *gazî*, vezi: P. Wittek, „Deux chapitres de l'histoire des Turcs de Roum", *Byzantion*, XI, fascicul I, 1936, pp. 285-319; I. Mélikoff, „Ghâzî", în *EI-2*, II, pp. 1068-1069; Pakalın, *Sözlük*, I, p. 654 („Gazi").
64. Mélikoff, „Ghâzî", p. 1068.
65. Beldiceanu-Steinherr, „Sélim I", p. 36.
66. Încă din vremea Imperiului selgiuchid, după o perioadă de acţiune independentă, gaziii au fost împinşi de autoritatea centrală către graniţele (sing. *uç*) cu lumea bizantină. Aceşti practicieni ai războiului de frontieră au fost numiţi „turci de *uç*", iar şefii lor „bei de margine" (*uç beyi*) (Mélikoff, „Ghâzî", pp. 1068-1069).
67. Oruç bin Adil, „Tevârih", în *Cronici turceşti*, I, p. 53.

otoman şi statele creştine s-a instituit un original mod de viaţă, care avea drept principiu fundamental, de cele mai multe ori, jefuirea reciprocă, justificând însă aceste acţiuni în mod diferit: „răspândirea Islamului", respectiv „apărarea credinţei creştine". Ahmedî, unul dintre primii cronicari otomani, îi numea pe otomani numai *gazî* (pl. *gazîler*), ignorând orice referire la tradiţia originii lor tribale[68]. Mai mult, el construia o adevărată ideologie a „războiului sfânt", identificând statul otoman cu regatul *gazî*-ilor. A făcut carieră definiţia lui Ahmedî, care scria la începutul secolului al XV-lea o lucrare intitulată *Iskender-nâme*, mărturisindu-şi totodată intenţia scrierii unei *Gazavâtnâme* („Cronică a expediţiilor sfinte"): „Un *gazî* este instrumentul religiei, un servitor al lui Allah care curăţă pământul de murdăria politeismului (*şirk*). *Gazî*-ul este sabia lui Allah; el este protectorul şi azilul credincioşilor. Dacă devine martir în calea lui Allah, să nu creadă că este mort"[69]. Ideea că gaziii aveau misiunea de a lupta împotriva „necredincioşilor" era reluată abundent în cronicile otomane. De-a lungul secolelor XV-XVII, denumirea de *gazî* a fost aplicată tuturor participanţilor la „expediţii sfinte" (*gazâ*), întrucât din punct de vedere juridic şi religios toate conflictele dintre Imperiul otoman şi statele europene erau considerate părţi integrante ale „războiului sfânt" (*djihâd*) preluat de otomani.

Conform textelor juridice, pentru oştenii musulmani, unul din scopurile participării la „război sfânt" era *martirajul*[70]. Bineînţeles, succesul teoriei martirajului poate fi înţeles bine dacă luăm în calcul rolul deosebit pe care îl juca ideea de predestinare în lumea musulmană[71]. Şi la otomani, în completarea recompensei materiale (prada), recompensa spirituală era promisă luptătorilor în expediţiile sfinte, adeseori de însuşi sultanul sau marele vizir[72]. Cronicarii otomani insistau în mod constant asupra legăturii strânse dintre *djihâd* sau *gazâ* şi martiraj. Astfel, în momentul declanşării unui război împotriva necredincioşilor, unul din scopurile afirmate de combatanţi era: „Să ne jertfim pentru sărbătorirea expediţiei sfinte"[73]. În acest fel, moartea de „martiri" (*şehid*) i-ar fi surprins pe aceiaşi războinici musulmani rostind, pe câmpul de luptă: „Ţinta este războiul sfânt" (*niyyet-i gazâ*)[74]. Rănile primite de eroii credinţei islamice în timpul expediţiilor sfinte

68. Tradiţie fabricată mai târziu, în vremea sultanului Murad II (1421-1451) (Wittek, „Turcs de Roum", p. 304; Pitcher, *Ottoman Empire*, p. 36). Una din ediţiile bune este Ahmedî, *Iskender-nâme*, dr. Ismail Ünver, Ankara, 1983.
69. *Apud* Wittek, „Turcs de Roum", p. 304.
70. Sulamî, *Kitâb al-djihâd*, p. 216; Cantemir, *Sistemul*, pp. 314-317.
71. Guer, *Mœurs*, II, p. 263. Tot el aprecia că această mentalitate a contribuit în mod esenţial la expansiunea otomană. Să amintim aici şi o altă tradiţie, conform căreia „moartea este o favoare pentru un musulman..." (M. Amin, *The Sayings of Prophet Muhammad*, Lion Press, Lahore, 1963, nr. 59, p. 22).
72. „Cei care îşi dau silinţa şi fac război sfânt pentru adevărata credinţă – promitea sultanul Mustafa III, într-un *hüküm* din 7-16 februarie 1770, deci din timpul războiului cu Rusia (1769-1774) – se bucură de onoare atât în lumea asta, cât şi în lumea de apoi (*dîn-i mübîn içün gayret ve gazâ idenlerin iki cihândayüzleri akdır*). Cum, de asemenea, este evident că aceia care – ferească preaînaltul Allah! – dau bir cu fugiţii nu-şi vor izbândi treburile nici pe pământ şi nici în cer, ci vor avea parte de osândă şi pedeapsă" (Veliman, *Documente turceşti*, doc. 168, pp. 450-451).
73. Suzi Çelebi, „Gazavât-nâme-i Mihaloğlu Ali Bey", în *Cronici turceşti*, I, p. 146.
74. În urma expediţiei lui Evrenosoğlu Isa Bey împotriva cetăţii Kocacuk din Albania (846/1442-1443), „Cei mai mulţi şi-au găsit moartea de eroi martiri ţipând «Ţinta este războiul sfânt»" (*Ve ekseri niyyet-i gaza deyü şehid oldılar*) (Aşıkpaşazade, „Tevarih", în *Osmanlı Tarihleri*, I, p. 178. Vezi şi *Crestomaţie turcă*, p. 101).

urmau a sta „mărturie" (*şehid* înseamnă şi „mărturie"[75]) în ziua Învierii, prin strălucire şi miros de mosc, dovedind că gaziii au îndeplinit o acţiune meritorie pentru triumful Islamului[76]. Referindu-se la expediţia lui Iancu de Hunedoara în sudul Dunării (1443) şi la înfrângerea otomanilor în trecătoarea Zlatiţa (*Izladî*), cronicarul Idris Bitlisi marca, în stil cronicăresc, importanţa „mărturiei" aduse de răni în obţinerea calităţii de martir: „...cei mai mulţi dintre viteji au murit ca nişte martiri pentru legea sacră (*şeri'at*) şi, potrivit obiceiului războiului neîndurător, au suportat durerile rănilor"[77].

Întrucât toate expediţiile făcute de otomani la nord de Dunăre – conduse sau nu de sultani – erau considerate „expediţii sfinte" (*gazavât*), izvoarele îi numesc „martiri" (sing. *şehid*) pe toţi oştenii otomani căzuţi în aceste confruntări armate: „Dar mulţi gazii murind ca eroi martiri pe acel câmp al vitejiei – scria Solakzade Mehmed (m. 1068/1657-1658), referindu-se la lupta de la Valea Albă (1476) –, sângele lor s-a scurs asemenea fluviului Geihun (Amu-Daria)"[78]. Pentru a atenua dimensiunile unei înfrângeri a trupelor turceşti, atitudine întâlnită des la cronicarii otomani, aceştia exagerau locul şi rolul martirajului în desfăşurarea „războiului sfânt". Este şi cazul lui Idris Bitlisi, care, relatând înfrângerea turcilor în Valahia din 846/1442-1443, accentua diferenţa de esenţă dintre musulmanii care au părăsit câmpul de luptă („au fugit de moartea de martir") şi cei ce au fost ucişi în confruntarea cu necredincioşii („scăpând printr-o moarte de martir"). Primii şi-au „şters numele de pe foaia catastifului vitejilor", în schimb din a doua categorie „cei mai mulţi viteji au intrat în rândurile martirilor şi, trecând sub umbra steagului martirilor din Kerbala, s-au dus printre cei iertaţi pe vecie"[79].

De-a lungul secolelor XIV-XVI, Dunărea şi-a făcut propriile victime, care – în viziune otomană – erau considerate „martiri". Am ajuns astfel la pasajul din cronicarul Kıvamî, care a dat şi titlul acestor pagini. Însoţindu-l pe Bayezid II în expediţia din 1484, declanşată cu scopul de a cuceri Chilia şi Cetatea Albă, şi ajungând pe malul drept al marelui fluviu, înainte de a trece împreună cu oastea turcească pe celălalt mal, Kıvamî a avut, probabil, aceleaşi sentimente de teamă şi veneraţie faţă de Dunăre ca toţi ceilalţi participanţi la *gazâ*. Din fericire, el şi le-a aşternut în scris: „Dar apa Dunării era un fluviu amestecat şi adânc ca marea, Allah să-l mântuie, [întrucât – n.m.] din cauza nimfelor şi spiritelor sale, care sunt fără săgeţi şi arcuri şi cu săbii fără teci, se povesteşte că în fiecare an, pe fiecare margine a lui zboară şi se odihnesc mii de suflete"[80].

Kıvamî a preluat în cronica sa, relatând-o, discuţia care avusese loc despre fluviul Dunărea între răposatul sultan Murad II (caracterizat drept *gazî* sau „erou martir") şi poetul Yusuf Sinan, poreclit Şeyhi (m. 1429):

> ...Şeyhî a zis: „Apa Dunării, care se găseşte în vecinătatea noastră, este mai preferabilă decât izvorul Paradisului (*kevser*)[81]". Exagerase despre Dunăre. Răposatul sultan Murad-han Gazi

75. *Redhouse*, pp. 1053, 1054. Mouradjea d'Ohsson spunea că *şehid* înseamnă „prezenţă", întrucât grupuri întregi de îngeri vor fi prezenţi la moartea lor (d'Ohsson, *Tableau*, II, p. 319).
76. Dar Muhammad ar fi afirmat că în Ziua Judecăţii „cerneala învăţaţilor" va cântări mai greu decât sângele martirilor (Kohlberg, „Jihad", pp. 66-67).
77. Idris Bitlisi, „Heşt Behişt", în *Cronici turceşti*, I, p. 173.
78. Solakzade, „Tarih-i Solakzade", în *Cronici turceşti*, II, p. 142.
79. Idris Bitlisi, „Heşt Behişt", în *Cronici turceşti*, I, p. 171.
80. Kıvamî, *Fetihnâme*, p. 306; *Crestomaţie turcă*, p. 178.
81. *Kevser* – „nectar", „abundenţă"; *kevser gib* – „foarte gustos". În teologia musulmană, numele unui râu din Paradis, sursă din care îşi potoleau setea drept-credincioşii. *Kevser Suresi* era numele Surei 108 din Coran (*Redhouse*, p. 647).

a obiectat şi i-a zis lui Şeyhî: „Cum poate fi apa Dunării mai miraculoasă decât izvorul Paradisului?". Răposatul Şeyhî, în răspunsul său, arătă că pentru *gazii* a fost recomandat izvorul raiului, fiind făcut pentru recompensă. Dar *Dunărea însăşi, prin esenţa sa, este o apă de gazii* (*amma Tuna kendü... mahza gazî sudur*)[82]. În fiecare an, ia capetele a zece mii de turci (*on bin türkün başı*), fără săbii şi fără cuţite şi fără să sângereze (subl.m.)[83].

Kıvamî lărgea aria de cuprindere a metaforei rostite în urmă cu peste cincizeci de ani de poetul otoman Yusuf Sinan. Pentru el, care a participat direct la expediţia sfântă din 1484, la fel cum a făcut-o şi în anii 1462 şi 1476[84], marele fluviu era „Dunărea însângerată" (*kanlu Tuna*), întrucât mulţi luptători pe calea lui Allah îşi pierduseră viaţa, devenind martiri, nu numai la trecerea ei, prin înec[85], ci şi din cauza luptelor violente duse pe malurile sale. De altfel, din această cauză, şi alţi cronicari otomani au caracterizat Dunărea prin atributul „însângerată" (*kanlu*). Astfel, Kemalpaşazade îşi intitula capitolul despre asediul Belgradului (1456) în acelaşi spirit: „...despre aceea că ostaşii islamici, încleştându-se pe apă cu ostaşii necredincioşilor cei demni de infern, faţa apei Dunărea s-a înroşit de sânge"[86].

În concluzie, ar trebui să subliniez încă o dată că din a doua jumătate a secolului al XIV-lea până în secolul al XVI-lea otomanii au folosit ideologia „războiului sfânt" ofensiv pentru a legitima, din punct de vedere juridico-religios, expediţiile militare împotriva statelor din sud-estul şi centrul Europei. Ţinând seama de faptul că toate aceste teritorii erau incluse în „Casa războiului" (*dâr al-harb*), scopul final era aducerea lor sub autoritatea sultanului, ceea ce echivala – conform opiniei hanefite – cu încorporarea lor în „Casa Islamului" (*dâr al-Islâm*). În aceste circumstanţe istorice şi ideologice, „luptătorii în războaie sfinte" (*gaziler*) şi-au făcut simţită prezenţa la frontiera cu lumea creştină simultan cu înaintarea otomană înspre Europa centrală. Astfel, se poate spune că pentru circa două sute de ani gaziii şi Dunărea au avut o istorie comună în care şi-au făcut simţite prezenţa, drept elemente esenţiale, „războiul sfânt", prada şi martirajul.

82. Se poate înţelege, de asemenea, că Dunărea era ea însăşi „apă gazi".
83. Sultanul Murad II l-a răsplătit cu daruri pe poetul turc când acesta a apreciat totuşi că „virtutea mare nu este decât în *kevser*" (Kıvamî, *Fetihnâme*, pp. 306-307). Vezi şi traducerea lui M. Guboglu, în *Crestomaţie turcă*, p. 178.
84. *Crestomaţie turcă*, p. 159.
85. O tradiţie atribuită lui Muhammad considera că un luptător pe mare era martir chiar dacă avea numai rău de mare. Dacă se îneca, îl aştepta o răsplată dublă, cât pentru doi martiri (Lewis, *Islam*, I, p. 211).
86. Kemalpaşazade, „Tevarih", în *Cronici turceşti*, I, p. 194.

Capitolul 11

„S-au închinatu cu toată țara la sultan"

În condițiile în care aspectele politico-militare și diplomatice ale „închinării" Valahiei, Moldovei și Transilvaniei față de Poarta otomană au fost studiate în special în latura lor strict evenimențială, acest capitol urmărește descifrarea și lărgirea sensurilor și semnificațiilor noțiunii de *închinare*, utilizată adesea într-o accepțiune restrânsă. Investigația de față se bazează pe un spectru larg de informații extrase din izvoarele otomane (narative și de cancelarie), dar și din cele bizantine, românești și occidentale.

Acceptarea plății tributului în sud-estul Europei

În timpul expansiunii teritoriale, otomanii au practicat, aidoma altor făuritori de imperii, o politică de „încorporare graduală". Halil Inalcık, într-un studiu consacrat special metodelor otomane de cucerire, definea „metoda cuceririi treptate" în următorii termeni: „Într-o primă etapă se instituia un fel de suzeranitate asupra statelor învecinate, iar în a doua etapă, eliminându-se dinastiile autohtone, se instituia controlul direct, prin încorporarea în imperiu și aplicarea sistemului timariot, paralel cu înregistrarea populației și resurselor în deftere". Prima etapă a fost definită ca *regim de stat tributar*, conform căruia nemusulmanii își păstrau autonomia statală dacă plăteau o *djizya* colectivă, iar *șeri'at*-ul nu se aplica pe teritoriul lor. A doua etapă avea drept rezultat instituirea unui *regim de provincie musulmană*, teritoriu pe care legea musulmană era dominantă, iar *djizya* era percepută, cel mai adesea, individual[1]. Metoda cuceririi treptate a fost practicată cu succes de otomani și în sud-estul Europei, față de micile state creștine întâlnite în cale. Izvoarele otomane probează, atât terminologic, cât și prin invariabilele obligații care grevau asupra principilor creștini din sud-estul Europei în secolele XIV-XVI, existența unui statut standard aplicat de otomani micilor state creștine din Balcani, statut născut mai mult dintr-o practică cutumiară îndelung exersată decât din litera *șeri'at*-ului, deși pentru musulmani regimul de „stat tributar" însemna, totodată, respectarea *Sunnei* lui Muhammad (în special, a *'ahd*-ul acordat Nadjrân-ului).

Denumirea acestui statut era, în terminologie otomană, de „plătitor de tribut" (tc. *harâcgüzar*). Cele mai vizibile cazuri din sud-estul Europei, care pot deveni oricând termeni de comparație pentru statutul politco-juridic al Valahiei și Moldovei față de Poartă,

1. Inalcık, „Methods of Conquest", p. 103. Vezi și Metin Kunt, „Introduction", în *Süleyman*, pp. 34-35.

sunt: Bizanţul, „tributar" sultanilor otomani între 1372 şi 1453; Serbia, din 1372 (după înfrângerea de la Çirmen, când noul despot, Lazăr Hrebljanović, accepta să plătească haraci lui Murad I) până în 1459[2]; ţaratele bulgare, în ultimele decenii ale secolului al XIV-lea[3]; Bosnia între anii 1389 şi 1463[4]; Albania între 1385 şi 1478 (cu întreruperi)[5]; Ragusa (Dubrovnik) după 1430[6]; Despotatul Moreea în secolul al XV-lea[7]; unele insule din Marea Egee în secolul al XV-lea (Lesbos, Lemnos, Imbros)[8] şi în secolul al XVI-lea (Náxos, Chios, Andros)[9]. Sinonimia dintre statutul ţărilor române şi cel al altor state creştine din Balcani o găsim uneori exprimată direct: „El – şi era vorba despre Ivan Şişman, ţar de Trnovo între 1371 şi 1393 -- era tributar al Hüdavendigarului [Murad I – n.m.], la fel ca voievodul Valahiei" (*Eflâk voyvodası gibi Hüdavendigârun harâcgüzarımış*)[10].

Relevantă pentru dreptul otoman al popoarelor este acceptarea plăţii tributului la nivel statal, de către principii nemusulmani. Împăraţii bizantini, ţarii bulgari, cnejii sârbi sau voievozii munteni şi moldoveni au făcut acest pas în momente când nu mai exista altă soluţie viabilă. Faţă în faţă cu turcii otomani, capacitatea de rezistenţă a micilor state

---

2. Chalcocondil, *Expuneri istorice*, pp. 150, 189, 193, 241-242, 263; Mihailović, *Memoirs*, pp. 87, 97; Sphrantzes, *Memorii*, XXXVI/2, 7, XXXVII/15 (pp. 99, 109); Ducas, *Istoria*, pp. 38, 256, 260, 288, 396; Critobul, *Mehmed II*, pp. 178-180, 184, 186, 208, 216; *Cronici turceşti*, I, pp. 123 (Mehmed Neşri), 542, 544 (Kara-Çelebi-Zade); Moxa, *Cronica*, p. 190; Decei, *Imp. otoman*, pp. 51, 56, 86, 88-89, 91, 109-110; Danişmend, *OT Kronolojisi*, I, p. 287.
3. H. Inalcık, „Bulgaria", în *EI-2*, I, pp. 1302-1304; Sa'adeddin, *Tevarih*, I, pp. 93-94, *cf.* Decei, „*Sulhnâme*", p. 134, n. 1; *Cronici turceşti*, I, pp. 300-301. Vezi şi Mehmed Neşri, Idris Bitlisi, Mehmed bin Mehmed, Kodja Hüseyn, în *Cronici turceşti*, I, pp. 110-111, 300-301, 400-401, 440.
4. Câteva momente la: Tursun Bey, „Tarih", în *Crestomaţie turcă*, pp. 186-195; Melissenos, *Cronica*, I/23, p. 231 (Murad II „o bună parte a făcut-o tributară"); Chalcocondil, *Expuneri istorice*, p. 153; Mihailović, *Memoirs*, pp. 137, 177; Decei, *Imp. otoman*, p. 110; Inalcık, *Ottoman Empire*, p. 27.
5. Câteva momente din evoluţia agitatelor relaţii otomano-albaneze la: Critobul, *Mehmed II*, p. 246 (sub Mehmed II); Chalcocondil, *Expuneri istorice*, p. 206; Decei, *Imp. otoman*, pp. 52, 95, 112-113; Danişmend, *OT Kronolojisi*, I, p. 300.
6. S-a demonstrat că anul 1365 a fost pură ficţiune. Câteva date la: Sertoğlu, *ROTA*, p. 267 („Ragusa"); Biegman, *Ragusa*, pp. 25-28; Bojović, „Dubrovnik I", „Dubrovnik II"; C. Orhonlu, „Kharâdj. III. Turquie ottomane", în *EI-2*, IV, p. 1086; Matei, „Domination", I, p. 87.
7. Chalcocondil, *Expuneri istorice*, pp. 189-190, 202, 205; Iorga, *Istoria vieţii bizantine*, pp. 550-599; Zakythinos, *Morée*, I, pp. 241-285; II, pp. 71-90; Decei, *Imp. otoman*, pp. 94-95; A. Savvides, N.A. Bées, „Mora", *EI-2*, VII, pp. 236-241.
8. Vezi: Ducas, *Istoria*, XI/3.67, XII/5,73; Critobul, *Mehmed II*, 13/1, 195/15; Sphrantzes, *Memorii*, XLII/2, XLIV/2; Chalcocondil, *Expuneri istorice*, pp. 267-268; Iorga, *Istoria vieţii bizantine*, pp. 573, 595; A.E. Vakalopoulos, *The Greek Nation, 1453-1669*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1976; A.E. Bakalopoulos (Vakalopoulos), *Thasos, son histoire, son administration de 1453 à 1912*, Ecole française d'Athènes, Paris, 1953; W. Miller, „The Gattilusj of Lesbos (1355-1462)", în *Essays on the Latin Orient*, Cambridge, 1921 (retipărit, Amsterdam, 1964), pp. 313-353. A.H. de Groot, „Limni", în *EI-2*, V, 1986, pp. 763-764; V.L. Ménage, „Enos", în *EI-2*, II, p. 698; S. Soucek, „Midilli". în *EI-2*, VI, pp. 1035-1037; S. Soucek, „Tashoz", în *EI-2*, X, 1999, pp. 352-353; Decei, *Imp. otoman*, pp. 109-111; Inalcık, *Ottoman Empire*, p. 27.
9. Câteva momente la: Chalcocondil, *Expuneri istorice*, pp. 267-268; Melissenos, *Cronica*, p. 233; Ducas, *Istoria*, pp. 410-411, 418-419; Slot, *Archipelagus Turbatus*, I, pp. 78-79, 99-100; Decei, *Imp. otoman*, pp. 108-109; A. Savvides, „Nakshe", în *EI-2*, VII, pp. 939-941; A. Savvides, „Para", în *EI-2*, VIII, pp. 265-266.
10. *Hüdâvendigâr* – „Creatorul lumii", Allah, titlu dat lui Murad I (*Redhouse*, p. 496). Pasajul face parte dintr-un document, după H. Inalcık, sau o cronică redactată mai târziu, după A. Decei, de la TKSMA, Istanbul (E. 6374) (vezi Inalcık, „Document", pp. 220-222; Decei, „Două documente", pp. 210, 214; Guboglu, „Le tribut", pp. 58-59; Alexandrescu-Dersca Bulgaru, „*Khatt-ı şerifs*", p. 253, n. 17-18).

balcanice era condiţionată pe plan intern de eliminarea luptelor pentru tron, iar pe plan extern de realizarea unui sistem de alianţe antiotoman între statele din prima linie, sprijinite însă eficient de întreaga Creştinătate. Există destule dovezi pentru a putea afirma că, ori de câte ori aceste condiţii au fost îndeplinite, succesul a fost asigurat[11]. Practica politico-militară ne oferă însă mult mai multe mărturii despre modul în care sultanii otomani au ştiut să profite de războaiele civile din Bizanţ (1322-1328; 1341-1354; 1390), de luptele pentru tron din Muntenia după moartea lui Mircea cel Bătrân şi din Moldova la mijlocul secolului al XV-lea, de izolarea politică în care s-au găsit, în general, statele din sud-estul Europei în momentele decisive.

Cazul Bizanţului este semnificativ, fie şi numai ca termen de comparaţie pentru ceea ce s-a întâmplat cu Valahia şi Moldova în secolul al XV-lea. Astfel, cronicarii bizantini consemnează încheierea unor înţelegeri de pace între bazilei şi sultani, cu rezultate dintre cele mai nefaste pentru Bizanţ, tocmai în timpul acestor războaie civile. În schimbul cererilor de „sprijin şi ajutor" trimise suveranilor otomani (Orhan, Murad I, Bayezid I), bazilei uzurpaţi sau uzurpatori au promis şi au cedat, pentru a câştiga sau recâştiga a tronul Bizanţului, teritorii şi chiar drepturi inalienabile unui stat suveran. În decurs de numai treizeci de ani, evoluţia raporturilor bizantino-otomane a dus la o situaţie catastrofală pentru bazilei. Dacă în 1346 Anna de Savoia s-a învoit să-i dea lui Orhan, printre altele, „o sumă mare de bani", *şi numai una*, iar Ioan VI Cantacuzino îi răsplătea după ocuparea tronului (februarie 1347) pe otomanii trimişi în ajutor cu „daruri foarte multe", Ioan V Paleolog în 1379 şi Ioan VII Paleolog în 1390 se angajau faţă de Murad I, respectiv Bayezid I (pentru recâştigarea, respectiv pentru obţinerea tronului bizantin) *la plata anuală*, deci sub forma unui tribut permanent, a „multe centenare de aur şi argint"[12]. Aceste din urmă reglementări de pace mergeau, de fapt, pe linia inaugurată de Ioan V Paleolog, care, intrând în relaţii de vasalitate faţă de Murad I după victoria trupelor otomane la Çirmen (26 septembrie 1371), acceptase, probabil în vara lui 1372, să-i fie „tributar lui Amurat, urmându-i în orice expediţie ar face-o", după formula lui Chalcocondil[13].

Dar principalul factor care a împins statele nemusulmane din Balcani să încheie reglementări de pace cu statul otoman în condiţii de inferioritate a fost *izolarea politică*. Pentru Ducas, acceptarea plăţii unui tribut de 30.000 de ducaţi de către Ioan V în 1379 şi Manuel II în 1390-1391 şi trimiterea unui corp de 12.000 de oşteni erau consecinţe ale faptului că nu aveau „nici un ajutor de la nici unul din regii sau conducătorii vreunui stat"[14]. Valahia, iar apoi Moldova s-au găsit succesiv în aceeaşi situaţie de neputinţă, care le va dicta adoptarea soluţiilor politico-diplomatice celor mai eficiente şi mai oportune pentru conjuncturile internaţionale ale momentului. O formulă ce sugerează izolarea politică despre care vorbeam mai sus găsim în actul din 5 iunie 1456, document ce reflectă

11. Subliniem aici frontul antiotoman creat de Iancu de Hunedoara (F. Pall, „La condizioni e gli achi internationali della lotta antiottoman del 1442-1443 condotta da Giovanni di Hunedoara", *RESEE*, III, 1965, pp. 433-463; C. Mureşan, *Iancu de Hunedoara*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1968, cu bibliografia problemei).
12. Ducas, *Istoria*, VIII/1, IX/1-2; Chalcocondil, *Expuneri istorice*, pp. 35, 54-55; Melissenos, *Memorii*, I/13, p. 197. Bizantinii plăteau lui Murad I şi Bayezid I 30.000 de hiperperi (15.000 de ducaţi veneţieni – 480.000 de aspri), iar lui Murad II, începând cu 1424, 9.090 de ducaţi – 300.000 de aspri) (vezi, pentru detalii, Octavian Iliescu, „Le montant du tribut payé par Byzance à l'Empire Ottoman en 1379 et 1424", *RESEE*, IX, 3, 1971, pp. 427-432).
13. Chalcocondil, *Expuneri istorice*, p. 42. Vezi şi Franz Dölger, *Regesten 5*, p. 61, nr. 3136; Danişmend, *OT Kronolojisi*, I, pp. 55-56.
14. Ducas, *Istoria*, XIII/1, p. 74 (care comprimă însă cele două momente într-unul singur).

poziţia lui Petru Aron şi a boierimii moldovene faţă de somaţia lui Mehmed II din 5 octombrie 1455. Tributul de 2.000 de ducaţi a fost acceptat „*pentru că nu avem nici un fel de sprijin şi de ajutor din nici o parte...*" (subl.m.) – motivau reprezentanţii Moldovei adunaţi la Vaslui[15]. Nicolae Costin va puncta, mai târziu, drept cauză a „închinării" lui Petru Aron tocmai respingerea de către Polonia a cererii de ajutor: „Răspundzind leşii că nu pot da agiutoriu domnilor den Moldova"[16]. În aceste condiţii apare pe deplin întemeiată afirmaţia lui Petru Rareş, care arunca responsabilitatea pentru „închinarea" Moldovei faţă de Poarta otomană asupra statelor creştine vecine: „Pe noi ne-au dat creştinii păgânilor" – îi scria voievodul moldovean lui Sigismund I în 1541, justificând astfel prezenţa sa în rândul oştirii sultanale[17]. Bineînţeles, politica de compromis a puterilor creştine vecine, care friza uneori „neutralitatea", a avut de-a lungul secolelor XV-XVII cauze diferite, ce au acţionat pe o durată mai lungă sau mai scurtă de timp[18]. De consecinţele acestei izolări politico-militare erau conştienţi chiar şi cei care ar fi trebuit să îşi ofere la momentul oportun sprijinul, în special suveranii vecini. În acest sens, regele Ungariei, Sigismund de Luxemburg (1387-1437), îi transmitea comitelui Ioan de Pászto, la 23 martie 1399, că „românii, văzându-se lipsiţi de ajutorul nostru [...], se vor supune în scurtă vreme jugului turcesc"[19].

În timpul expansiunii otomane în sud-estul Europei, numai teama de consecinţele mai grave inerente utilizării forţei i-a putut „convinge" pe conducătorii statelor creştine să accepte, în faţa ameninţării cu forţa, supremaţia sultanilor şi, odată cu ea, plata tributului. De acest lucru erau convinşi înşişi otomanii, dacă avem în vedere declaraţia din 1636 a *beylerbeyi*-ului Budei, Nasuhpaşazade Hüseyin Paşa, referitoare la „cererea de supunere" (*arz-ı ubûdiyet*) a voievodului Transilvaniei, Gheorghe Rákoczy I: „Îndurătorul meu sultan – îi raporta *beylerbeyi*-ul Budei marelui vizir Tabanıyası Mehmed Paşa –, seminţia ghiaurilor nu dă bani musulmanului până nu vede minunăţia sabiei" (*kefere tâifesi kılıç kerâmetin görmeyince*)[20].

Izvoarele, atâtea câte s-au păstrat, consemnează limpede impactul pe care demonstraţiile de forţă sau utilizarea forţei de către sultani (vezi expediţiile de jaf ale akângiilor) le-au avut asupra acceptării plăţii tributului de către principii creştini din sud-estul Europei la sfârşitul secolului al XIV-lea şi în secolul al XV-lea. În 777/1375-1376, cneazul Lazăr Hrebljanović al Serbiei (1371-1389) făcea „cerere de supunere" (*'arz-ı 'ubudiyet*) şi, „...scoţând tributul pe trei ani (*üç yıllık harâc ihraç idüb*) – relatează mai târziu Sa'adeddin –, s-a rugat să fie trecut printre ceilalţi principi[21] tributari (*mülûk-i harâcgüzar adâdından olmağı istid'â eyledikde*)"[22]. Să subliniem că acceptarea plăţii tributului şi a

15. *DRH, A*, II, doc. 58, p. 86. Despre conjunctura politico-militară defavorabilă în care Petru Aron accepta plata tributului în urma somaţiei lui Mehmed II, N. Iorga spunea că voievodul Moldovei era „amenințat de Tătari, urât de Unguri şi părăsit de Poloni" (Iorga, *Istoria Românilor*, IV, pp. 113-114).
16. Nicolae Costin, *Letopiseţ*, p. 105. În acest fel, însăşi Polonia şi-a dat acordul pentru acceptarea tributului şi deci pentru politica lui Mehmed II (Papacostea, „1455-1456", pp. 445-461).
17. Corfus, *Documente XVI*, doc. 35, p. 52.
18. Pentru Polonia după „pacea veşnică" din 1533, va fi tot mai important să evite instituirea unei administraţii directe otomane prin guvernatori turci. Sigismund August o va afirma clar în 1563: „Căci trebuie să ne temem ca în loc de voievod să nu fie pus în Moldova un sangeac, iar în loc de un creştin să nu fie pus un păgân" (Corfus, *Documente XVI*, doc. 117, p. 225).
19. *DRH, D*, I, doc. 105, p. 173.
20. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 102, p. 236 (raport din 1636).
21. Termenul folosit de Sa'adeddin este un arabism, *mülûk* (sing. *melek*) – „regi", „suverani". În persană, *mülukâne* – „suveranitate", „regat" (*Redhouse*, pp. 751, 819).
22. Sa'adeddin, *Tac üt-Tevarih*, I, Istanbul, 1280, p. 93, *apud* Decei, „*Sulhnâme*", p. 134, n. 5 (text osman transliterat).

„supunerii" (*'ubudiyet*), în terminologie otomană, sau a relaţiilor de vasalitate, în terminologie europeană, a avut loc după cucerirea cetăţii Niş. Peste numai un an, conform aceluiaşi cronicar, în 778/1376-1377, Ivan Şişman, ţarul de la Trnovo (1371-1393), „dându-şi seama de *neputinţa rezistenţei*, a apucat calea care duce spre curtea cerurilor. Şi, aducând felicitările[23] cuvenite şi darurile[24] curate şi preferând[25] să fie tributar (*harâcgüzar olmağı ihtiyar idüb*), s-a grăbit să fie primit în prezenţa şahului"[26].

Voievozii munteni au conştientizat, la rându-le, ameninţarea otomană la sfârşitul secolului al XIV-lea şi în prima jumătate a secolului al XV-lea, raportându-se la Dunăre, care îşi avea locul şi rolul ei bine definite. În acest sens, Mircea cel Bătrân îi scria regelui maghiar că Bayezid I „se află cu o armată foarte mare în oraşul Adrianopol... de unde *în cinci zile ar putea ajunge cu uşurinţă la Dunăre*" (subl.m.)[27]. Cronicarii otomani sunt unanimi în a sublinia că, în 819/1416-1417, Mehmed I şi-a continuat personal demonstraţia de forţă numai până pe malurile Dunării, trimiţând akângiii s-o desăvârşească: „Sultanul, mergând cu noroc, a trecut în Rumelia. Şi a trecut Dunărea, construind Giurgiu..."[28]. Peste circa treizeci de ani, Alexandru I Aldea (1431-1436) făcea apel la ajutorul braşovenilor, întrucât „marele împărat Amurat Beg [Murad II – n.m.] *este la trei zile de mine*" (subl.m.)[29]. În aceste condiţii, Mircea cel Bătrân, „văzând obrăznicia turcilor, s-au împăcat cu ei şi le-au fost dat plocon *pentru ca să se odihnească ţara cu pace*"[30], consemna Radu Popescu, referindu-se la un moment politic ce a urmat luptei „de la Rovine". Iar Alexandru I Aldea răspundea, în 1432, la acuzaţiile sibienilor astfel: „Dacă m-am şi dus la turci, *m-am dus pentru nevoia mea şi am făcut pace ţării*" (subl.m.)[31]. În urma somaţiei primite de la Mehmed II, subliniez, la circa doi ani după cucerirea Constantinopolului şi într-un moment când vestitul sultan se afla în drum spre Belgrad, Petru Aron, domnul Moldovei, îl trimitea pe logofătul Mihu să dea „acei două mii de zloţi ungureşti, *ca să avem noi pace, iar ţara noastră să nu se mai piardă*" (subl.m.)[32], bineînţeles, dacă nu cumva se puteau obţine prin negocieri condiţii mai bune. În consecinţă, şi voievozii munteni, şi cei moldoveni au acceptat să răscumpere „pacea ţării" lor prin tribut tocmai pentru a evita „cotropirea şi pierea" Ţării Româneşti şi ale Moldovei, înlăturând astfel „nevoia – cum se exprimă documentele – după putinţa ce o avem"[33]. Iată pentru ce voievozii munteni s-au „*şi* dus

23. *Tebrikât* înseamnă, de fapt, „felicitări" (*Redhouse*, p. 1114).
24. *Tuhaf, tuhfe* – „dar", „plocon" (*Redhouse*, p. 1186).
25. Am optat să traduc prin „preferând", întrucât *ihtiyar* înseamnă „preferinţă", „alegere", „opţiune", iar *ihtiyar etmek* – „a alege, a opta" (*Redhouse*, p. 522).
26. Sa'adeddin, *Tac üt-Tevarih*, I, Istanbul, 1280, pp. 93-94, *apud* Decei, „*Sulhnâme*", p. 134, n. 1 (text osman transliterat); *Cronici turceşti*, I, pp. 300-301. Momentul a fost consemnat şi de alţi cronicari otomani: Mehmed Neşri, Idris Bitlisi, Mehmed bin Mehmed, Kodja Hüseyin etc. (*Cronici turceşti*, I, pp. 110-111, 300-301, 400-401, 440).
27. Text inclus în scrisoarea lui Sigismund de Luxemburg pentru comitele Ioan de Pászto, din 23 martie 1399 (*DRH, D*, I, doc. 105, p. 173).
28. *Sultan devletle yürüyüb Rumeli'ne geçti ve Tuna'yi geçti kenarında durub Yerköy'ünü yaptırıb...* (*Neşri Tarihi*, II, pp. 536-537); „ajungând până la malul Dunării" (Aşıkpaşazade, „Tevarih", în *Cronici turceşti*, I, p. 85); „s-a oprit la Dunăre" („Tevârih-i Âl-i Osman", în *Cronici turceşti*, I, p. 181) etc.
29. *DRH, D*, I, doc. 191, p. 290.
30. Popescu, „Istoriile", p. 240.
31. *DRH, D*, I, doc. 199, p. 296.
32. *DRH, A*, II, doc. 58, p. 86.
33. *DRH, A*, II, doc. 58, p. 86; *DRH, D*, I, doc. 197, p. 296. Pentru interpretarea momentului Petru Aron, vezi contribuţiile istoricilor: Gorovei, „Casa Păcii", pp. 631-639; L. Şimanschi, „«Închinarea» de la Vaslui (5 [iunie] 1456)", *AIIAI*, XVIII, 1981, pp. 613-637.

la turci"[34]. Acest „*şi*", adverb cu sens de „în plus", „încă", pe care îl găsim în scrisoarea trimisă de Alexandru I Aldea sibienilor, este semnificativ pentru modul cum au gândit domnii munteni şi moldoveni înţelegerile de pace cu turcii osmanlâi. Încheierea „păcii" cu otomanii, evident, cu acceptarea tributului, era considerată – în viziunea celorlalţi creştini, mai ales a unor suverani vecini – un act iniţiat de voievozii munteni şi moldoveni demn de a fi condamnat. Astfel, despre Dan II, regele Sigismund de Luxemburg (1387-1437) al Ungariei afirma într-o scrisoare din 6 decembrie 1433, că, „în dispreţul maiestăţii noastre, era, *de buna lui voie*, de partea pomeniţilor turci" (subl.m.)[35]. Iar Alexandru I Aldea era acuzat de sibieni că s-ar „fi lepădat de domnul crai" şi s-a „*dat turcilor*" (subl.m.)[36]. În ciuda acestor afirmaţii, acceptarea răscumpărării păcii – chiar şi în faţa unor „duşmani ai Creştinătăţii" – trebuie să fie judecată, în condiţiile izolării politico-militare de către statele creştine vecine şi ale ameninţării cu forţa din partea Porţii otomane, singura soluţie politico-diplomatică pentru care voievozii munteni şi moldoveni au putut opta.

„Închinarea": terminologie, ceremonial şi semnificaţii

Terminologia „închinării"

Cuvântul grecesc *proskynesis* („prosternare", „adoraţie")[37], întâlnit şi în cronicile bizantine din secolul al XV-lea, a fost tradus invariabil de bizantinologi prin „închinare" sau „închinăciune"[38]. El a stat şi la baza cuvintelor *închinare* şi *a se închina* (cu variantele de rigoare) folosite în izvoarele autohtone, cronici sau documente de cancelarie, alături de expresiile „a pleca capul" sau „a se înclina" .

Turcologii au tradus prin „a se închina"[39] următoarele verbe simple sau compuse folosite în cronicile şi documentele otomane: *boyun eğmek*, *boyun vermek*, *tapmak*, *itâ'at ve inkıyâd etmek*, *yüz sürümek*, *yüz sürmek*. Ele au însă şi alte semnificaţii, unele concrete, altele abstracte. Toate exemplele de mai sus înseamnă, la figurat, „a se supune", „a asculta"[40], dar şi „a se înclina", „a pleca grumazul", „a face temenele"[41], în mod concret. În acest sens, elocventă este prezenţa în verbele compuse a substantivelor *baş* („cap") şi *boyun* („gât"), dar şi a unor expresii abstracte, precum *itâ'at ve inkıyâd* sau *muti ve münkad*, care indică „supunere şi ascultare"[42]. Să subliniem, de asemenea, folosirea abundentă şi confuză în documentele şi cronicile otomane a verbelor *yüz sürümek* („a-şi freca faţa") şi *yüz sürmek* („a se prosterna umil", „a depune omagiu umil faţă de un superior", „a se închina")[43], atât pentru descrierea momentelor de ceremonial ce aveau loc la curtea sultanală (primirea principilor tributari, a solilor, a demnitarilor otomani etc.), cât şi pentru desemnarea actului

34. *DRH, D*, I, doc. 197, p. 296.
35. *DRH, D*, I, doc. 209, p. 308.
36. *DRH, D*, I, doc. 197, p. 296.
37. *Proskyno* – „a închina" (Bailly, *Dictionnaire grec-français*, p. 1670).
38. Ducas, *Istoria*, pp. 262-263, 429-430, 435 (traducerea lui V. Grecu).
39. Pentru exemple, vezi: Gemil, *Documente turceşti*, p. 304; Veliman, *Documente turceşti*, doc. 1, p. 73.
40. *Redhouse*, pp. 540, 564.
41. *Tapmak* înseamnă şi „a se întâlni cu cineva", „a se găsi" (*Redhouse*, p. 1095).
42. *Redhouse*, pp. 540, 804, 823; Veliman, *Documente turceşti*, doc. 164, p. 437.
43. *Yüz* – „faţă"; *sürümek* – „a se întinde pe pământ", „a se târî pe pământ"; *sürmek* – „a conduce", „a împinge" (*Redhouse*, p. 1267). Între cele două verbe se face adeseori confuzie.

de acceptare a plăţii unui tribut şi de supunere faţă de sultan (a suzeranităţii, în terminologie europeană) de către un principe nemusulman, act cu implicaţii politice şi juridice deosebite. Conform terminologiei folosite în *'ahdnâme*-aua din 1480-1481, încheierea păcii cu Mehmed II a presupus, în prealabil, că Ştefan cel Mare „şi-a frecat faţa de pământul servituţii" (*zemin-i hizmete yüz sürüyüb*)[44]. Sa'adeddin folosea verbul *yüz sürmek* când descria ceremonialul de primire la sultan a beilerbeilor de Anatolia şi Rumelia, dar şi a solului lui Matei Corvin: „Venind şi solul regelui Ungariei, şi-a frecat faţa de Curtea adăpost al lumii" (*Ungurus kıralın dahi elçisi gelüb Dergâh-ı Cihânpenâha yüz sürdü*)[45]. Mehmed Neşri, relatând expediţia lui Mehmed II din 1462 şi reglementarea relaţiilor cu boierimea munteană, folosea însă verbul *tapmak*, care înseamnă „a se înclina", „a pleca grumazul", „a face temenele", dar şi „a se întâlni cu cineva"[46].

Ceremonialul „închinării"

„Închinarea" (în latină, *inclinare*; în greceşte, *proskynesis*) constă, în general, în „a pleca capul" sau „a face o plecăciune"[47]. Acţiunea poate fi însoţită şi de „îngenunchere" (în latină, *ingenuculare*), ce, concret, înseamnă aşezarea în genunchi în faţa unei persoane. Practicată des de creştini, cronicarii otomani care au consemnat ceremonialul îngenuncherii în relaţiile dintre principii tributari şi sultani nu au uitat să specifice că era vorba de un obicei creştinesc: „a îngenuncheat după obiceiul lor"[48], preciza Mustafa Selaniki în legătură cu închinarea lui Ioan Sigismund Zápolya din 973/1566.

La otomani, până la urcarea pe tron a lui Murad III, în 1574, simbolul supunerii şi credinţei faţă de sultan era sărutarea mâinii padişahului, practicată şi în timpul ceremoniei întronării[49]. Acest obicei îl regăsim practicat şi în momentele închinării principilor tributari la Curtea sultanală. Astfel, Oruç bin Adil consemnează controversata „închinare" a lui Basarab Laiotă sub formula: „Venind la Pragul împărăţiei, *a sărutat mâna padişahului* şi a îmbrăcat *hilat*". Ceremonia se va repeta identic „după câţiva ani"[50]. În timpul celei de-a doua expediţii a lui Süleyman Kanunî împotriva Ungariei (care avea loc în 935/1528-1529), voievodul Transilvaniei, Ioan Zápolya, „a sărutat mâna sultanului"[51]. Fiul acestuia, Ioan Sigismund Zápolya, va săruta, la rându-i, mâna lui Süleyman Kanunî, ca parte a omagiului de supunere (care a mai inclus şi trei-patru îngenuncheri) de la Zemun[52]. De altfel, omagiul de supunere din 29 iunie 1566, depus de voievodul Transilvaniei în faţa lui Süleyman Kanunî şi a curţii sultanale, adunată în tabăra de la Zemun (*Zemlin*), reprezintă un moment deosebit (şi poate singular)[53] în evoluţia ceremonialului „închinării". Mustafa Selaniki, care fusese la faţa locului, relata:

---

44. Decei, „*Sulhnâme*", pp. 122, 125.
45. Sa'adedin, *Tevarih*, I, p. 111, II, p. 44 (*cf.* Decei, „*Sulhnâme*", p. 125, n. 6).
46. *Neşri Tarihi*, II, p. 757.
47. În practica religioasă creştină, a se închina este echivalent cu a face semnul crucii.
48. Selaniki, *Tarih*, pp. 26-27; *Cronici turceşti*, I, p. 360.
49. Decei, *Imp. otoman*, p. 241.
50. Oruç bin Adil, *Tevârih Âl-i Osman*, ed. Fr. Babinger, Hanovra, 1925, p. 74; *Cronici turceşti*, I, p. 60.
51. Muhieddin el-Cemâlı, „Tevârih-i Âl-i Osman", în Fr. Giese, *Anonymen Chroniken*, Breslau, 1922, p. 140; Guboglu, *Crestomaţie turcă*, p. 293.
52. Conform datelor oferite de Mustafa Selaniki, care era de faţă (Selaniki, „Tarih", în *Cronici turceşti*, I, p. 360).
53. De altfel, acest moment politic a fost imortalizat într-o celebră miniatură din 1568-1569, păstrată la Muzeul Palatului Topkapı.

Când mai sus amintitul crai, Istefan, a venit împreună cu marii viziri în faţa gloriosului şahinşah şi, scoţându-şi tichia împodobită cu pietre preţioase lucrate cu meşteşug, a îngenuncheat după obiceiul lor în semn de supunere, atunci măria sa prea fericitul padişah i-a poruncit să se scoale. Ridicându-se, după ce a mai făcut doi paşi, el a îngenuncheat din nou. Îngenunchind şi a treia oară, s-a dus apoi şi s-a închinat la picioarele sultanului[54].

Trei îngenuncheri şi o închinare, plus trei sărutări de mână erau, chiar şi pentru secolul al XVI-lea, chiar şi pentru raporturile de forţă ale momentului, o excepţie sugerată chiar de cronicar. Acesta consemna cuvintele lui Ioan Sigismund Zápolya adresate sub formă de scuze tălmaciului (*tercüman*) la terminarea ceremoniei şi ieşirea din cortul roşu al sultanului: „Măreţia sa m-a făcut să-mi pierd cunoştinţa; nu mi-a mai rămas putere să vorbesc". Dar, dând crezare lui Mustafa Selaniki, greşim punând acest ceremonial de excepţie numai pe seama unui moment de zăpăceală de care fusese cuprins principele transilvan. Trebuie să luăm în seamă şi poziţia extrem de delicată şi de nesigură în care se afla fiul lui Ioan Zápolya, ce reclama recunoaştere şi sprijin din partea celui mai puternic suveran al vremii. La mijlocul secolului al XVIII-lea, „închinarea" noilor voievozi ai Principatelor române presupunea „sărutarea pământului [în faţa] Măriei sale imperiale preafericitul şahinşah"[55].

„Închinarea": sensuri şi semnificaţii generale

Analiza izvoarelor, atât a celor otomane, cât şi a celor neotomane, dovedeşte folosirea termenului *închinare* cu următoarele înţelesuri:

„Închinarea" este un obicei caracteristic ritualului creştin care marchează recunoaşterea lui Dumnezeu (implicit, a bisericii lui Dumnezeu) ca stăpân suprem. Noţiunea de *închinare* este folosită din abundenţă cu această semnificaţie în izvoarele autohtone[56].

„Închinarea" era un simplu ceremonial practicat la curtea unui suveran, fără sau cu o diluată încărcătură politică. Astfel, în Bizanţ, unde aspectele de protocol se aflau la loc de frunte, primirea solilor şi a principilor vasali era însoţită de „prosternarea" (*proskynesis*) acestora în faţa bazileului[57]. Ducas, relatându-ne despre asedierea Constantinopolului de către Murad II (în 1422), ni-l înfăţişează pe un anume Dan (viitorul Dan II din Valahia), care, după ce a trecut din tabăra sultanului în cea a bazileului, „s-a închinat împăratului (*proskynesas to basilei*) şi i-a cerut permisiunea de a pleca pe drumul cel mai drept acasă"[58]. De origine orientală, prosternarea umilă faţă de un superior pe scara ierarhică a puterii a fost preluată – pe filieră romano-bizantină – şi de ceremonialul aulic din Europa sud-estică, inclusiv cel de la Curtea otomană şi de la curţile domnilor moldo-valahi. Solii trimişi la Curtea sultanală, fie pentru negocierea unor înţelegeri de pace, fie pentru probleme mai puţin importante, se închinau în mod invariabil în faţa sultanului. Un caz, luat

54. Selaniki, *Tarih*, pp. 26-27; *Cronici turceşti*, I. p. 360. Momentul va fi descris şi de Ibrahim Peçevi (Decei, *Imp. otoman*, p. 197).
55. Veliman, *Documente turceşti*, doc. 134, pp. 350-351.
56. *Letopiseţul cantacuzinesc*, pp. 25, 190; Nicolae Costin, *Letopiseţ*, p. 164.
57. Nicolson, *Arta diplomatică*, p. 23.
58. Ducas, *Istoria*, XXIX/7. V. Grecu explică inexactităţile comise de cronicarul bizantin (p. 252, n. 7).

la întâmplare: în 1484, „a venit un sol şi din partea craiului unguresc, care *s-a închinat la Curtea cea ocrotitoare a lumii*" (subl.m.)[59].

„Închinarea" însemna şi acceptarea unui nou principe de către supuşii săi (demnitari, nobili, popor). Este o semnificaţie des întâlnită în izvoarele narative şi de cancelarie moldo-muntene. În 1476, odată cu reluarea pentru a treia oară a tronului, Vlad Ţepeş scria braşovenilor: „Mi s'a închinat tótă Ţara-Românească şi toţi boerii"[60]. Conform *Letopiseţului cantacuzinesc*[61], dar şi celorlalte cronici muntene, închinarea boierilor şi ţării era o acţiune standard îndeplinită la urcarea pe tron a unui voievod, începând cu legendarul Radu-Vodă şi terminând cu Şerban Cantacuzino. De altfel, această cutumă, care echivala practic cu recunoaşterea noului suveran, era de largă răspândire în Evul Mediu şi o întâlnim de asemenea la otomani. „Închinarea" demnitarilor statului, numită *bey'at* şi tradusă în sens larg ca „omagiu de supunere"[62], însoţea şi completa ceremonia de întronare a unui nou sultan (*cülüs*). Să mai notăm că, în secolul al XVIII-lea, acceptarea domnilor fanarioţi trimişi de la Istanbul de către boierimea autohtonă şi recunoaşterea lor ca domni însemnau – în viziune otomană – o nouă „închinare" faţă de Înalta Poartă. În *hüküm*-ul din vara lui 1123/1711, Ahmed III cerea notabilităţilor moldovene să se supună lui Ioan Mavrocordat, în calitate de caimacam, întrucât, „închinându-se şi supunându-se Înaltului meu devlet (*taraf-ı Devlet-i aliyye'me itâat ve inkıyâd idüb*)... şi-i vor da ascultare, vor fi ocrotiţi, ca mai înainte, în umbra protecţiei mele padişahale"[63].

„Închinarea" desemnează şi un moment-cheie în reglementarea relaţiilor dintre două tabere aflate în conflict în general şi predarea unei cetăţi în faţa ameninţării sau a folosirii forţei armate în special. În cronicile bizantine din secolul al XV-lea, termenul *proskynesis* este folosit ori de câte ori o fortăreaţă sau un oraş, prin locuitorii sau reprezentanţii săi, s-a predat sultanului otoman victorios. El a fost tradus prin „închinare". Aceeaşi semnificaţie era îmbrăcată adeseori de termenul analizat de mine în izvoarele autohtone. După rezistenţa armată împotriva armatei otomane, Ioan Vodă cel Cumplit va accepta să se predea: „Începu a trimite la dânşii că să va închina..."[64], spune Grigore Ureche. Este vorba aici doar de o „închinare" militară, deşi iniţial unii boieri moldoveni l-au sfătuit să se închine „politic" lui Selim II înainte chiar de a declanşa revolta: „Sau *pleacă-ţi capul în faţa împăratului* sau pleacă şi du-te în ţări străine, dar cu turcii nu te apuca de luptă" (subl.m.)[65].

„Închinarea" marca un moment politic din Evul Mediu prin care un principe accepta tutela unui centru superior de putere, depunând omagiu de vasalitate unui suveran mai puternic, ce îi devenea, prin acest act, suzeran. Cu acest înţeles termenul *închinare* este de găsit foarte des în cronicile medievale, uneori şi în documentele oficiale, pentru a exprima raporturile instituite între voievozii munteni şi regii Ungariei sau între voievozii

59. Solakzade, „Tarih", în *Cronici turceşti*, I, p. 145; Sa'adeddin, „Tac-üt-Tevârih", în *Cronici turceşti*, I, pp. 327, 329.
60. Tocilescu, *534 documente*, doc. 102, pp. 97-98.
61. *Letopiseţul cantacuzinesc*, pp. 2, 19, 45-46, 50, 89, 103, 175.
62. *Bey'at, bey'a* – „atingerea mâinii sau a altui simbol care dovedea credinţa şi supunerea faţă de un suveran". *Bey'at etmek* – „a recunoaşte un principe care se urcă pe tron" (*Redhouse*, p. 165).
63. Veliman, *Documente turceşti*, doc. I, p. 73.
64. Ureche, *Letopiseţ*, p. 147.
65. „Cronica lui Azarie", în *CSR*, p. 151.

moldoveni şi regii Poloniei. Să notăm câteva exemple, nu în ordinea cronologică a evenimentelor istorice, care aici cade pe un loc secundar, ci în ordinea consemnării acestora în izvoare. La începutul secolului al XVI-lea, Vladislav III scria braşovenilor „cum că domnia mea m'am închinat cu tótă dreptatea la sfânta coróná şi înălţimei craiului şi domnului ardelean şi tuturor domnilor unguresci şi către domnia voastră"[66]. Conform *Letopiseţului cantacuzinesc*, Nicolae Alexandru (1352-1364), în urma conflictului cu regele Ungariei, „plecă capul şi mersă la craiul cu mari daruri, cu mie de hrivne de aur, *de s-au închinat* şi s-au făgăduit că-i va da dajdie pe an" (subl.m.)[67]. La Colomeea, în 1485, Ştefan cel Mare depunea omagiu personal de vasalitate faţă de Cazimir IV. Cum? – „închinându-se craiului după obiceiul moldovenesc, plecând steagul ţării la picioarele craiului"[68]. Termenul era folosit de cronicarii moldo-munteni chiar şi pentru definirea raporturilor politice care urmau să fie instituite între Transilvania şi Imperiul habsburgic. Astfel, nobilii transilvăneni îi promiteau lui George Basta conducerea Ardealului în locul lui Mihai Viteazul „şi noi să fim închinaţi împăratului cu toată ţara"[69].

Din această perspectivă, „închinarea" faţă de Poartă, despre care se va face vorbire mai jos, este un caz particular ce se încadrează în practica comună şi des întâlnită a închinării unui principe faţă de un suveran mai puternic. Astfel, în viziunea lui Grigore Ureche, Selim II l-a mazilit pe Bogdan Lăpuşneanu (1568-1572) din cauza apropierii voievodului moldovean de Polonia, apropiere ce s-ar fi putut transforma într-o „închinare" a ţării faţă de regele polonez. Deci sultanul „socoti să nu să lepede dispre dânsul şi să să lipască spre aceia parte şi *să închine ţara*, mai apoi să nu aibă mai multă gâlceavă cu leşii" (subl.m.)[70].

„Închinarea" faţă de Poarta otomană, între mit şi realitate

Relatând încheierea păcii dintre Mehmed I (1413-1421) şi Mircea cel Bătrân (1386-1418) în anul 1417, cronicarul Şükrüllah bin Sehabeddin Ahmed oferea – fără să vrea – un model sumar al „închinării" faţă de Poarta otomană în secolul al XV-lea. Fără a ne oferi vreo ştire despre contactele anterioare dintre otomani şi principele muntean, Şükrüllah relatează sumar doar evenimentele care au avut loc la sfârşitul domniei lui Mehmed I Çelebi. Prima etapă: demonstraţia de forţă a sultanului (ameninţare sau utilizarea forţei). Cronicarul notează doar că sultanul „s-a îndreptat spre necredinciosul din Ţara Românească (Eflâk)". Consecinţa directă: „Ghiaurii... văzând măreţia musulmanilor, au cerut pace (*barış dilediler*)". A doua etapă: negocierile, în urma cărora apar consemnate doar obligaţiile principilor „tributari" (*harâcgüzar*): plata tributului, trimiterea unor ostatici şi însoţirea sultanului în expediţiile militare. A treia etapă: jurământul, care întărea încrederea reciprocă în actul

66. Tocilescu, *534 documente*, doc. 279, p. 273 (scrisoare din 2 iulie, dar fără an; oricum dintre 1523 şi 1525).
67. *Letopiseţul cantacuzinesc*, p. 80.
68. Nicolae Costin, *Letopiseţ*, p. 124. Ulterior, Ioan Albert va asedia Succava, „nădăjduindu că să va închina ţara" (Ureche, *Letopiseţ*, p. 54). Iar medierea regelui Ungariei în conflictul moldo-polon era motivată de îngrijorarea ca „Ştefan vodă să nu se închine la Turcu..." (Nicolae Costin, *Letopiseţ*, p. 129). În anul 1509, un „Vasco oarecarile de ai noştri... s-au închinat la leşi" (Ureche, *Letopiseţ*, p. 83). Vezi studiul lui Victor Eskenasy, „Omagiul lui Ştefan cel Mare de la Colomeea (1485). Note pe marginea unui ceremonial medieval", *AIIAI*, XX, 1983, pp. 257-267.
69. *Letopiseţul cantacuzinesc*, p. 198.
70. Ureche, *Letopiseţ*, p. 139.

contractat, obligând cele două părţi să respecte clauzele păcii. „Ei au jurat (*and etdiler*)" – ne spune Şükrüllah. Acestea sunt momentele principale ale reglementării relaţiilor cu Valahia în vremea sultanului Mehmed I Çelebi (1413-1421). „Astfel au făcut pace (*barış kıldılar*)" – concluzionează cronicarul otoman, fără a uita să precizeze valabilitatea păcii doar pe „tot timpul vieţii sultanului", un provizorat relativ având în vedere legămintele încheiate doar pe un număr determinat de ani[71]. Acestui model îi poate fi oricând aplicată pecetea „închinare", mai ales dacă facem trimitere la formularea folosită de Mehmed Neşri: „După aceea, Beiul Ţării Româneşti, trimiţând cu solul [său] tributul, s-a închinat" (*andan Eflâk Beyi elçiyle harâcını gönderüb itâ'at etdi*)[72].

După criteriul semnificaţiilor politico-juridice, noţiunea de *închinare* a fost identificată în istoriografia românească, de regulă, cu acceptarea plăţii unui tribut către Poartă şi definită ca o „supunere"[73] sau „capitulare" în faţa sultanului[74].

În izvoarele vremii, „închinarea" Valahiei sau Moldovei, precum şi a Transilvaniei faţă de Poartă era asociată cu cel puţin una din următoarele acţiuni politico-diplomatice:

a) prezentarea voievodului în persoană, a reprezentantului său sau uneori a boierilor de frunte ai ţării la Poartă;
b) supunerea de bunăvoie faţă de sultan, şi nu în urma unei confruntări armate deschise terminate cu o înfrângere;
c) încheierea unei înţelegeri de pace între cele două părţi;
d) plata unei sume de bani, considerată de otomani în mod invariabil tribut;
e) acordarea protecţiei de către sultan;
f) confirmarea domniei şi acordarea unor însemne de învestitură voievodului sau trimisului acestuia.

Şi acum, argumente pentru fiecare caz în parte.

Mai întâi, să notăm că „închinarea" era, aproape întotdeauna, asociată cu şi privită ca o consecinţă a unei stări de inferioritate militară, când cel mai slab cedează în faţa celui mai puternic, recunoscându-i supremaţia. Din această perspectivă, închinarea apare ca urmare directă a ameninţării cu forţa sau a folosirii forţei. „Şi au întrebat Ştefan-vodă pe sihastru – spune legenda consemnată de Ion Neculce – ce va mai face, că nu poate să să mai bată cu turcii, *închina-va ţara la turci, au ba?*" (subl.m.)[75]. Toţi principii din Balcani o făcuseră, mai devreme sau mai târziu. Ducas marca această stare de lucruri, în contextul supremaţiei dobândite de otomani după cucerirea Constantinopolului (1453): „Ci fără voie şi nevrând, *i se închinau* aducându-i daruri [lui Mehmed II – n.m.] de frică să nu păţească şi ei la fel" (subl.m.)[76].

---

71. Şükrüllah, „Behcet üt-Tevarih", în *Osmanlı Tarihleri*, I, p. 61; *Cronici turceşti*, I, p. 32.
72. *Neşri Tarihi*, II, pp. 536-537; *Cronici turceşti*, I, p. 116: „s-a supus". Cronicarul vorbeşte şi despre încheierea unui „tratat" (*musâlaha*) cu voievodul Valahiei (*Eflâk oğluyla bu vech üzere musâlaha idüb barışıklık etdiler*); vezi şi Knolles, *Turkish History*, p. 170 („1417.Valachia Tributary to the Turk").
73. Pentru Leon Şimanschi, „închinarea" de la Vaslui, oficializată la 5 iunie 1456, a reprezentat acceptarea în ultimă instanţă şi cu caracter vremelnic, ca semn al supunerii faţă de turci, a unui haraci de 2.000 de galbeni (Şimanschi, „Închinarea", p. 630).
74. Aurel Golimaş vorbea despre „capitulaţiunea de la Vaslui sau închinarea de la Vaslui" şi afirma despre momentul 1456 că „suntem în faţa unei închinări sau capitulaţiuni şi aceasta nu implică vasalitate" (Golimaş, „Închinare", pp. 10-11, 18).
75. Neculce, *Letopiseţ*, p. 166.
76. Ducas, *Istoria*, XLII/6 (în *FHDR*, IV, p. 394). Cei din cetatea Castriţa, ne spune Macarie Melissenos, „s-au împotrivit chipurile până la un timp, luptându-se; la urmă s-au închinat (*proskynesis*)..." (Melissenos, *Cronica*, IV/18, 2, pp. 543-545).

„Închinarea" era asociată întotdeauna cu supunerea. Vlad Dracul a mers la Brusa, la curtea lui Murad II, şi, „închinându-i-se, i s-a supus", scria cronicarul bizantin Ducas[77].

Izvoarele otomane îşi aveau propriile formule, alcătuite din sinonime, care defineau relaţiile cu principii ce acceptaseră să plătească tribut: „credinţă şi devotament" (*sadakât ve istikâmet*)[78], „supunere şi ascultare" (*'ubûdiyet ve itâ'at*), „supunere şi servitute" (*'ubûdiyet ve rıkkiyet*) etc. În izvoarele otomane, sunt folosiţi des termenii *itâ'at* şi *inkıyâd* („supunere", „ascultare"). Ei au fost traduşi însă şi prin „închinare" sau „omagiu"[79]. Unul dintre cei mai semnificativi termeni este *'ubûdiyet* („supunere"), fiind folosit abundent în izvoarele otomane referitoare la relaţiile statului otoman cu voievozii tributari. Conform unei cronici anonime, în urma expediţiei sultanale din 1462, „necredincioşii" din Valahia „au venit în grupuri cu dorinţa închinării şi *s-au supus* Mejestăţii sale Împăratului" (subl.m.)[80]. Înainte de 1475, Ştefan cel Mare era – conform *fetihnâme*-lei din 1476 – într-o „stare de ascultare şi de plătitor de tribut şi supunere adevărată şi servitute faţă de Înaltul meu Prag"[81]. În 1538, „Ţara [Moldovei – n.m.] şi tot ce era într-însa s-au supus padişahului", afirma Muhieddin el-Cemali (m. 1557)[82]. În 1641, Gheorghe Rákoczy I trimitea o „scrisoare de supunere" (tradusă în turceşte *'ubûdiyet-nâme*) lui Ibrahim (1640-1648), promiţând totodată tributul datorat Porţii în calitate de *harâcgüzar*[83]. Din păcate, termenul *'ubûdiyet* are un contur greu de definit, fiind larg uzitat de cancelaria otomană, chiar şi în unele *'ahdnâme*-le acordate unor state creştine sau musulmane, precum Veneţia[84], Anglia, Polonia sau Iran.

Şi cronicarii munteni sau moldoveni din secolul al XVIII-lea asociau „închinarea" cu supunerea. Pentru banul Mihai Cantacuzino, Mircea cel Bătrân „a închinat ţara turcilor", plătind *haraciu* „supt cuvânt de supunere", iar Laiotă Basarab „cu totul s'a supus, închinând Ţara-Românească la Turci". Generalizând, în viziune cronicărească, „închinarea" ţării devenea punct de plecare pentru starea de dependenţă faţă de Poartă: „Şi de atunci până astăzi a rămas ţara supusă la Poarta turcească"[85]. O situaţie similară era aplicată Moldovei. În opinia lui Dimitrie Cantemir, până pe vremea legendarului Bogdan III cel Orb şi a lui Süleyman Magnificul (1520-1566), când principele moldovean „a supus-o" sultanului, Moldova „n-a fost supusă turcilor"[86].

O diferenţă de interpretare trebuie subliniată totuşi. Dacă în viziunea otomană exista o legătură indisolubilă între plata tributului (şi celelalte obligaţii ale voievozilor) şi starea de supunere (*'ubûdiyet*) faţă de Poartă, principii creştini nu puneau întotdeauna semnul egal între plata unei sume de bani (chiar dacă turcii o numeau tribut) şi starea de supunere.

---

77. Ducas, *Istoria*, XXIX/10 (în *FHDR*, IV, p. 427). Ismail, sultanul din Sinop, în urma somaţiei lui Mehmed II, „i s-a închinat cu supunere" (Ducas, *Istoria*, XLV/17, în *FHDR*, IV, p. 428).
78. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 42, 209.
79. Gemil, *Documente turceşti*, pp. 304, 375.
80. ANR, mf. Turcia, r. 65, c. 751-752, *cf.* Gemil, *Românii şi otomanii*, p. 144, n. 375.
81. *Atebe-i 'aliyyeme şol ki resm-i itâ'at ve harâc-güzârî ve mahz-ı 'ubûdiyet ü hidmetkârî der-i müeddî kılurken* (Gemil, „Fetih-nâme", pp. 254, 257).
82. Muhieddin el-Cemali, „Tevarih", în *Cronici turceşti*, I, p. 188.
83. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 106. În octombrie 1613, Radu Mihnea, Ştefan II Tomşa şi Gabriel Bethelen depuneau „jurământ de supunere" în tabăra serdarului Iskender Paşa, în calitate de „tributari" (*harâcgüzarlar*) (Decei, *Imp. otoman*, p. 370).
84. În *'ahdnâme*-aua din 1540 pentru Veneţia: *arz-ı 'ubudiyet* – „cerere de supunere" (Gökbilgin, „Belgeler I", p. 121).
85. *Genealogia Cantacuzinilor*, pp. 67-70.
86. Cantemir, *Imp. otoman*, I, p. 75, n. 24. Vezi şi M. Maxim, „Haraciul moldovenesc în opera lui Dimitrie Cantemir", *AUB*, XXII, 1974, pp. 69-78.

Astfel, după părerea polonezilor, exprimată prin reprezentantul lor cel mai avizat, Sigismund II August, Moldova nu era încă supusă turcilor (*terra ejus Turco non est subjecta*) înainte de 1538[87].

„Închinarea" nu însemna însă orice fel de supunere, ci o „supunere de bunăvoie", fie fără luptă, fie sub presiunea forţei, dar care înlătura, în orice caz, ideea de confruntare armată decisivă. După Ianache Văcărescu, în 1418, „domnul şi boierii au închinat Ţara Românească *fără război* la înpăratul Mehmed cel dântâiu" (subl.m.)[88]. Pentru Mihai Cantacuzino, în 1460-1462 (!), „însuşi Domnul [şi îl numea pe Basarab Laiotă – n.m.], *din a lui voinţă*, a închinat ţara" (subl.m.)[89]. Radu de la Afumaţi şi boierii munteni, luând act de inferioritatea militară a Ţării Româneşti faţă de un imperiu care tocmai relansa expansiunea spre centrul Europei, a iniţiat de bunăvoie procedura de pacificare – ce-i drept, după o rezistenţă puternică în faţa lui Mehmed Bey, *sancakbeyi*-ul din Nikopol: *„Au voit cu toţii să meargă domnul la Poartă să plece capul la poala împăratului"* (subl.m.)[90]. „Închinarea" ca moment de pacificare a relaţiilor înainte de declanşarea ostilităţilor, deci care aducea cu sine anularea stării de război, este relevată şi de Mihnea II Turcitul, într-o scrisoare din 14 decembrie 1594. În contextul revoltei, măsurile militare luate de Poartă în primăvara şi vara lui 1595 au fost precedate de încercările de înlocuire a voievozilor rebeli. Mai mult, scria ex-voievodul muntean, „pe mine m-au trimis înainte, poate *să fac ţara să se închine şi să nu mai fie război* şi să se strice locul" (subl.m.)[91]. Tradiţia „închinării" era însă mai puternică pentru Moldova, fiind vehiculată cu asiduitate de cronicarii moldoveni şi de boierii petiţionari de la 1774. În viziunea lui Dimitrie Cantemir, „supunerea" Moldovei din vremea legendarului Bogdan şi a lui Süleyman Kanunî era un moment decisiv pentru că „principele Bogdan a supus-o acestuia *de bunăvoie*", şi nu altfel[92].

„Închinarea" era uneori asociată cu încheierea unei înţelegeri de pace negociate între două părţi. Acest tip de „închinare" a fost numită şi „închinare condiţionată"[93]. La nivelul relaţiilor dintre state, să remarcăm că încheierea unui „tratat" nu însemna cu necesitate şi „închinarea" unei părţi faţă de cealaltă, dar, când izvoarele vorbesc de „închinare", atunci probabilitatea ca acest moment să fie însoţit de o reglementare oficială a raporturilor bilaterale este mare. „Închinarea" era asociată strâns cu apariţia sau reînnoirea unui legământ (*'ahd*) între sultan şi voievod. De altfel, era vorba de o practică cutumiară întâlnită cel puţin în Europa sud-estică şi centrală, în relaţiile suzeran-vasal. Într-un tratat se putea stipula o viitoare închinare, dar şi aceasta putea să fie întărită printr-o înţelegere bilaterală[94]. Tradiţia cronicărească este cea care a exacerbat asocierea dintre „închinarea"

87. Ciurea, „Moldova", pp. 6-7; Gemil, *Românii şi otomanii*, p. 35, n. 83.
88. Văcărescu, „Istorie", p. 204.
89. *Genealogia Cantacuzinilor*, pp. 495-499; Virgil Joiţa, „Domnia lui Mircea cel Mare – temelie a independenţei şi renaşterii naţionale a poporului român. Între politică şi istorie în epoca Luminilor", în *Mircea*, p. 316.
90. Încercare ratată, căci domnia „au dat-o lui Vlădislav-vodă" (Popescu, „Istoriile", p. 274).
91. *Hurmuzaki*, XIV/1, doc. CLXXXIII, p. 101.
92. Cantemir, *Imp. otoman*, I, p. 75, n. 24. Pentru Moldova, Golimaş folosea expresia „de bunăvoie închinată" (Golimaş, „Închinare", p. 14).
93. Pentru momentul 1538, termenul este folosit de Tahsin Gemil (în *Petru Rareş*, p. 158).
94. Cazul relaţiilor dintre Ştefan cel Mare şi Cazimir IV este semnificativ. Tratatul din 1462 consemna o viitoare „închinare", ce, la rându-i, urma să fie întărită „printr-un hrisov cu pecetea sa" (Bogdan, *Ştefan. Documente*, II, doc. CXXIX, pp. 287-288).

Valahiei, respectiv a Moldovei şi încheierea unor „tratate". Astfel, „închinările" ţării puse pe seama lui Mircea cel Bătrân, apoi a lui Basarab Laiotă erau condiţionate – după banul Mihai Cantacuzino – de „învoiala" sau „tocmeala"[95] cu sultanii otomani, ale căror clauze („legături") vor fi înşirate de boierii munteni în memoriul adresat contelui Orlov în secolul al XVIII-lea. Pentru Moldova, să amintim doar scrierea, celebră deja, dar la fel de târzie, intitulată *Tractaturile prin care s-au închinat ţara, de către Bogdan voevod, domnu al Moldoviei, împărăţind Baizet al 2-lea*[96].

O „închinare" la Poarta otomană avea o notă specifică. O închinare fără daruri părea a fi de neconceput. Obiceiul „închinării de daruri" la urcarea pe tron, la venirea solilor sau pentru preîntâmpinarea unor conflicte armate era practicat nu numai în relaţiile dintre creştini şi turci, ci s-a dovedit a fi fost o practică urmată pe o arie mult mai întinsă. Şi în 1451, dar mai ales după cucerirea Constantinopolului, principii creştini „i se închinau [lui Mehmed II – n.m.], aducându-i daruri"[97]. Dar, înainte de invazia lui Ioan Albert în Moldova (1497), şi Ştefan cel Mare îi trimitea pe Tăutu logofătul şi Isac vistiernicul „cu multe daruri şi l-au tâmpinatu de ceia parte de Nistru şi i-au închinatu darurile"[98].

Specifică relaţiilor dintre sultani şi principii tributari era însă „închinarea" însoţită de plata tributului convenit. Astfel, conform lui Ducas, Mehmed II a fost cel care a cerut ca „toţi cei de la Marea Neagră să vină în fiecare an să i se închine", dar nu numai cu daruri, ci şi cu tributuri[99]. De asemenea, să ne reamintim că Vlad Ţepeş era somat să vină la „închinăciune" şi „să aducă neapărat cu sine... tributul ce-l dă în fiecare an"[100]. Această diferenţă a fost subliniată de Ştefan cel Mare într-o scrisoare retrospectivă, în care compara „închinarea" faţă de turci cu avantajele teoretice ale „închinării" faţă de regele Poloniei, ce nu trebuia însoţită de plata vreunui tribut: „Eu recunosc că m-am închinat, ca unui ocrotitor al meu, regelui [Poloniei]... ca să nu ajung tributar turcilor"[101]. Ulterior, când pacea cu Bayezid II va fi încheiată, cel mai probabil în 1486[102], „închinarea" – deşi termenul nu este folosit nici de izvoarele autohtone, nici de cele otomane – va fi însoţită de plata unui tribut.

„Închinarea" era o modalitate de verificare periodică a fidelităţii faţă de sultan. Cu vădită semnificaţie politică, acest tip de „închinare" este abundent întâlnit în izvoarele din secolul al XV-lea. Astfel, după cucerirea Constantinopolului, Mehmed II pretindea despoţilor Serbiei şi Peloponesului, domnilor din Chios, Mytilene şi Trapezunt, precum şi tuturor celor „de la Marea Neagră să vină în fiecare an să i se închine cu daruri şi să-i dea tributurile"[103]. Chemările succesive la „închinare" trimise domnilor munteni şi moldoveni (şi îi amintim pe cei mai reprezentativi: Vlad Dracul, Vlad Ţepeş şi Ştefan cel

95. *Genealogia Cantacuzinilor*, pp. 67-70.
96. BAR, ms. nr. 566, f. 126 v (tot textul este cuprins între f. 126v şi 136).
97. Ducas, *Istoria*, XLII/6.
98. Ureche, *Letopiseţ*, p. 54.
99. Ducas, *Istoria*, XLII/6.
100. Ducas, *Istoria*, XLV/20.
101. *Cf.* Papacostea, „Colomeea", p. 536.
102. Ş. Papacostea, „Relaţiile internaţionale ale Moldovei în vremea lui Ştefan cel Mare", *RdI*, 5-6, 1982, pp. 607-638; Tahsin Gemil, „Observaţii referitoare la încheierea păcii şi stabilirea hotarului dintre Moldova şi Imperiul Otoman", *RA*, 2, 1983, pp. 117-128; Şt.S. Gorovei, „Pacea moldo-otomană din 1486", *RdI*, 7, 1982, pp. 807-821 (versiunea franceză în *RRH*, 3-4, 1982, pp. 405-421).
103. Ducas, *Istoria*, XLII/6.

Mare), urmate adesea de respingerea lor, stau mărturie pentru adevăratele raporturi cu Poarta în secolul al XV-lea. Bineînţeles, verificarea credinţei presupunea venirea în persoană a principelui la Curtea sultanală (în capitală sau în tabăra militară) şi aducerea tributului restant. Prezentarea personală a voievozilor la „închinare" era un caz de excepţie până în a doua jumătate a secolului al XVI-lea, fiind prilejuită de momente de revoltă, care atrăgeau neîncrederea Porţii. Ceremonialul închinării căpăta atunci un caracter special de verificare sau dovedire a fidelităţii. „Închinarea" putea să aibă loc la cererea expresă a Porţii sau la iniţiativa voievodului. Pentru a restabili relaţiile de prietenie, Vlad Dracul (Dragulios, la Ducas) „a venit la Brusa", s-a întâlnit cu sultanul Murad II şi „i s-a închinat"[104]. În 1460, Vlad Ţepeş era somat de Mehmed II „să vină în grabă la închinăciune (*proskynesis*)", act pe care voievodul muntean nu-l va accepta din motive lesne de înţeles: „Cât despre sine – consemna Ducas – *să vină însuşi la închinăciune*, şi aceasta e mai cu neputinţă" (subl.m.)[105]. În acelaşi fel şi în condiţii asemănătoare, dar mai târziu, Ştefan cel Mare primea un ultimatum: să vină şi să predea personal tributul la Poartă, ceea ce echivala cu o chemare la „închinare". Iată cum consemna cronicarul Aşıkpaşazade acest moment: „Padişahul... l-a chemat la Poartă pe domnul Moldovei, zicându-i: «De astă dată să aduci tu însuţi tributul»" (*Padişah... Kara Boğdanın tekûrunu Kapuya okudular. „Bu kez sen kendün getür harâcını" dediler*). Evident, „necredinciosul n-a venit" (*kâfir gelmedi*)[106]. În schimb, în 1541, pentru a obţine tronul, fiul său, Petru Rareş, „s-au dus la Ţarigrad"[107], deplasare ce a fost însoţită cu siguranţă de „închinarea" în faţa lui Süleyman Kanunî. Des practicată era închinarea prin reprezentanţii personali ai principilor. Iar solii aveau un asemenea statut. Iată cum, în 1451, în faţa lui Mehmed II, proaspătul sultan urcat pe tron, mulţi principi europeni şi-au trimit soli cu daruri, soli care „i s-au închinat" (sau „i-au adus închinăciuni")[108] sultanului.

Şi în secolul al XVII-lea, în momentele de bănuită revoltă, ca în 1658-1659, Poarta a cerut „închinarea" personală a voievozilor. Daponte relatează că marele vizir, încercând „să cerceteze despre Valahia şi Moldova, dacă se vor supune Împărăţiei Otomanilor sau nu... a somat pe Domnitori, adică pe Constantin Basarab Domnul Valahiei şi pe Ştefan Gheorghe Domnul Moldaviei, *ca să se ducă să sărute mâna, pentru-că, atunci când s-au făcut Domni, n'au sărutat-o*" (subl.m.)[109]. Cum soluţia de a răscumpăra cu bani anularea acestei cereri a fost respinsă, iar cea de-a doua „somaţie" a fost, şi ea, respinsă, a urmat mazilirea celor doi voievozi.

„Închinarea" era un obicei adoptat şi de otomani, practicat la numirea în funcţie a unui demnitar. În cazul voievozilor tributari, din a doua jumătate a secolului al XVI-lea, izolat şi mai înainte, confirmarea domniei şi acordarea unor însemne de învestitură – dintre care se detaşează caftanul (*hilat*) şi steagul[110] – erau însoţite de un ceremonial al „închinării"

104. Ducas, *Istoria*, XXIX/10 (în *FHDR*, IV, p. 427).
105. Ducas, *Istoria*, XXIX/20 (în *FHDR*, IV, p. 435).
106. Aşıkpaşazade, *Tevarih*, p. 178.
107. Ureche, *Letopiseţ*, p. 104.
108. Ducas, *Istoria*, XXIX/20.
109. Daponte, „Cronicul", p. 7.
110. În *Letopiseţul Cantacuzinesc* preluarea tronului de către un nou voievod, de-a lungul secolelor XVI-XVII, este marcată, de regulă, numai prin formula venirii voievodului sau a primirii unui funcţionar otoman (*mirahor* – „imbrihor") „cu steag de la Poartă" (pp. 45, 47-48, 53, 103, 176 etc.). Vezi şi Mustafa Selaniki, „Tarih", în *Cronici turceşti*, I, p. 361.

acestora la Poartă, personal sau prin reprezentanţi. Şi în această privinţă, raporturile de forţe, poziţia voievodului, conjuncturile internaţionale, interesele de moment ale Porţii şi-au spus cuvântul. Radu Şerban obţinea, în 1605, steagul de domnie şi, implicit, confirmarea ca voievod al Ţării Româneşti, prin „solii de închinare"[111]. Un text semnificativ găsim în „cartea de supunere" (*'ubûdiyet-nâme*) din 1051/1641 prin care Gheorghe Rákoczy I îşi reînnoia credinţa faţă de sultan. Trimiterea solului (*baş elçimiz*) Ştefan Serédi cu tributul convenit presupunea „închinare (*yüz sürmek*) la binecuvântata Scară împărătească de şa a Majestăţii sale, gloriosul şi măreţul meu padişah", în numele voievodului Transilvaniei[112]. Dacă Radu Şerban şi Gheorghe Rákoczy I se închinaseră prin intermediari, alţi principi, precum Radu Leon (1664-1669) şi Gheorghe Duca, o vor face personal:

> Deoarece Radu bei, care este beiul în exerciţiu al Ţării Româneşti, venind să se închine (*yüz sürüb*) la Scara de şa împărătească, a fost apreciat ca demn de bunăvoinţa împărătească, domnia pe care o are în seama sa i-a fost lăsată şi confirmată pe trei ani de acum înainte[113].

La rândul său, Gheorghe Duca pleca în vara lui 1681 la Poartă, „pentru a-şi prosterna faţa la picioarele Împăratului, cu ocazia obţinerii unei noi provincii, cum este obiceiul la Poartă"[114]. La mijlocul secolului al XVIII-lea, închinarea noilor voievozi la numirea lor presupunea încă primirea în audienţa împărătească şi „sărutarea pământului [în faţa] Măriei sale imperiale preafericitul şahinşah"[115]. Situaţia nouă în care se găseau Principatele române în epoca fanariotă, statutul lor fiind asimilat celui specific provinciilor otomane, a dus la diminuarea semnificaţiei politice a închinării voievozilor şi practicarea ei ca un simplu element de ceremonial când era numit în funcţie un demnitar al imperiului. Este şi motivul pentru care, în august 1758, Ioan Teodor Callimachi protesta împotriva primirii pentru „închinare" împreună cu solii străini (*müste'min elçi*)[116].

„Închinarea" faţă de Înalta Poartă, mitul „momentului iniţial"

În literatura de specialitate, termenul *închinare* – specific cronisticii medievale – a fost şi este de regulă utilizat, din punct de vedere cronologic, cu două înţelesuri:

a) pentru a desemna un moment anume din evoluţia relaţiilor Porţii cu Valahia, Moldova sau Transilvania, respectiv „momentul iniţial" în care un principe a acceptat plata tributului ca semn al supunerii faţă de sultanul otoman[117];

---

111. Decei, *Imp. otoman*, p. 292.
112. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 106.
113. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 148.
114. După o scrisoare din 26 iunie 1681, a cărei traducere în franceză a fost publicată în *Hurmuzaki*, supl. II, vol. III, doc. LXX, p. 135. Vezi şi doc. LXXI, p. 138 („având o audienţă la Vizir şi la Sultan, unde el a primit un caftan, drept confirmare pe tronul său..."), doc. LXXII, p. 139.
115. Veliman, *Documente turceşti*, doc. 134, pp. 350-351.
116. Veliman, *Documente turceşti*, doc. 134, pp. 350-351.
117. Analizând tradiţia internă moldovenească, Ştefan S. Gorovei afirma într-un studiu deja clasic: „Evident, despre *închinarea Moldovei* nu se poate vorbi decât cu referire la acţiunea din vremea lui Petru Aron". Închinarea era legată de începerea sau reluarea plăţii tributului după o perioadă de întrerupere. Nu era posibilă decât o singură „închinare". Următoarele momente din istoria relaţiilor moldo-otomane (1481 şi 1486 – Ştefan cel Mare; 1511/1512 – Bogdan III cel Orb; 1527 – Petru Rareş) trebuie a fi considerate doar „reînnoiri" sau „confirmări ale statutului Moldovei în relaţiile cu

b) pentru a desemna orice nou moment de reglementare a raporturilor dintre voievozi şi sultanii otomani din perioada cuprinsă între sfârşitul secolului al XIV-lea şi mijlocul secolului al XVI-lea[118].

Prima interpretare se bazează pe izvoarele narative autohtone, care necesită, cred, o analiză în detaliu. „Închinarea" cu semnificaţie de moment iniţial, unic şi decisiv („întâiaşi dată", „mai întâi", „au izvodit întâi şi au început", „de atuncea" etc.) în istoria relaţiilor Imperiului otoman cu Valahia şi Moldova a apărut tardiv, fiind impusă de cronicarii şi boierii moldo-munteni din secolele XVII-XVIII. „Închinarea" era zugrăvită de aceştia ca o acţiune politico-militară, dar şi juridico-diplomatică având o semnificaţie aparte şi consecinţe decisive în desfăşurarea viitoare a raporturilor cu Poarta.

Privitor la Valahia, şi autorul *Letopiseţului Cantacuzinesc*, şi Radu Popescu puneau acest moment pe seama lui Basarab Laiotă (1473-1477), „care au închinat ţara turcilor"[119]. Ianache Văcărescu considera că acest punct de cotitură trebuie fixat în timpul urmaşului lui Mircea cel Bătrân, „Mihai Vodă sin Mircea Vodă", în 820/1418: „*S-a închinat Valahia*... Au hotărât şi cu sfat de obşte la leat 1418 şi 820 domnul cu boierii au închinat Ţara Românească fără război la înpăratul Mehmed cel dântâiu şi s-au făcut tributari" (subl.m.)[120]. Există însă şi nuanţări. Într-un memoriu înaintat contelui Orlov, reprezentantul Rusiei la Congresul de la Focşani, în august 1772, se avansa ideea că au existat două „închinări" ale Valahiei faţă de Poartă. Prima ar fi fost opera lui Mircea cel Bătrân, care, la o dată neprecizată (oricum înainte de Rovine), „a închinat ţara turcului". „A II-a supunere sau închinare" – justificată de o perioadă de „slobozenie" de 77 de ani – s-ar fi produs în vremea lui Laiotă Basarab (dar în anul 1462!), când „însuşi Domnul, din a lui voinţă, a închinat ţara"[121]. Există însă o diferenţă între cele două momente, atât în ce priveşte circumstanţele (Basarab Laiotă a avut iniţiativa), cât şi consecinţele ireversibile („Laiotă Basarab Voevod, la anul 1460. Acesta este carele cu totul s'a supus, închinând Ţara-Românească la Turci...")[122]. Ideea că au existat două „închinări" ale Valahiei faţă de Poartă a fost accentuată de fraţii Tunusli în ediţia grecească a lucrării scrisă de

---

Poarta" (Gorovei, „Casa Păcii", pp. 649, 654). Şi totuşi, într-un alt studiu, Şt.S. Gorovei a folosit termenul *închinare* şi pentru momentul „păcii" din 1486: „Închinarea ţării a făcut-o Ştefan, şi nu fiul său" (Gorovei, „1486", pp. 815, 820).

118. A.D. Xenopol este unul din exponenţii acestei categorii de istorici. Astfel, privitor la Valahia, el vorbea de existenţa a trei „închinări" încă din vremea lui Mircea cel Bătrân. Prima înainte de Rovine (în jurul anului 1392); a doua după Rovine, pe care o numeşte „trecătoare închinare"; a treia, către sfârşitul domniei, pe la 1417, când a trimis soli „care să închine ţara de bunăvoie sultanului". La ele, marele istoric adăuga şi „închinarea" lui Laiotă Basarab din 1475-1476 (Xenopol, *Istoria românilor*, vol. II, pp. 80, 88-89, 351, 144-145). La fel, despre Moldova, este folosit termenul *închinare* atât pentru acţiunile politico-diplomatice ale lui Petru Aron (1455-1456), cât şi pentru cele ale lui Bogdan III cel Orb (1511-1512) (Xenopol, *Istoria românilor*, vol. II, pp. 426-428 („Oferind turcilor închinarea de bunăvoie a ţării Moldovei"). Aurel Decei vorbea de „închinare" faţă de Poartă şi la Petru Aron, şi la Ştefan cel Mare (Decei, *Imp. otoman*, p. 139).

119. *Letopiseţul Cantacuzinesc*, p. 4; Popescu, „Istoriile", p. 252 (care adaugă: „să dea haraci"). Istoricii au negat, în general, anului 1476 caracterul de „an de răscruce" pentru istoria relaţiilor dintre otomani şi munteni. O luare de poziţie, în care se optează pentru intervalul „1462-1476", la Maxim, *Ţările române şi Înalta Poartă*, p. 233.

120. Văcărescu, „Istorie", p. 204.

121. *Genealogia Cantacuzinilor*, pp. 495-499.

122. *Genealogia Cantacuzinilor*, p. 67.

banul Mihai Cantacuzino şi publicată la Viena în 1806[123] şi tradusă ulterior de G. Sion în româneşte[124]. Aici se punea semnul egal între închinare, *proskynesis* şi capitulare. Deci avem de-a face cu „Prima capitulaţiune (*proskynesis* – închinare) a Ţărei Româneşti către Poarta Otomană sub Mircea Vodă. În anul 1383" şi „A doa capitulaţiune (*Devtera proskynesis. En etei 1460*)", făcută de Basarab Laiotă, dar în 1460[125]. „Închinarea", ca moment decisiv în istoria relaţiilor dintre Valahia şi Poartă, era echivalată cu intrarea acesteia sub „stăpânirea" otomană. Referindu-se la Basarab Laiotă, cronicarul ardelean J. Filstich afirma: „...Ţara Românească o dobândiră *mai întâi* sub domnia lui turcii, ţară pe care până atunci nicicând n-o putuseră apuca"[126].

În tradiţia cronicărească, „închinarea" Moldovei este atribuită – cu multe inexactităţi cronologice şi suprapuneri de personaje – lui Bogdan III cel Orb (1504-1517): „Pre învăţătura tătâne-său, a lui Ştefan vodă, trimis-au la împărăţia turcilor pre Tăutul logofătul cel mare, cu slujitori, pedestrime, dărăbani de au dus birul, zece povoară de bani – consemna Grigore Ureche –, şi *s-au închinatu cu toată ţara la sultan Suleimanu împăratul turcescu*" (subl.m.)[127].

„Închinarea" Transilvaniei, ca moment decisiv pentru evoluţia ulterioară a relaţiilor cu Imperiul otoman, era pusă de tradiţia cronicărească pe seama lui Ioan Sigismund Zápolya: „7049. Suliiman, dupre moartea craiului Ianoş, au luat Buda şi Belgradul cel unguresc... – nota Gheorge Brancovici –, iar fiului craiului au dat Ardealul. Şi de atuncea au rămas Ardealul supt ascultarea păgânilor"[128].

Şi documentele otomane din secolul al XVIII-lea consemnează tradiţia „supunerii" sau „închinării" Valahiei sau Moldovei faţă de Poartă, fără a oferi precizări cronologice. Astfel, într-un *hüküm* din 1769, prin care se reafirmau obligaţia moldovenilor de a asculta poruncile sultanului, dar şi dreptul acestora de a fi protejaţi, Mustafa III invoca drept argument faptul că Principatul Moldovei (*Memleket-i Boğdan*), „de demult, este închinat şi ascultător faţă de Înaltul meu Devlet" (*öteden berü Devlet-i aliyye 'me muti ve münkad olan*)[129].

„Închinarea" faţă de Înalta Poartă, o evoluţie lentă

Dacă ne-am propune stabilirea cu mai multă certitudine a momentelor decisive din istoria relaţiilor Valahiei, Moldovei şi Transilvaniei cu Poarta otomană, consacrate în literatura de specialitate cu denumirea de „închinare", ar trebui să urmărim acele date istorice în jurul cărora se subsumează cât mai multe elemente ce caracterizează această noţiune. Or, izvoarele din această perioadă dovedesc cu prisosinţă că acceptarea

123. *Istoria Ţării Româneşti, politică şi geografică, de la cea mai veche întemeiere până la anul 1774, acum pentru prima dată editată prin toată grija cinstiţilor şi iubitorilor de neam fraţii Tunusli*, Viena, 1806.
124. Fraţii Tunusli, *Istoria politică şi geografică a Ţerei Romanesci de la cea mai veche a sa întemeiere şi până la anul 1774*, trad. de George Sion, Bucureşti, 1863.
125. Fraţii Tunusli, *Istoria Ţerei Romanesci*, p. 66; Joiţa, „Mircea", pp. 311-329.
126. Filstich, *Istorie*, pp. 104-105.
127. Ureche, *Letopiseţ*, p. 78; „...i s-au închinat cu toată ţara" (Nicolae Costin, *Letopiseţ*, p. 154); „Bogdan cel Chior a închinat turcilor Moldova" (Cantemir, *Descrierea Moldovei*, p. 270); „când au închinat ţara la turci" (Neculce, „O samă de cuvinte", X [12], în Neculce, *Letopiseţ*, p. 168). Să amintim de asemenea şi scrierea, celebră deja, intitulată *Tractaturile prin care s-au închinat ţara, de către Bogdan V voevod, domnu al Moldoviei, împărăţind Baizet al 2-lea* (BAR, ms. nr. 566, f. 126v-136).
128. Brancovici, *Cronica*, p. 73.
129. *Hüküm* din 1183 *evâhir-i receb*/1769 noiembrie 20-29 (Veliman, *Documente turceşti*, doc. 164, pp. 437, 439).

tributului şi a „supunerii", încheierea unor „legăminte" nu sunt specifice numai unui moment anume[130]: „Chiar de s-a găsit vreo pricină şi amândoi au ajuns la luptă [vezi expediţiile otomane la nord de Dunăre şi desele ridicări la luptă ale domnilor – n.m.], *dar printr-o nouă înţelegere intrau iarăşi în legături paşnice*" (subl.m.)[131]. Ducas se referea aici la reînnoirile de tratate din istoria relaţiilor bizantino-otomane, dar imaginea poate fi extinsă şi la relaţiile dintre Poartă şi principatele danubiene. În aceste condiţii, mă gândesc dacă este bine să limităm momentul „închinării" – şi subliniez, aidoma cronicarilor din secolul XVII-XVIII – la un singur an şi la un singur voievod. Din contra, tradiţia „închinării", prin însuşi modul ei de formare, cu suprapuneri de personaje şi o cronologie imprecisă, ne indică mai degrabă un întreg proces de reglementare a relaţiilor dintre Poartă şi Valahia, Moldova sau Transilvania, proces punctat de mai multe momente în care s-au încheiat înţelegeri de pace între voievozi şi sultani.

Pentru Valahia, acest proces a început încă din vremea lui Mircea cel Bătrân (1386-1418)[132] şi s-a încheiat odată cu întronarea lui Radu cel Frumos, în 1462. De altfel, în istoria relaţiilor Ţării Româneşti cu Poarta, „închinarea" ca moment decisiv este poate cel mai clar atribuită anului 1462[133]. În comparaţie cu alte „închinări" cu caracter personal, în 1462 avea loc – în viziunea, oarecum exagerată, a lui Mehmed Neşri – o „închinare colectivă": „Padişahul Islamului... trecând Dunărea, intrând în Ţara Românească, tot poporul Ţării Româneşti a venit [şi] i s-a închinat" (*Padişah-ı Islâm... Tuna'yı geçüb Eflâk vilâyetine girüb cemi' Eflâk'ın vilâyeti halkı gelüb tapdılar*)[134]. În termeni otomani, „închinarea" din 1462 era identificată cu „supunerea deplină", trecerea „în stăpânirea măreţului sultan", intrarea „cu totul în stăpânirea sultanului orizonturilor", „cucerirea" Ţării Româneşti şi instalarea unui nou voievod în persoana lui Radu cel Frumos, căruia îi sunt atribuite însemnele cuvenite de domnie. Dar „închinări colective" vor mai avea loc în istoria relaţiilor dintre Valahia şi Poartă, nu neapărat cu rezultatele scontate. Astfel, relatând evenimentele din deceniul trei al secolului al XVI-lea, care se desfăşuraseră într-un ritm ameţitor, cronicarul Radu Popescu consemna o încercare de pacificare a relaţiilor cu Poarta iniţiată de Radu de la Afumaţi şi boierii munteni:

> Însă sfătuindu-se cu toţii, au găsit aceasta: că nu vor putea să să tot bată, ei fiind puţini, şi ţara mică, cu un împărat, ce au luat şi au coprinsu atîtea ţări, şi are o mulţime de oameni. *Au voit cu toţii să meargă domnul la Poartă, să plece capul la poala împăratului. Şi aşa au făcut. S-au dus cu mulţi boiari* (subl.m.)[135].

130. Vezi Ştefănescu, *Ţara Românească*, pp. 37-100 (cap. „Confruntarea societăţii româneşti în secolele XIV-XVI cu ideea de pace şi război").
131. Ducas, *Istoria*, XXXIV/6, p. 296.
132. Pentru discuţiile extrem de aprinse privind relaţiile dintre Mircea cel Bătrân şi Poarta otomană, vezi: Ş. Papacostea, „La Valachie et la crise de structure de l'Empire Ottoman (1402-1413)", *RRH*, XXV, 1-2, 1986, pp. 23-33; V. Ciocîltan, „Competiţia pentru controlul Dunării inferioare. 1412-1420", *RdI*, 10, 1982, pp. 1090-1100, şi 11, 1982, pp. 1191-1203; N. Pienaru, „Relaţiile lui Mircea cel Mare (1386-1418) cu Mehmed I Çelebi (1413-1421)", *RdI*, 8, 1986, pp. 774-794; *Marele Mircea Voievod*, coord. Ion Pătroiu, Editura Academiei RSR, Bucureşti, 1987 (volumul grupează mai multe studii, printre care cele semnate de Şt. Ştefănescu, Anca Ghiaţă, A.V. Diţă, V. Joiţa, Tahsin Gemil, Mihai Maxim şi V. Veliman).
133. Despre momentul 1462, vezi: Stoicescu, *Vlad Ţepeş*, pp. 85-136; Maxim, *Ţările române şi Înalta Poartă*, pp. 230-240.
134. *Neşri Tarihi*, II, pp. 756-757; Knolles, *Turkish History*, pp. 246-248.
135. Încercare ratată, căci domnia „au dat-o lui Vlădislav-vodă" (Popescu, „Istoriile", p. 274).

Pentru Moldova, „închinarea" ca moment decisiv în evoluţia relaţiilor cu Poarta a iscat multe discuţii în istoriografia română, aceste momente fiind analizate şi reanalizate cu predilecţie de istoricii români (inclusiv de turcologi) ori de câte ori izvoare şi interpretări noi o impuneau. În ce mă priveşte, cred că pentru Moldova procesul „închinării" a început în 1455-1456[136] şi s-a încheiat în 1538[137], fiind marcat şi de înţelegerile de pace încheiate între Ştefan cel Mare şi Mehmed II (1480-1481)[138], respectiv Bayezid II (1486)[139]. Să subliniem aici că în cronistica moldovenească nu este folosit termenul *închinare* pentru acţiunea politică a lui Petru Aron, ci acestuia i se atribuie, de regulă, începutul trimiterii de „bir" la Poartă: „Acestu Pătru vodă au izvodit întâi şi au început a da dajdea turcilor" – consemna Grigore Ureche[140]. Iar în cronicile otomane, cel puţin în cele publicate până acum, acest moment nu este consemnat, deşi primele două documente oficiale emise de la Poartă în legătură cu relaţiile moldo-otomane se referă la anii 1455-1456[141]. Din perspectiva „închinării" Moldovei, cronicile otomane insistă cel mai mult pe consecinţele expediţiei făcute de Süleyman Kanunî în 1538. Acum, aidoma a ceea ce s-a întâmplat în anul 1462 în Valahia, a avut loc o „închinare colectivă", care depăşea în semnificaţii şi consecinţe „păcile" anterioare dintre voievozii moldoveni şi sultani:

> Beizadelele şi boierii (*boyarları*) vilaietului Moldova, umilindu-se în tot felul şi *făcând plecăciuni* – nota Mehmed Paşa Küçük Nişancı (m. 1571) –, s-au rugat să fie numit un nou domn (*hakim*) peste dânşii. Atunci, la 21 *rebi-ül-âhır*, anul 945[142], fiind numit unul dintre beizadelele de viţa lor, *ei s-au obligat* să trimită în fiecare an haraciul lor (subl.m.)[143].

Din perspectiva secolului al XVII-lea – şi-l citez aici pe cronicarul Ibrahim Peçevi (m. ~1650) –, momentul 1538 a reprezentat un punct de cotitură în relaţiile moldo-otomane:

---

136. Pentru momentul Petru Aron: F. Babinger, „Cel dintâi bir al Moldovei către sultan" (extras), Bucureşti, 1936, 11 p.; A.H. Golimaş, „Sensul închinării de la Vaslui a lui Petru Vodă Aron. Din legăturile de drept ale Moldovei cu Poarta otomană", *Cuget Moldovenesc*, nr. 9-12, 1940 (şi extras, Iaşi, 1941, 18 p.); Şerban Papacostea, „La Moldavie tributaire de l'empire ottoman au XVe siècle: le cadre international des rapports établis en 1455-1456", *RRH*, XIII, 3, 1974, pp. 445-461; Şimanschi, „Închinarea", pp. 613-637; M.A. Mehmet, „Din raporturile Moldovei cu Imperiul otoman în a doua jumătate a veacului al XV-lea", *St. RdI*, 5, 1960, p. 165-178; Gorovei, „Casa Păcii", pp. 631-639.
137. Istoriografia română a abordat acest subiect din diferite perspective. Pentru pregătirea, desfăşurarea şi consecinţele expediţiei lui Süleyman Kanunî în Moldova din 1538, vezi: E. Stănescu, „Le coup d'état nobiliaire de 1538 et son rôle dans l'asservissement de la Moldavie par l'Empire Ottoman", *NEH* (Bucarest), 1955, pp. 241-264; M. Guboglu, „L'inscription turque de Bender relative à l'expédition de Soliman le Magnifique en Moldavie (1538)", *SAO*, I, 1957, pp. 175-187; Decei, *Imp. otoman*, p. 190; Gorovei, „Casa Păcii", pp. 659-666; *Petru Rareş*, pp. 151-175 (capitole de Tahsin Gemil şi Şt.S. Gorovei).
138. A. Decei, „Tratatul de pace – *sulhnâme* – încheiat între sultanul Mehmed al II-lea şi Ştefan cel Mare la 1479", *RIR*, XV, 1945, fascicul IV, p. 465-494; N. Grigoraş, *A existat un tratat de pace între Mehmed II şi Ştefan cel Mare?*, Iaşi, 1948; M.A. Mehmet, „La politique ottomane à l'égard de la Moldavie et du Khanat de Crimée vers la fin du règne du sultan Mehmed II le Conquérant", *RRH*, 3, 1974, pp. 509-533; B. Murgescu, „O nouă reglementare de pace moldo-otomană în 1481?", *SAI*, LI-LII, 1985, pp. 268-274.
139. Ş. Papacostea, „Relaţiile internaţionale ale Moldovei în vremea lui Ştefan cel Mare", *RdI*, 5-6, 1982, pp. 607-638; Tahsin Gemil, „Observaţii referitoare la încheierea păcii şi stabilirea hotarului dintre Moldova şi Imperiul Otoman (1486)", *RA*, 2, 1983, pp. 117-128; Şt.S. Gorovei, „Pacea moldo-otomană din 1486", *RdI*, 7, 1982, pp. 807-821.
140. Ureche, *Letopiseţ*, p. 33.
141. Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 1-2.
142. 16 septembrie 1538.
143. Mehmed Paşa, „Tarih-i Nişancı", în *Cronici turceşti*, I, p. 295.

„În ziua aceea, vilaietul Moldovei a intrat sub stăpânirea ţărilor osmane"[144]. Dar, mai târziu, istoricii moderni au transferat şi au aplicat retroactiv termenul *închinare* la momentul Petru Aron, urmând procedura cronicarilor moldoveni.

„Închinarea" Transilvaniei trebuie plasată, bineînţeles, în prima jumătate a secolului al XVI-lea, fiind legată de mai multe evenimente istorice. În timpul celei de-a doua expediţii a lui Süleyman Kanunî împotriva Ungariei (din 935/1528-1529), „Banul Transilvaniei (*Erdel banı*) – adică Ioan Zápolya – a venit şi s-a supus. Aducând peşcheşuri, a sărutat mâna sultanului"[145]. Relatarea aparţine lui Muhieddin el-Cemâlı, cronicar otoman ce reuşeşte să surprindă în puţine cuvinte toate elementele asociate, de regulă, unei „închinări" politice – exceptând încheierea tratatului din 28 februarie 1528[146] –, elemente pe care le-am analizat mai sus. Acesta ar fi momentul iniţial. Cronicarii otomani insistă, de asemenea, asupra anilor 948/1541, când „acelei femei (Isabella) şi fiului ei (Ioan Sigismund) sultanul le-a acordat ţara şi vilaietul Tansilvaniei"[147], şi 1566 (29 iunie), când Ioan Sigismund Zápolya s-a închinat în faţa lui Süleyman Kanunî şi a Curţii sultanale adunate în tabăra de la Zemun (Zemlin)[148].

Totodată, pornind de la premisa multitudinii de sensuri şi semnificaţii cu care termenul *închinare* este folosit în izvoarele otomane, bizantine şi autohtone, nu cred că folosirea lui poate fi unilaterală. Preluarea semnificaţiei târzii de „momente decisive" nu este cea mai fericită soluţie, căci ea nu corespunde înţelesurilor cu care era folosit acest termen sau alţii, sinonimi lui, în izvoarele din secolele XV-XVI. Preferabil ar fi să vorbim de încheierea unor înţelegeri temporare de pace, cu specificarea consecinţelor de rigoare, acorduri care s-au dovedit a fi, de cele mai multe, încălcate, fie de o parte, fie de cealaltă. A vorbi de „închinarea" Valahiei sau „închinarea" Moldovei înseamnă a accepta un imobilism politico-juridic care ar trebui să-i sperie pe istorici. Or, realitatea istorică infirmă o astfel de „fixare în cuie", aducând ulterior, în ciuda consolidării unor invariabile, destule schimbări, unele manifestându-se pe durată mai lungă, altele pe durată scurtă.

144. Peçevi, „Tarih", în *Cronici turceşti*, I, p. 480.
145. Muhieddin el-Cemâlı, „Tevârih-i Âl-i Osman", în Fr. Giese, *Anonymen Chroniken*, Breslau, 1922, p. 140; *Crestomaţie turcă*, p. 293.
146. Tratat prin care Ioan Zápolya – spunea Şt.S. Gorovei – „îi va închina ţara cu acte în regulă" sultanului (Gorovei, „Casa Păcii", pp. 659-660).
147. Muhieddin el-Cemâlı, „Tevârih", în *Cronici turceşti*. I, p. 189.
148. Conform datelor oferite de Mustafa Selaniki, care era de faţă (Selaniki, „Tarih", în *Cronici turceşti*, I, p. 360).

Capitolul 12

„Şi avea legământ cu sultanul"

Problema încheierii unor legăminte între statul otoman şi principatele Valahia şi Moldova în secolele XIV-XVI a produs lungi şi contradictorii discuţii în istoriografia română[1]. S-a dovedit deja că textele „vechilor privilegii" (ale aşa-numitelor „Capitulaţii"), care ar fi fost acordate domnilor valahi în 1391/1393 şi 1460, iar celor moldoveni în 1511-1513 şi 1529 pentru a fixa pe termen lung statutul politico-juridic al Valahiei sau Moldovei, nu sunt autentice, ci sunt scrieri apocrife realizate de cărturari sau boieri în secolul al XVIII-lea[2]. În condiţiile în care aceste texte sunt citate încă în literatura de specialitate, ba chiar au devenit surse primare în manualele şcolare, trebuie să afirm clar că acest tip de „tratate" nu corespunde practicii otomane de cancelarie din secolele XIV-XVI în relaţiile cu statele din sud-estul Europei. Deci nici un „privilegiu" nu a fost

1. Vezi: C. Giurescu, *Capitulaţiile Moldovei cu Poarta Otomană*, Institutul de Arte Grafice „Carol Göbl", Bucureşti, 1908 (de asemenea în C. Giurescu, *Studii de istorie*, Eminescu, Bucureşti, 1993, pp. 473-504); N. Beldiceanu, „Problema tratatelor Moldovei cu Poarta Otomană în lumina cronicei lui Peçevi", *Balcania* (Bucureşti), V, 1, 1942, pp. 393-407; A. Decei, „Tratatul de pace – *sulhnâme* – încheiat între sultanul Mehmed al II-lea şi Ştefan cel Mare la 1479", *RIR*, XV, 1945, IV, pp. 465-494; G.G. Florescu, „L'aspect juridique des *khatt-i* chérifs. Contributions à l'étude des relations de l'Empire ottoman avec les Principautés roumaines", *SAO*, I, 1958, pp. 121-147; M.A. Mehmet, „Din raporturile Moldovei cu Imperiul otoman în a doua jumătate a veacului al XV-lea", *St. RdI*, 5, 1960, pp. 165-178; Ştefănescu, *Ţara Românească*, pp. 101-140; M.M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, „L'origine des *khatt-i şerifs* de privileges des Principautés roumaines", *NEH*, VI, 1, 1980, pp. 251-263; Ş. Papacostea, „Tratatele Ţării Româneşti şi Moldovei cu Imperiul otoman în secolele XIV-XV: ficţiune politică şi realitate istorică", în *Stat, societate, naţiune. Interpretări istorice*, Dacia, Cluj-Napoca, 1982, pp. 93-106; M. Maxim, „Din istoria relaţiilor româno-otomane – «Capitulaţiile»", *Anale de Istorie*, XXVIII, 6, 1982, pp. 34-68; Maxim, *Ţările române şi Înalta Poartă*, pp. 25-111, 197-261; Tahsin Gemil, „«Capitulaţiile» Transilvaniei de la jumătatea secolului al XVII-lea", *AIIAI*, XXXIII, 2, 1986, pp. 717-721; V. Veliman, „O carte de legământ (*ahid-nâme*) din 1581 privitoare la Transilvania", *AIIAI*, XXV, 1988, pp. 27-43; Viorel Panaite, „Câteva observaţii privind reglementările de pace româno-otomane în secolul XV", în *Românii în istoria universală*, III/1, Iaşi, 1988, pp. 469-492.

2. Texte în română sau în franceză ale acestor „Capitulaţii" găsim în: Alexandru Beldiman, „Tractaturile prin care s'au închinatu ţera de către Bogdan V Domn al Moldovei, împerăţind Sultan Bajazet II, de Nicolae Costin", în Kogălniceanu, *Letopiseţe*, III, pp. 450-462; M. Kogălniceanu, „Vechile tratate ale Moldovei cu Poarta otomană", *Arhiva istorică a României*, tom II, ed. a II-a, 1862, pp. 263 şi urm.; *Actes diplomatiques constant l'Autonomie Politique de la Roumanie*, publiés par J.-A. Vaillant, Paris, 1857; „Deux premiers traités de protection que la Valachie et la Moldavie ont conclus avec la Porte Ottomane", *Revue d'Orient*, 1er livre, 1861, pp. 89-90; M. Mitilineu, *Les droits de la Roumanie basés sur les Traités. Par un ancien diplomate*, Bucureşti, 1874; Constantin Giurescu, *Capitulaţiile Moldovei cu Poarta Otomană*, Institutul de Arte Grafice „Carol Göbl", Bucureşti, 1908.

acordat sau nici un „tratat" nu a fost încheiat în acea perioadă cu scopul de a fixa pe termen lung statutul politico-juridic al Valahiei sau Moldovei faţă de statul otoman. Pentru a ne apropia realitatea istorică din acea vreme, mai potrivit este să analizăm informaţiile privind înţelegerile de pace cu caracter temporar care erau încheiate în mod uzual între sultanii otomani şi principii balcanici, înţelegeri numite frecvent „legăminte" sau „jurăminte" în sursele narative (tc. *'ahd*; gr. *horkos*), în condiţiile în care „jurământul" a fost vreme îndelungată garanţia fundamentală de fidelitate în relaţiile diplomatice.

Jurământul

Jurământul constituia o procedură juridică încă des întâlnită în sud-estul Europei de-a lungul secolelor XV-XVII, având menirea să întărească încrederea reciprocă într-un act contractat. El era un „mijloc folosit... pentru garantarea obligaţiilor asumate de anumite state, care consta într-o făgăduială enunţată într-o formulă solemnă"[3].

Valoarea deosebită în lumea creştină a jurământului, ca garanţie juridică, este dovedită de privilegiile comerciale şi de înţelegerile de pace sau de alianţă în care erau antrenaţi voievozii munteni, moldoveni ori transilvăneni, suveranii Ungariei, ai Poloniei sau ai Imperiului habsburgic[4]. Câteva argumente sunt necesare. În „cartea" care consemna omagiul faţă de Vladislav II Jagiełło (1386-1434), Petru I al Moldovei scria: „ca *mărturie materială* a tăriei veşnice, *am pus jurământ*, după ritul şi obiceiul bisericii de răsărit, sărutând, cu gura proprie, crucea..." (subl.m.)[5]. În 1496, ratificarea proiectului de tratat propus de Ştefan cel Mare lui Alexandru, duce al Lituaniei, urma să fie însoţită de „o foaie de jurământ". „Să-i faceţi jurământ înaintea noastră [a solilor – n.m.] şi să ne daţi acea foaie de jurământ" – cerea domnul Moldovei[6]. Chiar şi în secolul al XVIII-lea, Dimitrie Cantemir garanta tratatul încheiat cu ţarul rus Petru I prin depunerea unui „jurământ de fidelitate"[7].

Jurământul a fost şi în epoca otomană un element fundamental al procesului de încheiere a unor înţelegeri de pace cu principii străini. Drept dovadă stau izvoarele din secolul al XV-lea, atât cele narative, cât şi cele documentare, în care termenul *jurământ* era utilizat frecvent pentru a desemna încheierea unor reglementări de pace între suveranii turci şi principii din sud-estul Europei. Cronicarii bizantini excelează în această direcţie, preferând altor formule termenul *horkos* (pl. *horkoi*), cu varianta sa *pistis* („legământ"). Ei folosesc acest cuvânt atât izolat, cât mai ales asociat cu alte noţiuni care sugerau ideea de pace: *eirēnē* („pace"), *agapē* („prietenie") sau *spondē*, *synthēkē* („tratat"). Dacă ar fi să

3. *Dicţionar diplomatic*, p. 515. Juriştii apreciază că jurământul a fost utilizat tot mai puţin în diplomaţia secolelor XVII-XVIII (M. Maliţa, *Diplomaţia*, Bucureşti, 1973, p. 83; Petre I. Rusu, *Principiul respectării tratatelor. Tradiţie şi actualitate*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1992, p. 29, n. 2).
4. M. Costăchescu, *Documente moldoveneşti înainte de Ştefan cel Mare*, vol. II, Institutul de Arte Grafice şi Editură „Viaţa Românească", Iaşi, 1932, doc. 162, 181, 183-184; Tocilescu, *534 documente*, doc. 119, 271; Bogdan, *Ştefan. Documente*, II, pp. 287, 293-294, 352-353, 399, 409-410 etc.; *DRH, D*, I, doc. 87, 107, 133, 306 etc.
5. Costăchescu, *Documente*, II, doc. 162, p. 600. Vezi şi doc. 184; *DRH, D*, I, doc. 306.
6. Bogdan, *Ştefan. Documente*, II, doc. CLXXIII, pp. 396, 399. Vezi şi doc. CLXXIV, pp. 401-406.
7. Într-un raport francez, Baluze către Rege, Lemberg, 8 iulie 1711 (*Hurmuzaki*, XVI, doc. DCCCLXV, pp. 381-382).

enumerăm cronologic principalele reglementări de pace bizantino-otomane, vom observa că măcar un izvor le numeşte „jurăminte"[8].

Şi în relaţiile dintre voievozii valahi şi sultanii otomani, conform unei practici cutumiare larg răspândite încă în secolul al XV-lea, jurământul era un moment extrem de important în stabilirea unor înţelegeri de pace. Mai mult, ele erau desemnate de multe ori numai prin termenii *jurământ* sau *tratat întărit cu jurământ*. Astfel, reluarea domniei de către Vlad Dracul în 1443 era precedată – la Ducas – de jurăminte reciproce cu Murad II. Pentru ca în alt pasaj acelaşi cronicar să afirme că Murad II, de frica ungurilor, „a încheiat – atât cu despotul Serbiei, cât şi cu domnul Valahiei – *tratate prin jurământ* (*kai poiei synthekas enorkus*)"[9]. Laonic Chalcocondil consemnează frica muntenilor conduşi de Vladislav II (1447-1456), participanţi la lupta de la Kossovo (1448) în tabăra lui Iancu de Hunedoara, că nu vor putea scăpa de pedeapsa sultanului Murad II „din pricina jurământului (*horkou*)" pe care îl aveau cu acesta[10]. Un alt cronicar bizantin, Critobul din Imbros, nota că la preluarea domniei de către Vlad Ţepeş sultanul Mehmed II „l-a legat prin tratate şi jurăminte (*kai synthekais... kai horkois*)"[11]. Iar după campania din 1462, acelaşi sultan îl va confirma în domnia Valahiei pe Radu cel Frumos, „luând de la el jurământ de credinţă (*ta pista labon*)"[12]. Formula este folosită şi în puţinele acte oficiale care s-au păstrat şi care privesc relaţiile dintre voievozii munteni şi sultanii otomani din prima jumătate a secolului al XV-lea. Astfel, în mai-iunie 1432, Alexandru I Aldea îi scria şpanului de Timişoara că s-a „jurat" cu Murad II, iar turcii „s-au legat cu credinţă şi jurământ şi primiseră credinţă"[13]. Jurământul devenea deci un act juridic de întărire şi garantare a relaţiilor paşnice stabilite între cele două părţi („Am făcut pace ţării"), despre care acelaşi voievod le scria sibienilor în iulie 1432[14].

Izvoarele narative otomane (la care facem apel în lipsa unor piese de cancelarie timpurii) punctează în mod deosebit încheierea unor „legăminte" (sing. *'ahd*), reţinând – în secolul al XV-lea, în special – „jurământul" (care se confundă în parte cu „legământul") ca moment esenţial în procesul de stabilire a unor relaţii paşnice. Astfel, Şükrüllah, relatând despre reglementarea relaţiilor dintre Mehmed I Çelebi (1413-1421) şi Mircea cel Bătrân (şi Mihail I), consemna simplu: „Ei au jurat (*and etdiler*)". Important pentru problematica din capitolul de faţă rămâne faptul că aceste jurăminte presupuneau încheierea păcii: „Astfel au făcut pace (*barış kıldılar*)", concluziona cronicarul otoman[15]. Dar şi în secolul al XVII-lea, în relaţiile dintre principii tributari şi autorităţile otomane, încheierea şi respectarea unor „înţelegeri de pace", mai ales după momente de conflict armat, erau garantate prin jurăminte. În „actul de garanţie" (*temessük*) dat *beylerbeyi*-ului Budei, Hüseyin Paşa, la 4 *receb* 1046/2 decembrie 1636, se face trimitere de trei ori la practica

8. Melissenos, *Cronica*, pp. 221 (în 1372-1373, Murad I „a încheiat cu împăratul [Ioan V]... un *tratat de pace întărit cu jurământ*"), 197 („jurăminte" în 1379 şi 1391), 205 („pace întărită cu jurământ" în 1401), 257 („pace întărită cu jurământ" în 1424). Ducas, *Istoria*, XX/1 („un tratat întărit cu jurământ" în 1413), XXII/5 („învoieli întărite cu jurământ" în 1416), XXXIII/1 („jurăminte" în 1449). Vezi şi Dölger, *Regesten 5*, nr. 3136, 3234, 3195, 3331-3334, 3364, 3414, 3524.
9. Ducas, *Istoria*, XXX/5, XXXII/1 (în *FHDR*, IV, p. 429).
10. Chalcocondil, *Expuneri istorice*, în *FHDR*, IV, p. 497.
11. Critobul, *Mehmed II*, IV, 10, 1-3 (în *FHDR*, IV, p. 533).
12. Critobul, *Mehmed II*, IV, 10, 1-3 (în *FHDR*, IV, p. 535).
13. *DRH. D*, I, doc. 192, p. 292.
14. *DRH. D*, I, doc. 197, p. 296.
15. Şükrüllah, „Behcet üt-Tevarih", în *Osmanlı Tarihleri*, I, p. 61.

jurământului (*and*)[16] dintre Gheorghe Rákoczy I, voievodul Transilvaniei, şi demnitarii otomani (sultan, mare vizir, beilerbeiul Budei): „Atunci când ne-au numit ca stăpânitor al Transilvaniei, făcuseră mari jurăminte şi prevăzuseră condiţii (*andlar ve şartlar virmişlerdir*)"; „Noi înşine ne recomandăm din nou *cu jurământul nostru* (*andımız ile*) fericitului şi magnificului padişah..."; „Şi articolele pe care le-am scris mai înainte, le-am zis! *Jurăm pentru toate, potrivit legii noastre creştine* (*kristiyân dinimiz ile and içerüz*)" (subl.m.)[17].

Cronicarii otomani sau bizantini foloseau termenul *jurământ* pentru a marca existenţa unor înţelegeri de pace, datorită faptului că jurământul era unul dintre elementele esenţiale ale documentului oficial prin care se consfinţea încheierea păcii. Un argument: jurământul reprezenta o constantă diplomatică în majoritatea *'ahdnâme*-lelor emise de cancelaria otomană în secolele XV-XVII. În principal, sultanii se obligau prin jurământ să nu încalce clauzele tratatului, atât timp cât (*madam ki*) principele creştin nu le va fi violat primul: „Jur cu jurăminte puternice ca... atât timp cât ei respectă legământul şi prietenia şi nu vor face nimic contra legământului, şi din partea mea să nu se facă nimic împotriva legământului. Aşa să se ştie"[18].

Această formulă o regăsim, uneori într-o formă mai dezvoltată, şi în *'ahdnâme*-lele emise de cancelaria otomană pentru Polonia, Franţa[19] şi Olanda[20] în a doua jumătate a secolului al XVI-lea şi în secolul al XVII-lea: „Atunci şi din partea Majestăţii mele imperiale fac jurământ cu credinţă temeinică (*cenâb-ı celâlet meabim tarafından dâhi imân-i galiza ile yemin iderim*)... să nu fie încălcat acest tratat", se preciza în încheierea *'ahdnâme*-lei acordate de Ahmed I lui Sigismund III Vasa, în 1607[21]. La fel se angaja Ahmed I, în iulie 1614, în *'ahdnâme*-aua care confirma domnia principelui Gabriel Bethlen: „Atunci şi eu fac legământ şi pact şi jur pe credinţa temeinică că... şi eu voi ţine constante acest legământ şi această favoare şi nu voi acţiona potrivnic"[22].

Există însă şi excepţii. De exemplu, se poate observa că jurământul sultanului (era vorba de Mehmed II) lipseşte din copia *'ahdnâme*-lei acordată lui Ştefan cel Mare în 1480-1481[23], deşi se poate lua în calcul şi varianta că nu a fost transcris de către copist. De asemenea, o excepţie notabilă şi în mare parte inexplicabilă o reprezintă *'ahdnâme*-lele

16. *And* (sau *ant*) este unul dintre termenii folosiţi în izvoarele otomane pentru „jurământ"; *and vermek* – „a jura" (*Redhouse*, p. 64).
17. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 101, pp. 233-235. Să notăm că este vorba de traducerea în osmană a unui document scris în Transilvania.
18. *'Ahdname* acordată Veneţiei de Süleyman Kanunî, în 17 *muharrem* 928/17 decembrie 1521 (Gökbilgin, „Belgeler II", p. 46). Pentru *'ahdnâme*-aua din 919/1513, vezi Gökbilgin, „Belgeler II", p. 50; pentru *'ahdnâme*-aua din 923/1517, vezi Gökbilgin, „Belgeler II", pp. 53-54; pentru 1540, vezi Gökbilgin, „Belgeler I", p. 128; pentru 1595, vezi Belin, „Relations diplomatiques", pp. 407-408.
19. *'Ahdnâme* acordată, în 1604, de Ahmed I regelui Franţei, Henric IV (Feridun, *Münşe'at*, II, p. 404).
20. „Şi eu (*ben dâhi*) accept prietenia [şi] fac legământ şi jur că (*'ahd ve yemin iderim ki*)... de asemenea, din această parte nu se va face nimic împotriva legământului şi înţelegerii şi contra acordului şi alianţei (*bu tarafdan dâhi hilâf-ı 'ahd ü-misak ve mugayir-i 'ahd ü-ittifak iş olunmıyub*), [iar] conţinutul acestei cărţi imperiale de legământ va fi respectat (*işbu 'ahdnâme-i hümayun makrunumun mezmun-ı şerifiyle 'amel oluna*). Aşa să se ştie" (*Şöyle bileler*) – din *'ahdnâme*-aua acordată, în 1612, de Ahmed I Olandei (Groot, *OEDR*, p. 246).
21. Feridun, *Münşe'at*, II, pp. 416-417.
22. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 61, pp. 164-165.
23. Decei, „*Sulhnâme*", pp. 122-126; Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 5. Precizăm însă că în cópiile *'ahdnâme*-lelor jurământul nu era, de regulă, trecut cu vederea.

acordate Angliei, în care – după modelul primelor privilegii comerciale acordate în 1580[24] – jurământul sultanului nu va fi inclus în text până în 1641, când *'ahdnâme*-aua acordată de Ibrahim lui Charles I va cuprinde, în sfârşit, şi jurământul sultanului. Însă nu trebuie să fie amplificate semnificaţiile acestei absenţe, întrucât un document otoman, fie el şi o *'ahdnâme*, nu trebuia să cuprindă cu necesitate un jurământ pentru a avea forţă juridică[25]. De altfel, analizând practica cancelariei mameluce, J. Wansborough observa că jurământul nu era adăugat la toate tratatele încheiate cu statele nemusulmane, dar că nu lipsea în două cazuri: când înţelegerile de pace luau forma unor *instrumentum reciprocum* şi când acestea erau negociate în „Casa războiului"[26].

Locul jurământului în structura diplomatică a *'ahdnâme*-lelor otomane din secolele XV-XVII nu a fost constant. Îl putem găsi fie la începutul, fie la sfârşitul textului. În înţelegerile de pace încheiate în secolul al XV-lea şi în prima jumătate a secolului al XVI-lea, precum cele cu Veneţia, Ungaria sau Polonia, jurământul sultanului era plasat înaintea „clauzelor" tratatului. Influenţa diplomaticii veneţiene pare să-şi fi spus cuvântul şi în această privinţă[27]. Din vremea lui Süleyman Kanunî, jurământul sultanului începe a fi plasat la sfârşitul textului *'ahdnâme*-lelor.

Să mai notăm că în secolul al XV-lea practica cutumiară cea mai răspândită consta în jurăminte reciproce făcute de cele două părţi care încheiau un tratat de pace. Jurămintele erau depuse fie în cadrul unor ceremonii separate la curţile celor doi suverani, fie în cadrul unei ceremonii unice[28], fie de suveranii celor două state, fie de trimişii lor speciali. „Şi să trimiteţi grabnic la Batăr Iştvan – scria Basarab cel Tânăr (1477-1482) braşovenilor – ca să-mi lase solii şi ca să le jure lor şi el iarăşi să trimită pe un om la noi, ca să me jur lui"[29].

Această practică cutumiară a fost adoptată şi de turci, după unii analişti, presiunea părţii creştine, care insista pe depunerea jurământului, jucând un rol important[30]. În ce mă priveşte, nu cred ca sultanii, aflaţi la apogeul puterii lor, să fi cedat în faţa unei presiuni din exterior, fie şi – sau mai ales – în aspecte de ceremonial şi diplomatică. Este vorba, mai degrabă, de o cutumă rezultată din necesităţi comune atât Islamului, cât şi Creştinătăţii. Oricum, în secolul al XV-lea şi în prima jumătate a secolului al XVI-lea, îi putem vedea pe sultani jurând în persoană – în faţa unui trimis al unui principe creştin – să respecte clauzele

24. „There is no way to explain so grave an omission, both diplomatically and religiously, from the treaty". (Skilliter, *Harborne*, p. 102) Şi totuşi, V.L. Ménage încearcă să o explice, fie prin schimbarea – de-a lungul secolului al XVI-lea – a practicii diplomaţiei şi diplomaticii otomane, fie mai ales prin procedura total neregulamentară a momentului 1580: lipsa acreditării lui William Harborne şi absenţa darurilor (Ménage, „Capitulation", p. 378).
25. Scriind despre *Capitulaţiile* acordate Angliei, S. Skilliter remarca reînnoirea acestora de patru ori între 1580 şi 1641, excluzând, bineînţeles, extremele, fără a fi inclus în textul *'ahdnâme*-lelor nici un fel de jurământ (Skilliter, *Harborne*, p. 102; Ménage, „Capitulation", p. 378).
26. Wansborough, „Safe Conduct", p. 31.
27. Din seria „tratatelor" încheiate de emirii anatolieni, numai în cele cu Veneţia jurământul era plasat la începutul textului, înainte de *capitula* (Zachariadou, *Trade and Crusade*, p. 184). Un exemplu notabil este tratatul veneto-otoman din 1454, care înglobează chiar la începutul textului toate elementele unui jurământ otoman (o traducere în engleză, în Hershlag, *Introduction*, appendix 2, p. 293).
28. Din textul prilegiului de comerţ acordat Genovei în 1387, reiese că depunerea jurământului a avut loc în cadrul unei singure ceremonii, personajele principale care au jurat fiind Murad I şi doi trimişi genovezi (Ménage, „Capitulation", p. 376).
29. Era vorba de Ştefan Báthory I, voievod al Transilvaniei (1479-1493) (Tocilescu, *534 documente*, doc. 119, pp. 113-114).
30. În special V.L. Ménage insistă asupra acestui aspect (Ménage, „Capitulation", pp. 376, 383).

„înţelegerilor de pace"[31]. Astfel, Mehmed II jura în faţa solilor lui Iancu de Hunedoara şi ai despotului Serbiei, Gheorghe Branković, acţiune consemnată de altfel în textul tratatului emis la 20 noiembrie 1451: „Şi în faţa aceloraşi stăpânirea mea a săvârşit jurământul"[32]. Din a doua jumătate a secolului al XVI-lea, deşi continuă să fie inclus în textele *'ahdnâme*-lelor, se pare că jurământul dispare din ceremonialul încheierii unor înţelegeri de pace[33].

Fiecare comunitate jura pe elementele sale cele mai sacre. Să ne reamintim că în 1636 Gheorghe Rákoczy I jura *„potrivit legii noastre creştine"* (subl.m.)[34]. Credinţele religioase şi-au pus o amprentă decisivă şi în acest domeniu. În consecinţă, elementele esenţiale ale jurământului creştin erau[35]: a) Dumnezeu („Ne jurăm pe domnul Dumnedeu, carele au făcut cerul şi pământul", afirma Neagoe Basarab în „cartea de credinţă" faţă de regele Ungariei din 1517[36]); b) Isus Christos; c) crucea („lemnul crucii Domnului"[37]); d) cele patru Evanghelii („pre sfânta evanghelie", în 1517[38]); e) sfinţii creştini (*omnes Sanctos et Sanctas Dei*, în 1503[39]; „Ne jurăm pe sfinţii apostoli... şi pre toţi sfinţii", scria Neagoe Basarab[40]).

Şi la musulmani, atât între ei, cât şi în relaţiile cu principii nemusulmani, jurământul apare ca element esenţial în procesul de încheiere a unor înţelegeri de pace. În consecinţă, jurământul îşi găseşte un loc bine definit chiar în tratatele de drept islamic din perioada Califatului arab, care codificau, de fapt, practici cutumiare întâlnite în relaţiile cu principii nemusulmani (în special, cu împăraţii bizantini). Al-Sarakhsî, comentând pe marginea lucrării lui al-Shaybânî, consemna diferite formule care trebuiau folosite pentru întărirea unui tratat-armistiţiu. Pentru consacrarea unei formule obligatorii pentru jurământ, al-Shaybânî (m. 805) lua drept model practica tratatelor arabo-bizantine din epoca sa, în special cele încheiate de califul Harun ar-Rashid: „Şi fiecare din părţile contractante invocă pentru cealaltă parte – cu privire la îndeplinirea a tot ce este în acest document – pactul şi angajamentul lui Dumnezeu, garanţia lui Dumnezeu şi a Trimisului Său (Muhammad) şi garanţia lui Isus Christos, fiul Mariei"[41].

Musulmanii jurau de regulă pe Allah şi pe Trimisul său, Muhammad, formula clasică fiind *wa'llâhi wa bi'llâhi wa ta'llâhi*[42]. Folosirea jurământului pe Allah şi Profet i-a pus

31. Să notăm aici procedura de negociere a tratatului veneto-otoman din 1503, cu jurământul dogelui în faţa lui Ali, trimis special al lui Bayezid II, şi a sultanului în faţa trimişilor Veneţiei (printre ei fiind şi Andrea Gritti) (S.N. Fisher, *Foreign Relations of Turkey: 1481-1512*, University of Illinois Press, Urbana, 1948, pp. 81-87; Ménage, „Capitulation", p. 376).
32. *DRH, D*, I, doc. 305, p. 421.
33. De exemplu, Ménage afirma că nu sunt ştiri care să confirme depunerea unor jurăminte formale în cazul tratatului otomano-habsburgic din 1567 de către Selim II, respectiv Maximilian II. Un motiv plauzibil, în opinia aceluiaşi istoric: creştinii nu au mai cerut depunerea jurământului (Ménage, „Capitulation", p. 383, n. 27).
34. *Kristiyân dinimiz ile and içerüz* (Gemil, *Documente turceşti*, doc. 101, pp. 233-235). Să notăm că este vorba de traducerea în osmană a unui document scris în Transilvania.
35. Ménage, „Capitulation", p. 376.
36. Tocilescu, *534 documente*, doc. 271, pp. 261-264.
37. În tratatul moldo-polon din 3 iunie 1433: „Şi făgăduim, atingând lemnul crucii Domnului" (Costăchescu, *Documente*, II, doc. 181, p. 649).
38. Mai precis, din 17 martie 1517 (Tocilescu, *534 documente*, doc. 271, pp. 261-264).
39. Jurământul regelui Ungariei din 1503 (Ménage, „Capitulation", p. 376).
40. În 17 martie 1517 (Tocilescu, *534 documente*, doc. 271, pp. 261-264).
41. Shaybânî, *Kitâb as-Siyar*, III, p. 307.
42. Pentru jurământul vechi musulman (în persană, *sevgend* – „jurământ"), vezi „cartea de jurământ" (*sevgendnâme*) publicată de I.H. Uzunçarşılı, „Karamanoğulları devri vesikalarından Ibrahim beyin Karaman imareti vakliyesi", *Belleten*, I, 1937, p. 120.

în dilemă pe jurisconsulţi, care au interzis musulmanilor, în cele din urmă, să jure pe Allah şi Muhammad, invocând drept argument tradiţia: „Dacă ei vă cer să le acordaţi garanţia lui Allah şi a Trimisului Său, nu le-o daţi, ci acordaţi-le mai degrabă garanţia voastră şi a părinţilor voştri, căci, dacă voi veţi viola garanţia voastră şi a părinţilor voştri, aceasta va fi mai puţin grav"[43].

Ulterior, al-Sarakhsî simţea nevoia – invocând tot o tradiţie atribuită lui Muhammad – să precizeze încă o dată că nu era totuşi interzis a jura pe Muhammad, dar era dezavuată încălcarea unui asemenea jurământ:

> Sunt trei [categorii – n.m.] de oameni contra cărora eu mă constitui în parte adversă... Aceştia sunt: omul care acordă protecţia sa şi apoi o încalcă, omul ce vinde un om liber (ca sclav) şi se hrăneşte cu banii [obţinuţi astfel – n.m.] şi omul care angajează pe cineva, iar apoi nu îl plăteşte. Aceasta dovedeşte clar că nu există nici o piedică în a da (inamicului) garanţia Profetului; dar ceea ce este interzis, aceasta e trădarea[44].

Faţă de jurămintele incluse în tratatele încheiate între principii musulmani, care se rezumau la invocarea lui Allah şi a lui Muhammad, jurămintele turcilor faţă de creştini erau mai ample. Iată, în continuare, elementele care puteau intra în componenţa unui jurământ depus de un turc faţă de nemusulmani, cu precizarea că în izvoare nu vom găsi cu necesitate toate aceste invocaţii. Motivul: un jurământ nu trebuia să le includă pe toate pentru a fi valabil, aşa cum actul – am spus-o deja – nu trebuia să cuprindă un jurământ pentru a deveni valid. Se jura deci pe:

a) Dumnezeu Creatorul[45]: *per quelo che a fatto la cielo e la terra*, în 1403[46]; „pentru dreptatea lui Allah, Creatorul cerului şi al pământului" – se jurau sultanii în toate *'ahdnâme*-lele acordate regilor Poloniei în secolele XVI-XVII[47]; „We do hereby promise and swear, by the one Omnipotent God the Creator of Heaven and Earth and of all creatures", în traducerea în limba engleză a *'ahdnâme*-lei din 1675 acordate regelui Angliei de Mehmed IV[48];
b) Profetul Muhammad: *per lo mio Macometo Mustafa*, în 1403[49]; Mehmed II „jură... pe profetul cu acelaşi nume ca şi el..." în 1451[50]; „din respect faţă de minunile strălucitului nostru Profet"[51], în *'ahdnâme*-lele acordate regilor Poloniei în secolele XVI-XVII; „Jur pe scumpul nostru Profet", începea Macaroğlu Ali Paşa jurământul depus faţă de transilvăneni în august 1613[52];

---

43. Shaybânî, *Kitâb as-Siyar*, III, p. 307.
44. Shaybânî, *Kitâb as-Siyar*, I, p. 29.
45. Jurământul începea, şi la otomani, şi la principii creştini, prin invocarea divinităţii supreme. „Şi ne jurăm pe domnul Dumnedeu, carele au făcut cerul şi pământul", îşi începea Neagoe Basarab jurământul din „cartea de credinţă" cu regele Ungariei, din 17 martie 1517 (Tocilescu, *534 documente*, doc. 271, pp. 261-264). Pentru Ducas, era vorba de „dumnezeul profetului mincinos" (Ducas, *Istoria*, XXXIII/12, p. 288).
46. Dennis, „Treaty 1403", p. 78.
47. *Yeri ve göğü Perverdegâr hakkiçün* (Feridun, *Münşe'at*, II, p. 417: pentru 1607).
48. Era, de fapt, întregul jurământ prestat de sultan şi inclus în document (Hershlag, *Introduction*, p. 306).
49. Dennis, „Treaty 1403", p. 78.
50. Ducas, *Istoria*, XXXIII/12, p. 288.
51. *Ve ulu 'aziz Peygamberimiz Efendimiz mu'cizatı hürmetiçün* (Feridun, *Münşe'at*, II, p. 417: pentru 1607).
52. Scrisoare din 12 august 1613 (Guboglu, „Arhive Braşov", p. 252).

c) cele şapte *mushaf*[53]: *Io zuro... per lo mie VII musafi*, în 1403[54];
d) cei 124.000 de Profeţi[55]: în tratatul cu Bizanţul din 1451, Mehmed II „jură... şi pe îngeri şi pe arhangheli"[56].

La aceste patru invocaţii, folosite în general de musulmani, otomanii au mai adăugat jurământul pe:

e) sabia sultanului[57]: în 1613, Macaroğlu Ali Paşa se jura faţă de „întregul popor transilvănean... pe calul pe care îl încălecăm în «războaiele sfinte» şi pe sabia pe care o încingem"; „pe sabia pe care o încing în luptele sfinte"[58];
f) religia pe care au urmat-o: „Ne jurăm pe credinţa noastră", afirma Macaroğlu Ali Paşa în 1613[59];
g) sufletul, viaţa şi capul lui, ale tatălui[60] şi ale copiilor[61]: „Eu... sultan Mohamed beg... vă jur vouă... pe sufletul strămoşului şi părintelui meu, pe sufletul meu, pe capul meu şi al fiilor mei", în tratatul cu Ungaria din 1451[62]; „pe capul fiului meu", jură Macaroğlu Ali Paşa, în 1613[63]. Un supus al sultanului jura, uneori, şi „pe capul marelui padişah"[64].

---

53. *Mushaf* – „Coran" (*Redhouse*, p. 800). Jurământul pe Coran a fost apreciat ca fiind corespondentul jurământului pe cele patru Evanghelii din jurămintele creştine, inclusiv din cele incluse în tratatele bizantino-veneţiene (Ménage, „Capitulation", p. 376).
54. Dennis, „Treaty 1403", p. 78. Pentru Ducas, în 1451, Mehmed II „jură... şi pe cărţile lui spurcate" (Ducas, *Istoria*, XXXIII/12, p. 288).
55. Cei 124.000 de Profeţi, de la Adam până la Muhammad, pot fi corespondenţi ai sfinţilor creştini din unele jurăminte creştine (Ménage, „Capitulation", p. 376). Un caz izolat: în tratatul încheiat în 1403 cu mai multe state creştine se înlocuia grupul Profeţilor de la Adam până la Muhammad cu unul singur, Süleyman Çelebi jurând pe un profet creştin nenumit (probabil Isus Christos): *per lo mio altissimo grande profeta che mi credemo* (Dennis, „Treaty 1403", p. 78; Zachariadou, „Süleyman", pp. 276-277 şi n. 30). Era, probabil, motivul pentru care Musa Çelebi l-a acuzat pe fratele său – în opinia lui Ducas – de „necredinţă": „Dacă trebuie s-o spun, pe jumătate s-a şi făcut ghiaur" (Ducas, *Istoria*, XIX, 7, pp. 126-127).
56. Ducas, *Istoria*, XXXIII/12, p. 288.
57. Jurământul pe sabie ar fi corespondentul jurământului pe cruce din creştinătate (Ménage, „Capitulation", p. 376).
58. Scrisori din 12 şi 25 august 1613 (Guboglu, „Arhive Braşov", p. 252).
59. Scrisoare a lui Macaroğlu Ali Paşa către braşoveni, din 25 august 1613 (Guboglu, „Arhive Braşov", p. 252). Şi creştinii îşi invocau credinţa. „Şi dă domnia mea credinţa domniei mele... şi credinţa... tuturor boierilor domniei mele..." – în privilegiul-tratat dintre Radu II Praznaglava şi braşoveni din 17 mai 1421 (Tocilescu, *534 documente*, doc. 6, pp. 8-9).
60. În 1566, pentru Senatul Ragusei, jurământul lui Selim II pe „sufletul tatălui său" (adică al lui Süleyman Kanunî) pare a fi extrem de important, astfel încât el cere solilor trimişi la Istanbul să insiste pentru obţinerea şi includerea lui în *'ahdnâme*, alături de jurământul „pe credinţa sa, pe sufletul strămoşilor săi şi pe sănătatea copiilor săi" (Biegman, *Ragusa*, p. 51). Basarab cel Tânăr (1478-1482) le declara braşovenilor că dăduse „capul şi cuvântul la împerat, ca să fie pace şi bine în creştinătate" (Tocilescu, *534 documente*, doc. 121, pp. 115-117).
61. Şi creştinii jurau pe „suflet": „Şi dă domnia mea... sufletul domniei mele şi... sufletul tuturor boerilor domniei mele..." – în privilegiul-tratat dintre Radu II Praznaglava şi braşoveni din 17 mai 1421 (Tocilescu, *534 documente*, doc. 6, pp. 8-9).
62. Original la Biblioteca statului Bavaria din München, nr. 19542, fol. 260 şi urm. Publicat în *DRH*, *D*, I, doc. 305, pp. 418-421.
63. Scrisoare a lui Macaroğlu Ali Paşa către braşoveni din 25 august 1613 (Guboglu, „Arhive Braşov", p. 252).
64. Scrisoare a lui Macaroğlu Ali Paşa către braşoveni din 25 august 1613 (Guboglu, „Arhive Braşov", p. 252).

În concluzie, se poate afirma că jurământul otoman reprezenta o sinteză alcătuită din elemente ce proveneau din tradiţia turco-mongolă[65] şi tradiţia islamică, pe care s-au grefat unele influenţe creştine[66]. În *'ahdnâme*-lele prin care se ratificau înţelegerile de pace încheiate cu principii creştini în secolul al XV-lea, jurământul era mai amplu, cuprinzând uneori toate cele şapte invocaţii pe care le-am enumerat mai sus[67]. Ulterior el se va subţia, reducându-se în unele cazuri numai la invocarea lui Allah, drept garanţie a tratatului, sau fiind uneori ignorat în *'ahdnâme*-lele acordate unor suverani europeni[68].

„Legămintele", între oral şi scris

Pentru a desemna stabilirea sau reînnoirea unor relaţii paşnice între otomani şi statele creştine din sud-estul Europei, izvoarele narative, în special din secolul al XV-lea, folosesc de cele mai multe ori formule lapidare: „a face/a încheia/a întări/a lega pace (*eirēnē*) şi prietenie (*agapē*)", în cronicile bizantine; „a face pace (*barışmak*)", în izvoarele otomane. Astfel, Ducas ne relatează obişnuita primire de soli la urcarea pe tron a lui Mehmed I (1413-1421) şi a lui Murad II (1421-1451), printre care se aflau şi trimişi ai voievozilor munteni. În primul caz, cronicarul bizantin consemna celebrul răspuns al sultanului: „Pace dau şi pace iau"[69], formulă caracteristică unei viziuni imperiale prezente tot mai mult şi la Curtea otomană. În al doilea caz, Ducas preciza că, după primirea felicitărilor, Murad II „a încheiat pace (*eirēnē*) cu aceia"[70], fără a adăuga nimic mai mult. Ce să înţelegem că s-ar putea afla în spatele acestor formule abstracte? În ce s-ar fi putut concretiza această „pace" sau „prietenie" din punct de vedere diplomatic?

„Legămintele" încheiate de Muhammad au fost fixate în scris[71]. Această practică făcea parte din *Sunna* şi a devenit ulterior un argument forte în mâna învăţaţilor musulmani. Majoritatea vor opina că stipulaţiile tratatelor (şi se refereau la înţelegerile de pace încheiate pe o durată determinată) trebuie fixate în scris. Mai mult, hanefiţii au insistat pe forma scrisă a tratatelor (care urma să cuprindă şi semnăturile şi martorii), astfel încât cele două părţi

65. La vechii turci, printre acestea se aflau la loc de frunte calul (*at*), lupul (*kurt*), câinele (*köpek*) şi sabia (*kılıç*) (H. Namuk Orkun, *Türk Hukuk Tarihi. Araştırmalar ve düşünceler. Belgeler*, pp. 19-23: cap. „Eski Türklerde Andlaşması" [„Tratatul la vechii turci"], în ANR, mf. Turcia, r. 7, c. 263-302).
66. Se pot surprinde multe similitudini între jurămintele practicate de otomani şi cele ale principilor creştini, asemănări care cred că pot fi puse pe seama unor experienţe şi necesităţi comune. Deşi mi se pare exagerată o influenţă unilaterală, ţin să amintesc opinia lui V.L. Ménage, care susţinea, pe baza analizei jurămintelor din unele *'ahdnâme*-le otomane emise în secolele XV-XVI, că jurământul standard din acest tip de documente avea la bază modelul jurămintelor creştine. Aceasta s-ar fi produs sub presiunea negustorilor veneţieni, care urmăreau să-i lege pe otomani prin garanţii mai eficiente decât simpla formulă amintită mai sus, folosită din plin de micii emiri turcomani de pe coastele egeene. Într-adevăr, în Anatolia turcomană jurământul era exprimat în toate tratatele încheiate de Veneţia cu emirii turcomani (Ménage, „Capitulation", p. 376; Zachariadou, *Trade and Crusade*, *passim*).
67. Zachariadou, „Süleyman", p. 276, n. 3.
68. Din această perspectivă, afirmaţia lui N. Iorga, potrivit căreia „jurământul este particular tuturor actelor osmane", pare a fi exagerată dacă ne raportăm şi la secolele XVI-XVII (Iorga, „Privilegiul", p. 6).
69. Ducas, *Istoria*, XX/2.
70. Ducas, *Istoria*, XXVIII/10.
71. Hamidullah, *Documents*, *passim*.

să se simtă obligate să le respecte[72]. Dar iată opinia lui al-Shaybânî, cea mai autorizată în domeniu: „Dacă musulmanii şi necredincioşii (inamici) încheie un armistiţiu pentru un anumit număr de ani precizaţi, *trebuie ca ei să-l redacteze în scris*, întrucât acesta este un contract la termen şi pentru astfel (de contracte) legea porunceşte formularea lor în scris" (subl.m.)[73].

Primul argument invocat era extras din versetul C. II/282, referindu-se însă la contractarea unei datorii: „O, voi, cei ce credeţi, dacă v-aţi legat la o datorie pentru un timp anumit, atunci faceţi-o în scris. Să scrie aceasta între voi un scriitor după dreptate. Scriitorul să nu scrie altfel decât numai cum l-a învăţat Dumnezeu. El să scrie ceea ce vorbeşte datornicul, să se teamă de Dumnezeu şi să nu înscrie cu nimic mai puţin...". Comentariul lui al-Sarakhsî la afirmaţia şi argumentele lui al-Shaybânî imprimă chiar o notă de intransingenţă: „De aici rezultă că, dacă contractul este pentru o durată (determinată), a neglija să-l formulezi în scris va fi un păcat"[74].

Al doilea argument invocat de cei doi învăţaţi hanefiţi în sprijinul necesităţii ca tratatele să fie fixate în scris era tratatul încheiat de Muhammad cu meccanii la Hudaybiyya (628 d.Chr.). Mai mult, redactarea a două copii ale acestui tratat, una pentru a rămâne la Muhammad şi alta la meccani, a fost invocată de al-Shaybânî ca practică diplomatică obligatorie pentru musulmani: „Acest comportament (al Profetului) a devenit principiu de bază pentru acest subiect"[75]. În comentariul său, al-Sarakhsî vine însă cu noi precizări, a căror origine o găsim în practicile cutumiare internaţionale la codificarea cărora fusese antrenat şi Califatul arab: „Un alt motiv [pentru a formula tratatele în scris – n.m.] este că fiecare parte contractantă are nevoie de o copie păstrată în mâna sa, astfel încât, în cazul în care cealaltă parte i-ar contesta o clauză oarecare, ea să poată apela la copia din mâna sa pentru a contraargumenta celeilalte părţi"[76].

Pe de altă parte, argumente furnizate de metoda comparativă pot să întregească – poate mai bine decât textele juridice – demonstraţia privind existenţa *în formă scrisă* a reglementărilor temporare de pace din secolul al XV-lea dintre statul otoman şi Valahia sau Moldova. Un prim argument ar rezulta, după părerea mea, din confruntarea informaţiilor oferite de izvoarele narative despre încheierea unor înţelegeri de pace cu textele lor de cancelarie ajunse, eventual, până la noi. Iată, spre exemplu, reglementarea de pace dintre Süleyman Çelebi şi bazileul Ioan VII din 1403. Ducas consemnează doar încheierea unor „legături de pace", cu trecerea în revistă a principalelor condiţii negociate[77], iar Macarie Melissenos aminteşte că fiul lui Bayezid I avea „mare prietenie cu împăratul"[78]. Nici unul dintre cronicarii bizantini nu pomeneşte explicit de încheierea unui tratat scris între cele două părţi, terminologia folosită de aceştia ducându-ne cu gândul la existenţa numai a unor înţelegeri *verbale* de pace. Ar fi însă o concluzie falsă, întrucât tratatul din 1403 a fost cu adevărat fixat în scris, fiind de altfel singurul tratat bizantino-otoman care a ajuns până la noi – ce-i drept, într-o copie prescurtată în limba italiană[79].

72. M. Khadduri, „Hudna", în *EI-2*, I, p. 566.
73. Shaybânî, *Kitâb as-Siyar*, III, p. 355.
74. Shaybânî, *Kitâb as-Siyar*, III, p. 355.
75. Shaybânî, *Kitâb as-Siyar*, III, p. 306.
76. Shaybânî, *Kitâb as-Siyar*, III, p. 306.
77. Ducas, *Istoria*, XVIII/2, p. 112.
78. Melissenos, *Cronica*, I/23, p. 227.
79. A fost publicat în: Iorga, „Privilegiul", pp. 17-20; Dennis, „Treaty 1403", pp. 77-80.

Dar să luăm un alt exemplu, poate mai edificator. Momentul 1451, anul încheierii unui armistiţiu pe o durată de trei ani între Iancu de Hunedoara şi Mehmed II, era surprins de Ducas, deci de un izvor narativ, prin expresiile: „încheind o pace (*eirēnēn*) pe trei ani" şi „Iancu având dar jurământ de pace cu Mehmet de trei ani" (*horkous... agapēs*)[80]. La prima vedere, am fi îndemnaţi să credem, la fel ca în cazul jurămintelor amintite de cronicarii bizantini ca existând între voievozii munteni şi sultani, că nimic fixat în scris (nici un document, nici o scrisoare, nici un „tratat") nu se afla în spatele acestor formule. Or, ni s-a păstrat (într-o copie în limba latină) actul emis de cancelaria otomană din Edirne, la 20 octombrie 1451, în numele sultanului Mehmed II. În el se spune clar, asociindu-se procedura juridică a jurământului verbal cu tratatul scris: „Voiesc să fiu în jurământ şi rânduială, de aceea am jurat şi am scris cu aceştia" (*Volo stare in iuramento et disposicione quicquam cum eis iuravi et inscripsi*)[81].

Că în spatele termenului *jurământ* se găseau acte scrise ne-o spun, de altfel, aceiaşi cronicari bizantini. Iată câteva exemple din istoria relaţiilor bizantino-otomane. În primul rând, poate fi invocat cazul unei înţelegeri încheiate în 1416, între Manuel II şi Mehmed I Çelebi. Subliniez că este vorba despre acelaşi sultan care încheia, în aceeaşi perioadă, înţelegeri de pace cu Mircea cel Bătrân şi Mihail I. „Solii [greci, veniţi la sultan pentru tratative – n.m.] – ne spune Ducas –, primind deci *în scris învoielile întărite prin jurământ* (*symphona engraphos kai horkous*), au plecat" (subl.m.)[82]. Iată un alt exemplu, poate mai edificator. În 1455, Domenico Gattilusio era chemat la curtea sultanală pentru a fi confirmat la conducerea insulei Lesbos în locul tatălui său, Dorino Gattilusio, deşi domnea efectiv încă din 1449. Ducas ne relatează momentele grele prin care a trecut delegaţia din care făcea şi el parte, până la acordarea învestiturii (mărirea tributului la 4.000 de galbeni, cedarea insulei Tasos etc.). În cele din urmă, Domenico Gattilusio va fi „îmbrăcat cu caftan de aur" şi se va întoarce la Mytilene. Nu înainte însă – precizează cronicarul – de a da şi a primi „jurăminte scrise" (*engraphous horkomosias*)[83]. Textul mi se pare revelator pentru procedura juridică a stabilirii raporturilor dintre turci şi principii tributari. De subliniat negocierile care au avut loc până la încheierea unei înţelegeri de pace, cu cedări financiare şi teritoriale, dar şi cu rezistenţa la condiţii inacceptabile, refuz de care autorităţile otomane au trebuit să ţină seama. De notat şi că tratativele au fost concretizate în tratate scrise nu în cancelariile din Edirne sau Istanbul, ci în tabăra sultanală (undeva, în satul bulgăresc Izlati), cu circa trei luni înainte de a fi emisă celebra „somaţie" către domnul Modovei, Petru Aron, la 5 octombrie 1455[84]. Luând în considerare aceste dovezi, nu înţeleg de ce în spatele „păcilor", „tratatelor de pace" sau „jurămintelor" (toate cu caracter temporar) amintite de cronicarii bizantini şi otomani ca existând în secolul al XV-lea între voievozii munteni şi sultani nu am putea vedea acte scrise.

Un al doilea argument întru sprijinirea existenţei sub formă scrisă a înţelegerilor temporare de pace încheiate între Poartă şi voievozii valahi sau moldoveni în secolul al XV-lea ar rezulta comparând soarta acestora cu a celor bizantino-otomane. Nici „tratatele" încheiate între otomani şi bizantini nu s-au păstrat în forma lor originală. După cum am spus, până la noi a ajuns doar o copie incompletă în italiană a acordului din ianuarie-februarie

80. Ducas, *Istoria*, XXXIV/1 şi XXXVIII/13 (în *FHDR*, IV, p. 433, traducere de Stelian Brezeanu).
81. *DRH, D*, I, doc. 305, pp. 418-421.
82. Ducas, *Istoria*, XXII/5, pp. 160-161.
83. Ducas, *Istoria*, XLIV/2, pp. 410-414. Pentru istoricul familiei Gattilusi, vezi W. Miller, „The Gattilusi of Lesbos", *BZ*, XXX, 1913, pp. 407-447.
84. Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 1, p. 1.

1403, încheiat între Süleyman Çelebi şi mai multe state creştine (Bizanţ, Veneţia, Genova, Rodos etc.)[85]. Putem spune că istoricii români au avut chiar mai mult noroc, copia după *'ahdname*-aua acordată de Mehmed II lui Ştefan cel Mare în 1480-1481 fiind păstrată în limba turco-osmană. Oare să tragem concluzia că nu existau înţelegeri de pace şi în *formă scrisă*? Imposibil, de vreme ce cronicarii bizantini afirmă clar, fără putinţă de tăgadă (şi nu cunoaştem nici un bizantinolog sau turcolog care să fi negat acest lucru) că tratatele dintre bizantini şi otomani au fost fixate în scris. Am văzut deja cum solii lui Manuel II primeau, în 1416, „în scris" învoielile şi jurămintele făcute cu sultanul otoman. Acelaşi Ducas, în general foarte bine informat, consemnează că Mehmed II, la urcarea pe tron, în 1451, pentru reglementarea relaţiilor cu Bizanţul, evident, temporar paşnice, *„scrie tratate noi şi jură"* (*graphei neas diathekas*) (subl.m.)[86]. La aceste „tratate" face aluzie marele vizir Halil Paşa (1438/1439-1453) în faţa solilor bizantini, care ameninţau – într-o ultimă încercare de salvare – cu eliberarea pretendentului Orhan: „Oameni fără de minte, *avem acum în mână un tratat scris cu jurământ*, încheiat cu voi de ieri de alaltăieri, şi rândurile scrise... nici nu s-au uscat încă..." (subl.m.)[87]. Şi nu este vorba de un caz izolat. Practic, toate înţelegerile de pace dintre otomani şi bizantini au fost fixate în scris. Ne-o spune limpede un alt cronicar bizantin, Critobul din Imbros. În 1452, solii bizantini trimişi de Constantin XII Dragasses pentru a protesta pe lângă Mehmed II împotriva construirii cetăţii Rumeli-Hisar (o reală ameninţare pentru Constantinopol) îi aduc aminte acestuia de „tratate şi învoieli" şi de faptul că se convenise să nu se ridice o astfel de cetate „în toate condiţiile de pace ce le-am stabilit mai înainte *în scris* (*anagegrammenais*) în timpul străbunilor şi tatălui său, ba chiar şi în timpul său" (subl.m.)[88].

S-ar putea replica, bineînţeles, că Bizanţul, prin prestigiul său în sud-estul Europei, nu poate fi comparat cu Valahia. În acest caz, în primul rând, aş fi silit să reamintesc că, la sfârşitul secolului al XIV-lea şi în prima jumătate a secolului al XV-lea, situaţia politico-militară a Bizanţului era cu mult mai grea[89] decât cea a Valahiei şi incomparabilă cu cea din Moldova lui Ştefan cel Mare. Or, nu cred că prestigiul putea trece înaintea raporturilor reale de forţe, pentru ca tratatele cu Bizanţul să fi fost fixate în scris, iar cele cu domnii valahi sau moldoveni nu.

În al doilea rând, aş schimba Bizanţul, ca termen de comparaţie, cu insulele din Marea Egee: Lesbos, Imbros şi Lemnos (sperând ca acum paralela cu Valahia să fie acceptată). Am văzut deja că Domenico Gattilusio, în urma confirmării sale în Lesbos, în 1455, primea de la Mehmed II „jurăminte scrise". Un caz similar, din punct de vedere juridic, întâlnim peste patru ani, în 1458-1459, în legătură cu insulele Imbros şi Lemnos, cărora le era garantată „protecţia" în schimbul unui tribut de 3.000 de galbeni, plătiţi de Dimitrie Paleolog, despotul Mistrei (Peloponesului), în custodia căruia intrau. Subliniez că este vorba de sultanul Mehmed II, care – ne spune acelaşi Critobul din Imbros – avea cu Vlad Ţepeş „tratate şi jurăminte" şi care făcuse „pace" (*barış*) cu Petru Aron în 1455-1456. Aceste documente nu s-au păstrat până astăzi sau nu au fost descoperite încă, dar aceasta nu înseamnă că ele nu ar fi existat în practica diplomatică. Or, cu privire la stabilirea

85. A fost publicat în: Iorga, „Privilegiul", pp. 17-20; Dennis, „Treaty 1403", pp. 77-80.
86. Ducas, *Istoria*, XXXIII/12, pp. 288-289.
87. Ducas, *Istoria*, XXXIII/12, pp. 294-295.
88. Critobul, *Mehmed II*, I /7, 3, pp. 48-49.
89. În acest sens, îl cităm pe Dimitrie Cydones, care scria încă din 1377 despre raporturile otomano-bizantine în următorii termeni: „Ei poruncesc ca nişte stăpâni absoluţi şi noi trebuie să ne supunem la toate" (D. Cydones, *Correspondance*, ed. Cammelli, Paris, 1930, p. 59).

statutului juridic al insulelor Imbros şi Lemnos, implicit al raporturilor dintre Mehmed II şi Dimitrie Paleolog, Critobul din Imbros afirmă limpede că „a primit de la împăratul *hotărârile în scris*" (*grammata*) (subl.m.). Şi nu putem să nu-l credem, pentru simplul fapt că el însuşi era „de faţă... atuncea la Adrianopole", participând la negocieri şi luând în consecinţă, ca sol ce se afla, actele scrise[90].

Afirmaţiile juriştilor hanefiţi al-Shaybânî şi al-Sarakhsî, din paginile cărora am citat mai sus, par a sublinia că pentru musulmani nu era un aspect de neglijat forma în care se încheiau înţelegeri de pace, în scris sau verbal. Dar tot juriştii hanefiţi considerau că depoziţia verbală a unui martor era mai validă, din punct de vedere juridic, decât un document scris. Pe de altă parte, Suriya Faroqhi sublinia pe bună dreptate că în practică, inclusiv în cea a administraţiei centrale otomane, ori de câte ori o dovadă scrisă era disponibilă, era invocată[91]. Practica cutumiară ne arată totuşi că în anumite conjuncturi politico-militare şi diplomatice jurămintele verbale aveau valoare juridică egală cu cea a legămintelor scrise.

„Legămintele" şi protecţia temporară

Dreptul de jaf şi înrobire însoţea în Evul Mediu starea de război şi de rebeliune. În momentul în care se încheia pacea, printre alte condiţii negociate, se căuta să se reglementeze situaţia captivilor. Una dintre imaginile cu care ne-au obişnuit cronicile bizantine din secolul al XV-lea ni-i înfăţişează pe turci alergând după pradă, fixându-şi – după cucerire – noi puncte de plecare pentru incursiuni pe teritoriul inamic[92]. De asemenea, cronicarii otomani îi înfăţişează adeseori pe luptătorii din „expediţiile sfinte" direcţionate împotriva statelor din Balcani de-a lungul secolelor XIV-XV ca având drept scopuri jefuirea teritoriului şi înrobirea locuitorilor acestora. Să subliniem aici că expediţiile de jaf ale gaziilor, inclusiv cele asupra Ţării Româneşti din prima jumătate a secolului al XV-lea, erau legitimate prin faptul că aceste teritorii erau în „Casa războiului" (*dâr al-harb*).

Protecţia „tributarilor" se traducea în practică prin interzicerea uciderii, înrobirii şi jefuirii acestora. „Salvat eşti tu prin protecţia lui Allah, din moment ce ţi-ai cruţat sângele prin mijlocirea achitării giziei" – se prevedea în *'ahd*-ul încheiat de Khâlid ibn al-Walîd cu şeful unor triburi arabe, în anul 633 d.Chr.[93]. Protecţia asupra avutului infidelilor care acceptaseră plata giziei însemna lăsarea în proprietate deplină a bunurilor mobile. Bunurile imobile (în principal, pământul) puteau fi lăsate în proprietate sau, cel puţin, în posesia tributarului. „Supuneţi-vă autorităţii noastre şi *noi vă vom lăsa şi pământurile voastre...*" (subl.m.) – promitea Khâlid ibn al-Walîd perşilor[94].

În secolul al XV-lea, una dintre primele consecinţe ale încheierii unor înţelegeri de pace cu Poarta consta în anularea dreptului de jaf şi înrobire asupra teritoriilor moldo-valahe şi, mai mult, parţiala recuperare – conform unei practici cutumiare medievale – a robilor de către voievozii munteni sau moldoveni. Un prim set de ştiri se referă la relaţiile dintre Valahia şi statul otoman în prima jumătate a secolului al XV-lea. Consecinţa directă a

90. Critobul, *Mehmed II*, I /7, 3, pp. 48-49.
91. Schacht, *Islamic Law*, p. 18; Faroqhi, „Ottoman Taxpayers", p. 7.
92. Chalcocondil, *Expuneri istorice*, pp. 29-30, 38, 54; Ducas, *Istoria*, p. 34.
93. Hamidullah, *Documents*, doc. 221, p. 100.
94. Lewis, *Islam*, I. p. 228.

„păcii" încheiate de Alexandru Aldea cu Murad II în 1432 a fost eliberarea supuşilor săi înrobiţi anterior. De altfel, el relata cu satisfacţie această realizare („Mi-am eliberat 3.000 de robi")[95], invocând-o totodată ca argument în sprijinul necesităţii înţelegerii de pace făcută cu turcii, de care fusese acuzat de braşoveni. După împăcarea lui Vlad Dracul cu acelaşi sultan, găsim o practică asemănătoare, păstrată în tradiţia cronicărească muntean: „Şi aşa Turcii i-a dat şi pe toţi Românii, ce-i robise mai înainte"[96]. Era vorba de captivii luaţi în urma incursiunilor de jaf, avizate de sultan şi conduse de Firuzbeyoğlu Mehmed Bey[97].

Protecţia supuşilor trebuia asigurată şi în momentele de tranzitare a teritoriului Valahiei de către oştile otomane, fiind una din consecinţele stabilirii relaţiilor de „protecţie temporară" între voievozi şi sultani. Motivul era că jaful şi înrobirea trebuiau direcţionate numai către „Casa războiului", nu şi către statele tributare. Astfel, în 841/1437-1438, oastea otomană a traversat teritoriul Valahiei fără a-l jefui, întrucât voievodul Vlad Dracul „era tributar (*harâcgüzar*) şi avea legământ cu sultanul", iar expediţia fusese îndreptată spre „vilaietul unguresc"[98]. Mai târziu, la începutul secolului al XVI-lea, un boier muntean opera două comparaţii palpabile cu privire la dreptul de jaf al turcilor asupra Ţării Româneşti. El aşeza faţă în faţă perioada când teritoriul Valahiei era supus unui jaf continuu de către otomani şi situaţia Transilvaniei: „Şi aşa vă grăesc – scria Jupân Mogoş Spătarul lui Didea din Sad şi Comşăi, precum şi locuitorilor din Sad şi Cesnădia –: pe când veneau Turcii şi ne călcau în picioarele lor şi ne predau, precum pe voi ve predă şi ve robesc acum, iar pe noi atâta nu ne robesc...". Mai mult, direcţionarea expediţiilor de jaf şi înrobire către teritoriile din „Casa războiului" (aici, Ungaria şi Transilvania) era însoţită uneori de obligaţia principelui tributar de a participa cu trupe la o asemenea operaţiune: „Ast-fel când fu acum, când predau Turcii, ei m'au trimes, domnii acestora, şi pe mine cu óstea pe locul vostru ca să jefuiesc şi să vă robesc, că mi-au dat şi Turci, i-am avut, dar erau în haine româneşci". Să mai subliniem dilema în care se aflau muntenii siliţi să îi atace pe fraţii în credinţă, rezolvată de multe ori prin evitarea jafului: „Ast-fel am socotit eu că sunteţi şi voi creştini, precum suntem şi noi, şi aşa m'am întors de nu v'am făcut nici un reu"[99].

De la „pace vremelnică" la „pace dăinuitoare"

Ce fel de pace au încheiat otomanii cu valahii, moldovenii sau transilvănenii? – este o problemă căreia izvoarele juridice şi istorice i-au imprimat un caracter dilematic. Un lucru este clar: acceptarea plăţii unui tribut însemna, atât în viziune otomană, cât şi în concepţie autohtonă, instaurarea stării de pace.

În procesul de adoptare de către istorici şi jurişti a unei terminologii juridice capabile de a defini cel mai bine caracterul păcilor încheiate de otomani cu principii tributari,

95. *DRH, D*, I, doc. 197.
96. *Genealogia Cantacuzinilor*, p. 64.
97. Aşıkpaşazade şi Mehmed Neşri, în *Cronici turceşti*, I, pp. 86, 118.
98. Idris Bitlisi, „Heşt Behişt", în *Cronici turceşti*, I, p. 167.
99. Scrisoarea este fără an, dar este datată de editor în prima jumătate a secolului al XVI-lea (Tocilescu, *534 documente*, doc. 441, pp. 441-442). Boierul muntean nu este listat în N. Stoicescu, *Dicţionar al marilor dregători din Ţara Românească şi Moldova. Sec. XIV-XVII*, Editura Enciclopedică Română, Bucureşti, 1971.

trebuie anihilată tendinţa, manifestată în general de cronicarii din secolele XVI-XVII, de transferare a unor concepte valabile pentru perioada în care au scris la realităţile secolului al XV-lea, operaţiune care îşi poate atinge cel mai bine ţinta printr-o permanentă întoarcere cu faţa a istoricului la practică, deci la raporturile reale de forţe manifestate în sud-estul Europei între marile puteri şi la rolul pe care Valahia şi Moldova îl jucau în această zonă geografică. Astfel, realitatea evoluţiei raporturilor de forţe mă sileşte să introduc nuanţele de rigoare şi în problema caracterului „păcilor" încheiate între Poartă şi domnii moldo-valahi, în ciuda unei încercări de uniformizare terminologică proprie izvoarelor otomane, începând în special cu prima jumătate a secolului al XVI-lea.

În textele juridice clasice, care încep să fie scrise după 750 d.Chr. la cererea califilor arabi, apare frecvent tendinţa de a restabili retroactiv când, cum şi în ce mod au intrat sub stăpânirea Islamului anumite teritorii, în vremea lui Muhammad şi a primilor patru califi. Inevitabil, îşi fac loc dilemele şi, bineînţeles, opiniile contrare. Un exemplu îl găsim la juristul Yahyâ bin Âdam, care consemna mai multe tradiţii referitoare la „cucerirea" Sawâd-ului, pornind de la întrebarea formulată cu mult timp înainte de califul Umar b. Abd al-Azîz (717-720): „Poporul din Sawâd are un tratat?"[100].

O situaţie similară a avut loc în prima jumătate a secolului al XVI-lea, când se poate observa o definire retroactivă – conformă cu dreptul islamic – a relaţiilor dintre Poartă şi Valahia sau Moldova din perioada anterioară. În acest sens, o atenţie deosebită a fost acordată legitimării stării *de facto*, impregnată de practici cutumiare, prin noţiuni de drept islamic. Secolul al XVI-lea a marcat apariţia unor istoriografi care aveau o pregătire juridică solidă (stăpânind bine regulile care trebuiau să guverneze relaţiile dintre musulmani şi nemusulmani), motiv pentru care vor ajunge să ocupe funcţii importante în stat (inclusiv pe cea de *şeyh ül-Islâm*, funcţie supremă în domeniul juridico-religios). Cronicile concepute în secolul al XVI-lea nu ne oferă, din punct de vedere strict evenimenţial, noutăţi cu privire la secolul al XV-lea. În schimb, acum apar scrieri în care, datorită pregătirii juridico-religioase a autorilor, imaginea relaţiilor Imperiului otoman cu Europa creştină, inclusiv cu Valahia şi Moldova, este prelucrată, din punct de vedere terminologic şi juridic, potrivit concepţiei islamice. Lista poate fi deschisă cu Idris Bitlisi (m. 926/1520)[101], continuată în mod ilustru de Kemalpaşazade (m. 1535), *şeyh ül-Islâm* între anii 1525/1526 şi 1534, şi încheiată, la fel de semnificativ, de Mehmed Hodja Sa'adeddin (m. 1599), *şeyh ül-Islâm* în 1598. Toţi s-au dovedit a fi adepţi ai revigorării terminologiei *şeri 'at*-ului în relaţiile cu nemusulmanii. Ei au transferat şi au aplicat retroactiv, improriu, noţiuni şi reguli specifice dreptului islamic privind relaţiile dintre Poartă şi Valahia sau Moldova de la sfârşitul secolului al XIV-lea şi din secolul al XV-lea, ignorând realitatea istorică a vremii.

Izvoarele din secolul al XV-lea sunt mult mai „zgârcite" în a oferi amănunte despre modul de încheiere, conţinutul şi caracterul înţelegerilor de pace dintre otomani şi principii munteni sau moldoveni. Într-adevăr, izvoarele narative nu vorbesc de încheierea

100. „Locuitorii din Sawâd nu au nici un tratat, ci au fost supuşi deciziei învingătorului" (tradiţia 125); „Umar le-a dat înapoi pământurile şi a făcut pace cu ei cu [condiţia să plătească] *kharâdj*" (tradiţia 128) (Yahyâ bin Adam, *Kitâb*, p. 45).

101. Idris Bitlisi era, de ascmenea, un bun cunoscător al *şeri 'at*-ului, dar şi al teoriei politice, despre care a scris câteva lucrări (*Cronici turceşti*, I, pp. 149-151). Scrisă în limba persană, lucrarea are un titlu mai aparte: „Heşt Behişt" („Cele opt paradisuri"). Ea a fost tradusă incomplet (doar primii şase sultani) în turco-osmană, la ordinul lui Mahmud I, de Abdulbaki Sa'di, în 1146/1733. Extrase în româneşte realizate după această traducere au fost incluse în *Cronici turceşti*, I, pp. 149-174.

acestor „legăminte" (sing. *'ahd*) pe un număr specificat de ani. Nici în *'ahdnâme*-aua acordată de Mehmed II lui Ştefan cel Mare în 1480-1481, durata de valabilitate nu era indicată în ani[102]. Dar, aşa cum am arătat într-un capitol special, acest tip de înţelegeri de pace era practicat de otomani şi în relaţiile cu Veneţia sau Polonia (după 1533). Or, din punctul de vedere al dreptului islamic, păcile veneto-otomane sau polono-otomane erau considerate „armistiţii". Mai mult, folosirea termenului *musâlaha* pentru desemnarea atât a „păcilor" ungaro-otomane[103], încheiate toate pe o durată specificată de timp, cât şi a înţelegerilor de pace cu Mircea cel Bătrân[104] şi Ştefan cel Mare ne poate duce la concluzia că „păcile" din secolul al XV-lea aveau un caracter temporar. Ambiguitatea creşte în momentul în care ne aplecăm şi asupra unor texte juridice din al-Shaybânî şi al-Sarakhsî, unde se folosea tocmai termenul *musâlaha* pentru a desemna o „pace veritabilă"[105]. Totuşi, din punctul de vedere al dreptului islamic, în ciuda terminologiei folosite şi a pretenţiilor afişate ulterior, înţelegerile de pace cu domnii munteni sau moldoveni din secolul al XV-lea nu pot fi definite decât ca „păci temporare". În aceste condiţii, nu putem accepta opinia lui Idris Bitlisi (m. 1520), care îl vedea pe Bayezid I încheind un *'ahd al-dhimma* (tc. *'ahd üz-zimmet*) cu Mircea cel Bătrân, respectând versetul IX/29 din Coran: „Şi, conform indicaţiilor ale *hattâ yu'tu'l-djizyata 'an yadin wa-hum şagirûna* – scria cronicarul otoman –, i s-au dat încasatori pentru a percepe bunurile şi *kharâdj* şi a porunci pentru ca să consolideze angajamentul şi pactul prin legătura *dhimma* şi a supunerii..."[106]. De asemenea, nu putem pune semnul egal între „pacea" (*barış*) de care vorbeşte Şükrüllah că s-ar fi încheiat între Mircea cel Bătrân şi Bayezid I[107] (cu un evident caracter temporar) şi „legământul de protecţie tributară" (*'ahd al-dhimma*), care, conform dreptului islamic, era un act intern ce reglementa statutul comunităţilor de nemusulmani din Imperiul muhammedan.

În aceste condiţii, invocarea viziunii autohtone din secolul al XV-lea pentru a demonstra caracterul temporar al înţelegerilor de pace încheiate cu otomanii aproape că nu-şi mai are rostul. Să notăm totuşi că în 1456, conform actului „închinării" de la Vaslui, moldovenii se angajau să plătească tribut „ca să-i îmblânzim, *până când*" vor fi putut să-şi găsească „aliaţi"[108]. Dar cea mai clară dovadă pentru „vremelnicia" păcilor din secolul al XV-lea constă în desele ridicări la luptă ale voievozilor moldo-munteni.

Abia după 1538-1541, când devenise evident că nu vor putea rezista singuri în faţa puterii otomane, apărea în mediul politic din Valahia şi Moldova ideea de „pace trainică" sau „pace dăinuitoare" cu otomanii. Ea presupunea, în esenţă, schimbul dintre protecţie permanentă şi plata la timp a tributului, care presupunea păstrarea domnilor creştini la conducerea principatelor şi garanţia că vor fi menţinute „obiceiurile ţării". Aceasta era

102. Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 5.

103. De exemplu, în *'ahdnâme*-aua din 1483 (copie în osmană în TKSMA, Istanbul, nr. 5861, microfilm la ANR, mf. Turcia, r. 4, c. 312).

104. „Încheind în acest fel pace cu fiul [voievodului – n.m.] Ţării Româneşti, ei s-au împăcat" (*Eflâk oğlu'yla bu vech üzere musâlaha idüb, barışıklık etdiler*) (Neşri, *Tarih*, pp. 536-537). Pasajul din Mehmed Neşri nu a fost inclus în *Cronici turceşti*, I. Faptul că mai sus cu două rânduri cronicarul foloseşte denumirea *Eflâk Beyi* mă face să cred că în procesul de încheiere a păcii a fost angrenat şi Mihail, fiul lui Mircea, viitorul domn (1418-1420).

105. *Musalâha* (pl. *musalâhat*) – „reconciliere", „pacificare", „încheierea unei păci cu altcineva" (*Redhouse*, p. 800). Dar şi *musâlama* (în turcă, *müsaleme*). Pentru armistiţiu, era preferat termenul *muvâda'a*.

106. Idris Bitlisi, „Heşt Behişt" [„Cele opt paradisuri"], în Decei, „Mircea", p. 143.

107. Şükrüllah, „Behcet üt-Tevarih", în *Cronici turceşti*, I, p. 32.

108. *DRH, A*, II, doc. 58, p. 86.

„pacea fermă şi durabilă" despre care vorbea Dimitrie Cantemir, aplicată la cazul moldo-valah. În ciuda tuturor abuzurilor care se vor ivi de-a lungul secolelor XVI-XVIII, schimbul protecţie-tribut a constituit substanţa concepţiei despre „pace", atât la autohtoni, cât şi la otomani. În sprijinul acestei afirmaţii se poate invoca formula răspicată din diploma imperială (*berât-ı hümayûn*) acordată de Murad III lui Mihnea II Turcitul în anul 994/1586: „Ţara se află sub cuvenita noastră protecţie, iar supuşii săi îmi plătesc haraci"[109]. Chiar şi confirmarea şi numirea domnilor de către sultan au fost acceptate ca elemente ale acestei „păci trainice". Astfel, în „Cronica lui Eftimie" citim cum Süleyman Magnificul „...a trimis pe unul dintre dregătorii săi turci la Alexandru voievod şi cu un schiptru minunat şi cu mare cinste i-a întărit şi i-a aşezat domnia şi l-a cinstit cu daruri împărăteşti şi *a aşezat pace trainică*" (subl.m.)[110]. Aceasta era, de fapt, şi „pacea dăinuitoare" sau „buna pace" dorită de pribegii munteni în 1604. Era un rău, dar era răul cel mai mic, în comparaţie cu regimul unor guvernatori turci. Iată de ce nostalgia după o pace „cum a fost în timpurile de mai înainte"[111] apare ori de câte ori o revoltă, precum cea a lui Mihai Viteazul, tulbura relaţii acceptabile, de bine de rău, pentru ambele părţi.

109. Maxim, *CTO*, doc. 14, p. 65.
110. „Cronica lui Eftimie", în *CSR*, p. 124.
111. Memoriu din 25 iulie 1604 către principele Transilvaniei (*Hurmuzaki*, VIII, doc. CCCCIII, pp. 280-281).

Capitolul 13

„Ţineţi-vă legământul. Sunt răspunzători cei care îşi calcă legământul!"[1]

Problema *pacta sunt servanda* trebuie abordată diferenţiat, în funcţie de marile etape ce definesc statutul juridic al ţărilor române faţă de Poartă, cu punctul de cotitură de la mijlocul secolului al XVI-lea. În prima etapă, ce se întinde până la mijlocul secolului al XVI-lea, Valahia şi Moldova şi-au păstrat – în ciuda unor pretenţii tardive ale sultanilor – atributele suveranităţii, printre care dreptul de a face pace şi război, de a trimite soli şi de a încheia tratate. În a doua etapă, care îşi are începutul în vremea sultanului Süleyman Magnificul (1520-1566), principatele dunărene au intrat sub un control strict al Înaltei Porţi, încetând să fie – în viziune otomană – subiecte de drept internaţional. Totodată, trebuie ţinut seama de situaţia mai privilegiată a Transilvaniei faţă de Valahia şi Moldova.

Izvoarele ne relevă o dublă perspectivă cu privire la respectarea „tratatelor": o imagine pe termen scurt, detectabilă mai ales în secolele XIV-XVI; şi o altă imagine, pe termen lung, specifică secolelor XVII-XVIII. Otomanii par a fi interesaţi de nerespectarea „legământului" de către principii tributari în cazuri foarte concrete, în schimb aceştia – cu câteva excepţii, destul de puţine la număr – privesc încălcarea „tractaturilor" de către otomani pe termen lung (în cazul moldo-valahilor, din perspectiva secolului al XVIII-lea). În orice caz, divergenţa cea mai evidentă între viziunea otomană şi concepţia autohtonă asupra păcii s-a făcut simţită în legătură cu respectarea „reglementărilor de pace". Această divergenţă s-a transformat practic în acuzaţii reciproce vehemente.

Au respectat principii tributari „legămintele" cu turcii?

Iată o întrebare care ar suna ciudat dacă documentele nu ne-ar îndemna s-o formulăm atât de direct. Pentru a obţine o imagine cât mai nuanţată a acestei probleme, este necesar să punctăm ambele concepţii, la care să adăugăm şi viziunea mai obiectivă a occidentalilor.

În textele juridice musulmane, fără a se face o distincţie netă între supuşii nemusulmani (sing. *zimmî*) şi principii tributari, sunt enumerate principalele acţiuni ale „infidelilor" care ar fi cauzat ruperea unui „legământ" (*'ahd*) încheiat cu suveranul musulman. Ele erau: refuzul de a plăti *djizya*; încheierea unor alianţe cu duşmanii (*harbî*); atacul asupra

1. Coran XVII/34.

teritoriilor din „Casa Islamului" (*dâr al-Islâm*); refuzul de a se supune autorităţii suveranului musulman; insultarea lui Muhammad[2].

Cronicile şi documentele otomane de cancelarie sunt pline de acuzaţii de încălcare a înţelegerilor de pace de către voievozii moldo-valahi. De regulă, ele se circumscriu unei singure conjuncturi politico-militare şi, în esenţă, aveau rolul de a legitima declanşarea unor „expediţii sfinte" sau, mai târziu, pedepsirea principilor incomozi (prin mazilire sau executare). De multe ori asemenea acuzaţii erau formulate fără un temei real şi, în consecinţă, era nevoie de diverse pretexte pentru a legitima declanşarea unor acţiuni de pedepsire. Totuşi, consecvenţa otomanilor în a respecta aspectele formale s-a făcut simţită şi în această direcţie, astfel încât se căuta cu asiduitate o „cauză justă" ori de câte ori apărea problema legitimării „ruperii unui legământ" (*nakz-ı 'ahd*). Astfel, expediţia din 1484 împotriva Moldovei pentru cucerirea Chiliei şi Cetăţii Albe a fost motivată formal de Bayezid II prin violarea „înţelegerii" existente între cele două părţi de către Ştefan cel Mare: „Călcarea învoielii şi ruperea păcii au pornit de la el"[3]. Cele mai frecvente acuzaţii privind încălcarea legămintelor de către voievozii tributari se refereau la: a) refuzul de a plăti tributul la care se obligaseră anterior; b) încheierea unor tratate cu vecinii creştini, duşmani ai Porţii; c) atacarea teritoriului otoman (a „Casei Islamului"). Aceste acţiuni însemnau tot atâtea manifestări ale „duşmăniei religioase şi lumeşti" faţă de musulmani, duşmănie specifică necredincioşilor, în viziunea juridico-religioasă întâlnită la mulţi cronicari otomani[4].

Nakz-ı 'ahd – prin neacceptarea plăţii tributului. Refuzul de a plăti *djizya*, simbol al stării de supunere a nemusulmanilor faţă de *imâm*, era considerat de juriştii musulmani o „violare a legământului" (*nakz-ı 'ahd*). În acest sens, Ibn Hazm era de părere că „*zimmî*-ii ce renunţă la starea de înjosire, respectiv refuză să plătească *djizya*, rup prin aceasta pactul de protecţie"[5].

Refuzul de a trimite tributul sau numai întârzierea efectuării acestei operaţiuni alerta imediat Poarta otomană, care considera achitarea acestuia un simbol al respectării „legământului" existent între voievod şi sultan. Acesta era motivul esenţial care i-a determinat pe cronicarii otomani să legitimeze expediţiile sultanale în primul rând prin refuzul domnilor tributari de a trimite haraciul la Poartă. În viziunea lui Tursun Bey, „Moldoveanul – şi era vorba de Ştefan cel Mare – devenise duşman", atât înaintea expediţiilor din 1475-1476, cât şi înaintea campaniei din 1484, întrucât „arătase nepăsare în supunere şi în plata tributului"[6]. Cronicarul maghiar Szamosközy consemna nerespectarea „legământului" de către Mihai Viteazul, deşi tonul nu este de acuzare, ca în cazul documentelor otomane: „Când a dat Împăratul turcesc domnia lui Mihaiu Vodă, făgăduit-a Împăratului pe fiecare an şaptezeci de mii de taleri; *ci a făgăduit numai, însă n'a dat*" (subl.m.)[7].

Nakz-ı 'ahd – prin alianţa cu duşmanii. Una din acţiunile blamate în textele juridice era alianţa unui principe tributar cu *harbî*-ii, deci cu duşmanii musulmanilor. În acest sens,

2. Vezi capitolul despre *pacta sunt servanda* la otomani din prima parte a acestei lucrări.
3. A. Antalffy, „Două documente din Biblioteca Egipteană de la Cairo despre cucerirea Chiliei şi Cetăţii Albe în 1484", *RI*, XX, 1934, pp. 37-38.
4. Idris Bitlisi foloseşte această formulă în cazul lui Vlad Dracul: „A început să-şi arate duşmănia religioasă şi lumească" (Idris Bitlisi, „Heşt Behişt", în *Cronici turceşti*, I, p. 165).
5. *Apud* Turki, „Tributaire", p. 42, n. 3.
6. Tursun Bey, „Tarih", în *Cronici turceşti*, I, pp. 74, 76-77.
7. Szamosközy, *Însemnări*, p. 101.

al-Shaybânî se întreba dacă a spiona şi a furniza ştiri despre „punctele slabe din apărarea musulmană" se constituie în acte care duc la ruperea legământului. Răspunsul era negativ, însă principele trebuia totuşi pedepsit, fie şi numai prin închisoare. Iată textul:

> Eu întreb: Dacă după ce a încheiat o înţelegere şi a devenit o persoană protejată de către [musulmani - n.m.] [prinţul] a început să informeze pe necredincioşi despre punctele slabe din apărarea musulmană sau le asigură călăuze şi acordă adăpost spionilor lor, *aceste acte ar constitui o încălcare a legământului său?* El a răspuns: Nu, dar musulmanii ar trebui să-l pedepsească pentru acestea şi să-l arunce în temniţă (subl.m.)[8].

Şi totuşi, otomanii au considerat alianţele încheiate de voievozii tributari cu suveranii creştini violări ale „legământului". În viziunea cronicarului Kodja Hüseyin, *gazâ*-ua din 823/1420 a fost declanşată împotriva lui Mihail I, urmaşul lui Mircea cel Bătrân la tronul Valahiei, „deoarece acel ghiaur foarte făţarnic a călcat tratatul şi pactul" (*nakz-ı 'ahd ü-misak itdügü içün*)[9]. Cum? – „a încheiat înţelegere cu craiul unguresc", completează cronicarul. Consecinţa imediată? La rândul său, sultanul nu se mai simţea obligat să respecte *'ahd*-ul. Mult mai târziu, la începutul secolului al XVIII-lea, cel mai important cap de acuzare împotriva lui Constantin Brâncoveanu (1688-1714) va fi -- conform consultaţiei juridice (*fetvâ*) prin care *şeyh ül-Islâm* Imam Mahmud Efendi (1713-1714) a legitimat acţiunea de mazilire şi ucidere a voievodului muntean poruncită de sultanul Ahmed III -- încălcarea „alianţei şi legământului şi înţelegerii cu sultanul" (*taraf-ı sultanat ile... ittifâk ve 'ahd ve misâk*), prin „încheierea de alianţă cu necredincioşii care sunt duşmani ai religiei şi statului" (*a'dâ-yi dîn ve devlet olan kefere ile müttefik olub*)[10].

Aici, începe o nuanţare. Numai când alianţa se încheia la cel mai înalt nivel şi când se dovedea a fi periculos îndreptată împotriva Porţii, „legământul" era considerat rupt. Căci, iată, Basarab cel Tânăr (1477-1482) reuşea să-l convingă pe „Alibeg, sandjacul Nicopolului", să nu atace Braşovul, invocând înţelegerile de pace pe care le încheiase mai înainte cu braşovenii („Căci avem pace şi tocmire cu ei"). Era o „pace" la nivel local, luând ca termen de comparaţie tratatele ungaro-otomane, conştientizată şi de principele muntean, care se obliga să acţioneze pentru protecţia Ţării Bârsei, „măcar de n'ar fi nici-o dată pace de la Turci cu craiul..."[11]. Să adăugăm însă că pentru şeful de akângii au atârnat mai mult în balanţă alternativa Sibiului, oferit ca loc de jaf, şi asigurarea că Ţara Bârsei fusese prădată de însuşi voievodul muntean[12].

Nakz-ı 'ahd -- prin atacarea „Casei Islamului". Acţiunea cea mai gravă a unui „tributar", care ar fi dus automat la anularea „păcii" şi ruperea „legământului", era – în viziune otomană – atacarea teritoriului aflat sub stăpânirea sultanului. O asemenea acţiune

8. *Shaybânî's Siyar*, p. 153.
9. Koca Hüseyin, *Beda'i ül-Vekay'i*, p. 319, *cf.* Maxim, *Ţările române şi Înalta Poartă*, p. 223. Vezi şi *Cronici turceşti*, I, pp. 446-447.
10. *Fetvâ*-ua este inclusă în porunca (*hüküm*) a lui Ahmed III adresată mubaşirului Mustafa, pentru prinderea şi aducerea la Poartă a domnului Valahiei, din *evâil-i rebiülevvel* 1126/17-26 martie 1714 (Veliman, *Documente turceşti*, doc. 11); *â'dâ, adu, aduv* – „inamic", „vrăjmaş"; *müttefik* – „aliat", „care se uneşte" (*Redhouse*, pp. 12, 15, 855).
11. Tocilescu, *534 documente*, doc. 119, pp. 111-112.
12. Despre politica voievodului Basarab cel Tânăr între braşoveni şi otomani stau mărturie şi alte documente din acelaşi volum publicat de Gr. Tocilescu (Tocilescu, *534 documente*, doc. 108, 111, 122, 125, 130, 132, 150-151 etc.).

fusese deja blamată cu tărie în scrierile juridice, mai ales în cele tradiţionaliste. În acest sens, Ibn Taimiyya (m. 1328), ultimul mare teoretician al *djihâd*-ului în opinia lui A. Morabia[13], ne-a lăsat un text revelator, în care se dovedeşte a fi indignat de lipsa de respect dovedită de „tributarii" rebeli faţă de toleranţa manifestată de musulmani prin acordarea „protecţiei" (a statutului *dhimma*):

> Atunci când noi îi acceptăm pe „tributari" cu credinţele lor de infideli şi asociaţionişti este ca şi cum îi acceptăm cu ostilitatea lor deschisă, cu voinţa lor de a ne face rău şi dorinţa lor de a ne ataca prin surprindere; că noi ştim bine că religia lor este opusă dogmei noastre, că dorinţa lor e de a ne omorî, de a asigura supremaţia religiei lor şi că ei ar realiza-o dacă ar putea, iată o limită pe care le-o acceptăm...; *dar, dacă trec la acţiune, împinşi de această dorinţă, combătându-ne şi declarându-ne război, aceasta este pur şi simplu o violare a contractului* (subl.m.)[14].

În acest caz, încetarea validităţii „legământului" se producea concomitent cu acţiunea militară a infidelilor, fără a fi necesară o denunţare prealabilă şi din partea musulmanilor[15]. Şi totuşi, conform lui al-Shaybânî, atacarea şi uciderea musulmanilor de către un principe tributar nu erau socotite – din punctul de vedere al dreptului islamic – o violare a *'ahd*-ului, ci mai degrabă o acţiune pentru care autorul (el şi numai el) – dovedit a fi vinovat – trebuia pedepsit cu asprime:

> Eu am întrebat: dacă el sau [cineva dintre] locuitorii ţinuturilor sale a continuat să ucidă musulmani prin atac-surpriză, *această acţiune ar trebui să constituie o încălcare a angajamentului său?* El a răspuns: nu, dar [musulmanii] ar trebui să cerceteze care dintre ei a comis [acest act – n.m.]; dacă s-a dovedit că este vinovat, ei ar trebui să-l decapiteze ca pedeapsă. Dar, dacă nu a fost adusă nici o dovadă, n-ar trebui să fie nici o acţiune împotriva lui[16].

În secolul al XV-lea, otomanii s-au văzut adeseori confruntaţi cu expediţiile militare ale voievozilor valahi asupra teritoriilor din sudul Dunării, considerate ca făcând parte din *dâr al-Islâm*. În izvoarele otomane aceste acţiuni erau încadrate în rândul celor care determinau anularea automată a *'ahd*-ului existent între principele respectiv şi Poartă. Astfel, prădarea „hotarului islamic" de către Mircea cel Bătrân şi cea a Silistrei de către Vlad Dracul erau considerate de către Idris Bitlisi (m. 1520)[17] „violări ale legământului" (*nakz-ı 'ahd*), chiar dacă formula era folosită numai pentru ultimul. Vlad Dracul a devenit unul dintre „ghiaurii răufăcători", întrucât, deşi „era din vechime tributarul (*harâcgüzar*) dinastiei otomane, călcându-şi legământul (*nakz-ı 'ahd*), a devastat şi a prădat Silistra, situată în faţa Valahiei, şi a început să-şi arate duşmănia religioasă şi lumească"[18]. În 1714, alte capete de acuzare împotriva lui Brâncoveanu au fost, alături de alianţa cu duşmanul,

---

13. A. Morabia, „Ibn Taimiyya, dernier grand théoreticien du *ğihad* médiéval", *Bulletin d'études orientales* (Damasc), 30, 2, 1978 (paru 1980), pp. 85-100.
14. *Apud* Turki, „Tributaire", p. 55.
15. Armanazi, *Islam*, p. 75.
16. *Shaybânî's Siyar*, p. 153.
17. Idris Bitlisi (m. 1520), care – din perspectiva începutului de secol XVI – foloseşte o terminologie juridică specifică dreptului islamic şi o transpune la realităţile de la sfârşitul secolului al XIV-lea şi din secolul al XV-lea, creând astfel o imagine falsă a raporturilor juridice timpurii dintre valahi şi turci, îi consideră şi pe Mircea cel Bătrân, şi pe fiul acestuia, Vlad Dracul, „tributari" (*harâcgüzar*), ce „de multă vreme se afla(u) în ascultare faţă de sultanul islamic, prin supunere faţă de oaste şi prin primirea plăţii tributului (*cizye*)" (Idris Bitlisi, „Heşt Behişt", în *Cronici turceşti*, I, p. 165).
18. Idris Bitlisi, „Heşt Behişt", în *Cronici turceşti*, I, p. 165.

atacarea şi jefuirea unor teritorii şi supuşi ai sultanului: „Distrugând unele dintre cetăţile sultăneşti – grăia *fetvâ*-ua –, a jefuit şi a prădat avuturile celor bogaţi şi sărmani ale raialelor ce locuiau şi stăteau [în ele] şi a ucis şi, într-adevăr (?), a săvârşit fărădelegi şi abuzuri printre oameni"[19].

Gravitatea încălcării „legământului" creştea când nemusulmanii cumulau mai multe acţiuni care contraveneau acestuia. Iar în practică, aşa stăteau lucrurile cel mai adesea. În izvoarele otomane, revoltele principilor tributari nu însemnau numai refuzul de a trimite tributul la Poartă, ci presupuneau, cel mai adesea, şi angrenarea în alianţe cu statele vecine (Ungaria, Polonia, Imperiul habsburgic sau Rusia)[20] şi, eventual, atacarea teritoriilor din dreapta Dunării. Deşi, practic, secolele XVII-XVIII marchează o schimbare în raporturile de forţe, în viziunea juridică a Înaltei Porţi, moldo-valahii continuau să fie consideraţi „oameni ai pactului" (*muahidîn*), iar acţiunile amintite mai sus erau încadrate în categoria celor care încălcau legămintele cu sultanul (*nakz-ı 'ahd*). Avem un caz semnificativ de la începutul secolului al XVIII-lea. În contextul războiului cu Imperiul habsburgic (1716-1718),

> boierii şi supuşii tâlhari din cuprinsul hotarului menţionat [Oltenia – n.m.], capabili de luptă şi război, s-au lăsat atraşi la luptă şi s-au abătut de la calea supuşeniei şi şi-au dat în vileag răzvrătirea şi răzmeriţa şi au prădat şi au jefuit târgurile şi satele de pe ţărmurile Dunării şi au pricinuit pagube şi, venind asupra târgurilor şi satelor din dreptul Nicopolului şi Rahovei, au îndrăznit să se lupte şi să se înfrunte cu musulmanii...

Toate aceste acţiuni au fost apreciate de marele muftiu Ebu-Işak Kara Ismail Naim Efendi (1716-1718), într-o *fetvâ* cerută şi inclusă în *hüküm*-ul emis de Ahmed III[21], drept dovezi ale „încălcării legământului" (*nakz-ı 'ahd*) existent între sultan şi supuşii săi valahi şi argumente pentru pedepsirea acestor „rebeli". O consultaţie juridică de acelaşi tip a fost emisă şi în 1821, taxând drept „rebeliuni" (sing. *isyân*) care trebuie înăbuşite ridicările la luptă pentru emancipare ale popoarelor din sud-estul Europei, inclusiv mişcarea lui Tudor Vladimirescu din Valahia[22].

Şi principii tributari apar a fi fost conştienţi că anumite acţiuni ale lor însemnau violarea „legămintelor" cu otomanii. Revolta deschisă împotriva Porţii, însoţită întotdeuna de refuzul de a plăti tributul, iar uneori şi de alianţa cu statele creştine vecine, era una din aceste acţiuni. Astfel, în 902/1496-1497, Ştefan cel Mare sesiza – după o lungă serie de conflicte cu Poarta – că a-i permite regelui Poloniei să treacă prin Moldova era o acţiune care ar fi avut consecinţe grave pentru ţară. De remarcat însă că – după un cronicar otoman – Ştefan cel Mare, refuzând cererea regelui polon, invoca necesitatea respectării *'ahd*-ului cu sultanul Bayezid II. Din perspectiva secolului al XVII-lea, Kodja Hüseyin (m. 1649/1650) relatează: „Domnul Moldovei, fiind tributar (*harâcgüzar*) [Porţii] şi de multe ori văzând urmările împotrivirii sale faţă de casa Osmană, era un om înţelept. Ştiind că fapta craiului leşesc este un act necugetat şi o nerozie, s-a gândit că, dacă îi va îngădui

19. Veliman, *Documente turceşti*, doc. 11.
20. Cronicarii otomani surprind adeseori această situaţie standard. În vremea lui Ioan Sigismund Zápolya, Gheorghe Martinuzzi (1541-1551), deşi, „...supunându-se înaltei împărăţii, se bucura, ca tributar (*harâcgüzar*), de cinste... s-a înţeles şi s-a unit cu craiul habsburgic (*Nemçe kıralı*), Ferdinand, şi, *scoţându-şi grumazul din jugul supunerii, n-a mai dat gizie şi haraci*" (subl.m.) (Mustafa Celalzade, în *Cronici turceşti*, I, p. 279).
21. *Hüküm* din 1717 aprilie 13-22/1129 *evâil-i cemazi ül-evvel* (Veliman, *Documente turceşti*, doc. 24).
22. Text în Arıkan, „1821", p. 576 şi n. 22.

să treacă [prin Moldova], *va călca tratatul [cu turcii]* şi că la urmă ţara sa însăşi va fi distrusă" (subl.m.)[23].

Mai târziu, referindu-se la „expediţia sfântă" din 1538, boierii moldoveni au apreciat într-o scrisoare adresată regelui Poloniei în 1540 că numai „voievodul Petru a fost cauza pentru care Turcii au venit în ţara noastră"[24]. De asemenea, Mihai Viteazul (1593-1601) se arăta a fi conştient de încălcarea voluntară a „legămintelor" încheiate de el şi de predecesorii săi cu otomanii – ce-i drept, în apelurile de ajutor înaintate curţilor europene. „*Căci eu n-am avut de la turci nici o greutate sau vreo nedreptate* – îi scria voievodul muntean lui Jan Potocki, starostele Cameniţei, cu puţin timp înainte de lupta de la Călugăreni –, dar ceea ce am făcut, toate le-am făcut pentru credinţa creştinească..." (subl.m.)[25]. Aceeaşi idee transpare şi din memoriul din 17 ianuarie 1601, pe care îl trimitea lui Rudolf II: „În această ţară – scria Mihai Vodă –, aş fi putut trăi liniştit, sigur şi fără nici o frică, dacă nu mă simţeam chemat de credinţa mea faţă de Maiestatea Voastră şi faţă de întreaga Creştinătate"[26].

Principiul *necessitas non habet legem* a fost aplicat şi în lumea creştină, atât în interior, cât mai ales în relaţiile cu otomanii. În aceste condiţii, trebuie să subliniez că respectarea înţelegerilor de pace cu otomanii era, şi în viziune autohtonă, o acţiune care a depins, în primul rând, de raporturile reale de forţe. Astfel încât voievozii tributari şi-au permis să încălce legămintele cu otomanii numai în conjuncturi politico-militare şi diplomatice favorabile.

Există însă şi mărturii neutre, precum viziunea occidentalilor, care ne fac să reflectăm şi la o altă faţetă a lucrurilor. Relatarea lui Michael Bocignoli despre Valahia din iunie 1524 a fost folosită ca izvor istoric pentru analizarea statutului politico-juridic al statului muntean faţă de Poartă. Mai puţin s-a relevat faptul că învăţatul raguzan îi acuza în două rânduri pe valahi de nerespectarea *'ahd*-urilor cu sultanii, folosind expresia „românii [erau – n.m.] veşnic nemulţumiţi oricum ar sta lucrurile"[27], în contextul stabilirii şi încălcării unor „legăminte" în a doua jumătate a secolului al XV-lea şi la începutul secolului al XVI-lea.

Au respectat turcii „legămintele" cu principii tributari?

Cu privire la această problemă izvoarele impun în primul rând viziunea autohtonă, partea otomană părând a nu recunoaşte o asemenea ipoteză. Acuzaţiile moldo-valahilor şi transilvănenilor la adresa turcilor privind nerespectarea „legămintelor" sunt circumscrise mai puţin unor situaţii imediate şi mai ales sunt acuzaţii pe termen lung. Aidoma sultanilor otomani, şi voievozii tributari îşi luau ca măsură de siguranţă în preajma unei ridicări la luptă lansarea acuzaţiei de încălcare a înţelegerilor de pace de către Poartă. În aceste condiţii, putem afirma că aceştia erau conştienţi de existenţa unor „legăminte" a căror violare ar fi contravenit unei practici cutumiare curente, *pacta sunt servanda*, chiar dacă

23. Koca Hüseyin, „Beda' ül-veka'i", în *Cronici turceşti*, I, p. 465.
24. *Hurmuzaki*, supl. II, vol. I, doc. LXX, pp. 141-142.
25. *Mihai. Documente I*, doc. 15, p. 100.
26. *Mihai. Documente I*, doc. 226, p. 616.
27. A doua oară: „Dar românii veşnic nemulţumiţi cu starea de lucruri de la ei caută altceva" (*Călători străini*, I, pp. 177, 179).

aceste înţelegeri de pace fuseseră încheiate în urma ameninţării cu forţa. Una din primele mărturii cu acest conţinut aparţine hatmanului Petru Vartic şi a fost făcută în timpul soliei în Polonia din 1542. El motiva răzvrătirea lui Petru Rareş împotriva Porţii prin încălcarea de către sultanul Süleyman Magnificul a „tratatului şi înţelegerilor încheiate de înaintaşii săi cu moldovenii": „Voievodul Moldovei a spus că împreună cu toţi oamenii din ţara de sub stăpânirea sa şi-a pus în gând să nu se mai supună împăratului turcilor, ba chiar să-şi răscumpere libertatea cu puterea şi armele, *din pricină că acela [sultanul] şi-a încălcat credinţa faţă de el*" (subl.m.)[28].

Secolele XVII-XVIII aduc cu ele caracterizările generalizatoare de necunoaştere de către otomani a principiului *pacta sunt servanda* şi, mai ales, învinuirile retroactive de nerespectare a „vechilor tratate". Miron Costin este unul dintre protagoniştii autohtoni ce, pornind de la cazul voievodului moldovean Constantin Movilă (1607-1611), emitea o judecată de valoare, cred, exagerată, în legătură cu principiul respectării tratatelor la otomani, dar care a făcut carieră în istoriografia noastră:

> Nu i-au folosit lui Constantin vodă uricile ce avea de la împărăţie, date tătâne-său, de domnie vecinică, lui şi feciorilor lui şi nepoţilor lui, că turcul cu vreme dă, cu vreme ia, precum este vremea, aşea lasă, blându când ieste vreme de blândeţe, sămeţu şi ageru, când este vreme de sămeţiie. *Creştinului niceodată cuvântul nu-l ţine nice este a-l amăgi ruşine, toate precum ieste vremea face* (subl.m.)[29].

Îl continua Dimitrie Cantemir, care a acuzat Poarta în mai multe rânduri de violarea înţelegerilor originare dintre voievozii moldoveni şi sultanii otomani. Astfel, referindu-se la o piesă de bază din evoluţia „Capitulaţiilor" Moldovei – şi anume la „tratatul cu Bogdan" –, Cantemir afirma în „Manifestul către ţară" (din 1711) că „păgânul necredincios şi călcător de credinţă nu şi-a ţinut cuvântul dat"[30]. O succesiune de încălcări ale legămintelor şi tratatelor este relevată şi în cunoscuta scriere atribuită vornicului Alexandru Beldiman, extrasă „din izvodele Logofetului Neculaiu Costin" şi intitulată *Tractaturile prin cari s'au închinatu ţera, de către Bogdanu V Domnu alu Moldavii, împerăţindu Sultan Baiazet II*[31]. Mai întâi, după o perioadă de respectare strictă a „legăturilor" de la 1512 („Au fostu forte păzite de către Înalta Poartă până la anul 1530"), sultanul Süleyman Kanunî a fost cel care a uitat de „datoriea şi legătura tractatului (hatişerifului)". Ulterior, se vor produce succesiv alte şi alte „călcări ale tractatelor", dar abia după domnia lui Vasile Lupu (1634-1653) situaţia pare a fi ieşit complet de sub control: „Dintr'această vreme relele urmări s'au înmulţitu şi Porta, neaducându-şi aminte de tractatu (*hatişerifu*), au începutu vederatu a călca tractaturile"[32].

Şi în scrierile munteneşti din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea era subliniată ideea nerespectării de către otomani a vechilor „tractate" prin care ar fi fost reglementate raporturile dintre Valahia şi Înalta Poartă. În acest sens, banul Mihai Cantacuzino, acreditând ideea „închinării" lui Mircea cel Bătrân şi a încheierii unui „legământ" pe baza unui schimb între „3.000 de bani roşii" şi protecţia sultanului, acuza: „Însă turcii nu s-au ţinut de învoială", cerând, mai târziu, „cinci sute de băieţi şi zece mii de galbeni". În

28. *Apud* C. Rezachievici, „Politica externă", în *Petru Rareş*, p. 247.
29. Miron Costin, *Letopiseţ*, p. 58.
30. *Cf.* Boicu, *Principatele Române*, p. 81.
31. Publicată de M. Kogălniceanu în „Arhiva Românească", 1845, vol. II, pp. 347-364, şi în Kogălniceanu, *Letopiseţe*, III, pp. 450-462. Manuscris la BAR, ms. 566, f. 126v-136r.
32. Kogălniceanu, *Letopiseţe*, III, pp. 453-454, 456, 459.

aceste condiţii, voievodul muntean era în deplină legalitate, în opinia boierului care scria în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, chiar dacă „după doi ani a stricat [şi el – n.m.]... învoiala supunerii"[33]. Mai mult, în tradiţia cronicărească moldovenească apare ideea respingerii sau acceptării unor cereri otomane suplimentare de către voievozii tributari, cereri considerate violări ale vechilor legăminte. Drept consecinţe, apar abdicările repetate de la tron, începând chiar cu Petru Rareş (în concepţia lui Nicolae Costin) şi continuând cu Petru Şchiopul, şi unul, şi celălalt „neputând primi să să facă începător călcării legăturilor"[34].

Un caz interesant pentru modul de exploatare a nerespectării principiului *pacta sunt servanda* de către Înalta Poartă îl găsim la mijlocul secolului al XVII-lea. Războiul austro-otoman din 1663-1664 a prilejuit un adevărat „război informaţional" între principele Transilvaniei, Mihail Apafi, şi Vesselenyi Francisc („Palatinul Bihuş"), numit guvernator al Ungariei de Mijloc de către suveranul habsburgic. Şi unul, şi celălalt au bombardat cu scrieri propagandistice locuitorii Ungariei de Mijloc, primul îndemnându-i „să se supună padişahului Casei otomane", cel de-al doilea recomandându-le „să nu se mai supună înaltului Devlet". Cazul ne este prezentat, împreună cu mostre documentare ilustrative, de Silahdar Fındıklılı Mehmed Aga (1069-1136/1658-1723) în cronica sa *Zeyil-i Fezleke* (cunoscută şi sub numele *Silahdar Tarihi*), o scriere extrem de preţioasă, prin obiectivitatea ei, pentru istoria otomană din perioada 1655-1695[35]. În cadrul luptei propagandistice, pentru a-şi atrage aderenţi din rândul supuşilor otomani (sing. *re'âyâ*), Vesselenyi Francisc încerca să puncteze în favoarea sa prin lansarea unei arzătoare întrebări-problemă: *„Osmanlâii şi-au ţinut vreodată cuvântul şi au fost vreodată fideli faţă de actele lor numite tratate ('ahdnâme)?"* (subl.m.)[36]. Comparând, pe de o parte, situaţia principatului ardelean din secolul al XVII-lea cu cea din veacul anterior, iar pe de altă parte, statutul Transilvaniei cu statutul Valahiei şi Moldovei, răspunsul la care ajungea demnitarul maghiar era, bine-înţeles, negativ. Principalul argument invocat era degradarea raporturilor de putere dintre principele ardelean şi sultan: „Gândiţi-vă în ce hal au adus [turcii] Transilvania. Într-un timp scurt, şi era vorba numai de prima jumătate a secolului al XVII-lea, au schimbat şapte stăpânitori în Transilvania". Acuzaţiile cele mai grave erau aduse însă ultimului principe, Mihail Apafi, care de la bun început fusese adus şi numit „contrar obiceiurilor vilaietului". Pentru ca apoi să izbucnească: „Priviţi şi vedeţi în ce hal a ajuns principele Transilvaniei, Mihail Apafi!... El nu este în stare să facă altceva în afară de cele poruncite... Tu, Apafi, porţi numele de stăpânitor al Transilvaniei, dar de fapt nu eşti". În al doilea rând, era invocată – în spijinul ideii de violare a *'ahdnâme*-lelor acordate principilor ardeleni – augmentarea continuă a cuantumului tributului: „Din trecut şi până acum cât de mult au majorat haraciul Transilvaniei!", exclama palatinul Bihuş, exagerând cu premeditare. În sfârşit, era constatată – tot pentru acreditarea ideii de nerespectare a „tratatelor" – agravarea continuă a statutului Transilvaniei faţă de Înalta Poartă: „Deşi cei din vilaietul Transilvaniei, crezând în cuvântul otomanilor, au devenit tributarii lor, totuşi nu sunt fericiţi. Fără îndoială, vor avea în curând soarta Valahiei şi a Moldovei"[37].

33. *Genealogia Cantacuzinilor*, pp. 67-70. Iniţial „turcii nu şi-au ţinut promisiunea", dar ulterior „Mircea Vodă, dupe doi ani s'a revoltat şi a stricat tocmeala" (Fraţii Tunusli, *Istoria Ţerei Romanesci*, p. 66).
34. Abia Aron Tiranul (1591-1592; 1592-1595) „au iscălit la toate legăturile cu cari Turcii au vrut să însărcineze pe norod şi pe ţară" (Giurescu, *Capitulaţiile*, p. 10).
35. *Silahdar Tarihi (Zeyil-i Fezleke)*, ms. la Bayezid Kütüphanesi, fd. Veliyüddin Efendi, nr. 2369, 45r şi 45v., microfilm la ANR, mf. Turcia, r. 23. Despre acest cronicar şi opera sa, vezi *Cronici turceşti*, II, pp. 287-290.
36. *Cronici turceşti*, II, p. 324.
37. Traducerea integrală a „Copiei scrisorii de rătăcire a Palatinului, Seraschierul Ungariei de mijloc", în *Cronici turceşti*, II, pp. 324-325.

Prin urmare, principalele acuzaţii formulate de principii tributari şi nobilimea autohtonă erau – pe durată lungă – transformarea birului (a dării, a darului, a *peşkeş*-ului) în tribut, mai ales pentru Valahia şi Moldova, creşterea tributului[38], diminuarea puterii voievozilor şi cedările teritoriale. Cu referire la ultimul aspect, în istoriografia românească s-a afirmat adeseori nerespectarea de către Poartă a „tratatelor" existente cu principatele române, invocându-se drept argumente cedarea unor teritorii (Bucovina, Basarabia)[39]. Bineînţeles, se ridică întrebarea dacă Poarta era obligată sau simţea nevoia să legitimeze cedările teritoriale. Iar răspunsul este negativ. În *sened*-ul din 7 *rebi-ül evvel* 1189/8 mai 1775 prin care se confirma cedarea Bucovinei către austrieci, marele vizir Izzet Mehmed Paşa (1774-1775, prima oară) lua în calcul doar două părţi, vorbind numai de „hotarele şi graniţele dintre ţările celor două state" (*devleteyn memâlikinin hudûd ve sınurlarına dâir*), în aşa fel încât se simte în drept să afirme tranşant: „Înaltul devlet abandonează şi cedează Curţii imperiale teritoriul delimitat" (*mahdûd arâziyi Devlet-i aliyye Devlet-i imparâtoriyyeye ferâgat ve teslîm ider*). Voievozilor Valahiei şi Moldovei li se reamintea doar – referindu-se şi la fixarea frontierei cu Transilvania – „să respecte menţionatul hotar" şi „să se ţină departe de încălcări şi uzurpări contrare nizamului menţionat" (*hilâf-ı nizâm-ı mezkûr tecâvüz ve taaddîden mücânebet eylemeleri bâbında*)[40].

Aşa cum am precizat mai sus, ar fi interesant să aflăm şi viziunea otomană asupra acestor acţiuni, considerate de factorii politici autohtoni încălcări ale unor „legăminte" mai vechi sau mai noi. Simţeau turcii nevoia să legitimeze aceste schimbări aduse în ceea ce priveşte statutul politico-juridic al principatelor tributare? Dispunem de puţine informaţii pentru a da un răspuns direct la această întrebare. Ce ştim este că sultanii încep să-şi afirme începând cu mijlocul secolului al XVI-lea (izolat şi mai înainte) „dreptul sabiei" asupra Valahiei, Moldovei şi Transilvaniei[41], drept care le oferea posibilitatea să decidă unilateral asupra statutului acestora[42]. În textele islamice erau însă teoretizate condiţiile în care unele „clauze" sau „legămintele" în întregime încheiate de musulmani cu principii tributari deveneau nule[43].

38. În spijinul ideii de violare a *'ahdnâme*-lelor acordate principilor ardeleni, palatinul Bihuş invoca, la mijlocul secolului al XVII-lea, aşa cum am mai spus, augmentarea continuă a cuantumului tributului: „Din trecut şi până acum cât de mult au majorat haraciul Transilvaniei!". Dimitrie Cantemir consemna la rându-i, în *Descrierea Moldovei*, sporirea tributului, dar fără a cataloga în mod explicit aceasta drept o încălcare a vreunui „legământ". Cauze: „Domnitorii voind de câteva ori să scuture acest jug şi adăugându-se mai ales neînţelegerile interne, turcii au găsit atâtea prilejuri de a spori tributul..." (Cantemir, *Descrierea Moldovei*, p. 271).
39. Adăniloaie, „Suzeranitatea otomană", pp. 950-955.
40. Veliman, *Documente turceşti*, doc. 173.
41. În 1559, Süleyman Kanunî afirma că „vilaietele Valahia şi Moldova sunt ţări şi vilaiete ale mele, care au fost cucerite şi cotropite cu sabia mea – călăuză a victoriei" (Veliman, „Carte de legământ", p. 29).
42. Odată cu expediţia din 1538 împotriva Moldovei şi capitularea Sucevei, Ibrahim Peçevi afirma: „În ziua aceea, vilaietul Moldovei a intrat sub stăpânirea ţărilor osmane" (Ibrahim Peçevi, „Tarih", în *Cronici turceşti*, I, p. 481).
43. Vezi capitolul despre *pacta sunt servanda* la otomani, din prima parte a acestei cărţi.

Sancţiuni pentru încălcarea *'ahd*-ului

Pentru încălcarea înţelegerilor de pace erau formulate sancţiuni atât în izvoarele otomane, cât şi în cele creştine. Celebrul verset din Coran, XVII/34, „Ţineţi-vă legământul; sunt răspunzători cei care îşi calcă legământul", era des invocat în *'ahdnâme*-lele acordate principilor creştini[44]. Un avertisment similar în conţinut era adresat de Mehmed I solilor trimişi în 1413 de către principii creştini din Balcani (Serbia, Valahia etc.): „Spuneţi domnilor voştri, eu tuturora pace dau şi pace iau. *Cine unelteşte în contra păcii şi dumnezeul păcii în contra lui*" (subl.m.)[45].

În *şeri'at* erau prevăzute sancţiuni pentru musulmanii care nu respectau jurămintele făcute de ei în numele lui Allah. Unele aveau caracter de penitenţă şi mergeau de la autopedepsire (postul) până la răscumpărarea acestui păcat prin binefaceri (hrănirea săracilor, eliberarea unor robi)[46]. Pedepsirea de către comandanţii otomani a încălcării cuvântului dat în momentul capitulării unor cetăţi devine un laitmotiv, iar observatorii europeni nu rămân indiferenţi la o asemenea atitudine intransigentă. În acest sens, Paul Rycaut ţinea să menţioneze episodul legat de capitularea Kandiei (1669), când marele vizir Fazıl Ahmed Paşa a ordonat tragerea în ţeapă a mai multor ieniceri care pătrunseseră cu forţa în cetate după ce aceasta se predase. Motivul era exprimat direct: „Printr-o falsă vitejie, au vrut s-o ia cu forţa în timp de pace"[47]. Şi aceasta nu era o atitudine singulară, strâns legată de trăsăturile personale de caracter ale lui Fazıl Ahmed Paşa, subliniate, de altfel, de un alt observator european[48], ci o sancţiune cu acoperire în textele juridice musulmane.

Dar în relaţiile cu statele nemusulmane cine i-ar fi putut judeca pe musulmani pentru nerespectarea unor „tratate" considerate din start provizorii („armistiţii"), mai ales în condiţiile în care textele juridice ofereau o „cauză justă", una din cele expuse de mine mai sus?

Sancţiunile aplicate nemusulmanilor care încălcau „legămintele" se diferenţiau după statutul acestora: suverani creştini independenţi, principi tributari sau supuşi nemusulmani (*zimmî*)[49]. Versetul C. XVII/34, care dă chiar titlul acestor pagini, era citat pentru

44. Îl găsim şi în *'ahdnâme*-aua din 1480-1481, pentru Ştefan cel Mare (Decei, „*Sulhnâme*", p. 126; Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 5, p. 6).
45. Ducas, *Istoria*, XX/2.
46. Sourdel, *Islamul clasic*, III, p. 149; Maxim, *Ţările române şi Înalta Poartă*, p. 107, n. 70.
47. Ricaut, *Tableau de l'Empire Ottoman*, pp. 314, 315.
48. Chassepol afirma despre marele vizir că era „inviolabil în promisiunile sale, făcându-şi un punct de onoare în a-şi ţine cuvântul în orice ocazie" (Chassepol, *Grands vizirs*, p. 209).
49. În *'ahd*-ul încheiat cu Isfahanul, erau amintite şi sancţiunile care ar fi fost aplicate viitorilor supuşi, dacă ar fi încălcat una din stipulaţii: „Ce datoraţi voi musulmanilor sunt bunăvoinţa voastră şi achitarea impozitelor; voi aveţi salv-conduct (*amân*) atât timp cât vă supuneţi... Dacă cineva insultă un musulman, va fi pedepsit cu severitate pentru aceasta. Dacă loveşte un musulman, noi îl vom omorî" (consemnat de at-Tabarî, *apud* Lewis, *Islam*, I, p. 238). Câştigarea de către *zimmî* a unor poziţii economice şi administrative tot mai avantajoase, în defavoarea musulmanilor, a determinat emiterea, începând din vremea lui Harun ar-Rashid (786-809), a unor decrete (edicte) prin care supuşilor nemusulmani ai califilor li se reaminteau principalele obligaţii asumate prin „Pactul lui Umar" (*al-'ahd al-Umarî*): convieţuirea alături de musulmani conform *şeri'at*-ului şi *'ahd*-ului, plata *djizye*-lei. Încălcarea acestui tradiţional *'ahd* atrăgea anularea protecţiei asupra vieţii lor, avertizau califii.

legitimarea sancţiunilor aplicate celor ce nu-şi respectau cuvântul dat. Să reamintim că Mehmed II, afirmând reînnoirea *'ahd*-ului, invoca acest verset în încheierea *'ahdnâme*-lei acordate lui Ştefan cel Mare în 1480-1481[50].

În diplomatica creştină, aidoma ca în cea otomană, principiul *pacta sunt servanda* era invocat invariabil în finalul textelor tratatelor, formula fiind însoţită cel mai adesea de jurăminte şi, uneori, de sancţiuni. Pentru comparaţie, voi face trimitere la un caz tot din zona sud-estului european, şi anume la tratatele încheiate sau privilegiile acordate de voievozii munteni şi moldoveni vecinilor creştini. De-a lungul secolului al XV-lea, în actele oficiale prin care se reglemetau relaţiile politice şi comerciale ale Valahiei cu Braşovul – nu de puţine ori încordate –, se cere cu tărie respectarea jurământului, adăugându-se şi sancţiunile ce îl aşteptau pe cel care ar fi violat tratatul. De exemplu, privilegiul comercial din 11 iulie 1475, acordat braşovenilor de voievodul muntean Basarab Laiotă, se încheia astfel:

> Şi apoi, jurăm pe credinţa şi pe sufletul domniei mele şi pe credinţa şi pe sufletul boerilor domniei mele tuturor, şi bătrâni şi tineri; *şi vare cine nu va ţine credinţa pe dreptate*, pe acela să-l ucidă Domnul Dumnezeu aci cu trupul, iar în vécul viitor cu sufletul, şi să-i fie potrivnică prea curata Maică a Domnului la judecata cea straşnică, şi să fie părtaş cu Iuda, şi cu acei Iudei, cari au strigat asupra Domnului Dumnezeului nostru şi au zis: [Sângele lui asupra nóstră şi asupra copiilor lui], ceea-ce este şi va fi în veci, amin (subl.m.)[51].

Formula este stereotipă, astfel că, mergând înapoi pe linia privilegiilor acordate braşovenilor de principii munteni, o vom regăsi cu mici schimbări în toate textele. În privilegiul lui Radu II Praznaglava, din 17 mai 1421, citim: *„Şi vare-cine se va încerca ca să calce aceste jurăminte*, pe unul ca acela să-l ucidă Domnul Dumnezeu, aci cu trupul, iar în vécul viitor cu sufletul, şi să aibă parte cu Iuda şi cu Arie, şi să fie proclet de Tatăl, şi de Fiul, şi de sfântul Duh, şi de cei 300 şi 18 sfinţi părinţi din Nichea, amin"[52].

Din perspectiva tematicii acestei cărţi, cazul principilor tributari trebuie scos în evidenţă. Pentru încălcarea unui „legământ" (*'ahd*) sancţiunile au fost diverse, variind în funcţie de gradul de dependenţă şi de autorii acestei acţiuni (principe, un grup sau toată „ţara").

În izvoarele otomane, domnii munteni şi moldoveni din secolul al XV-lea şi din prima jumătate a secolului al XVI-lea care încălcaseră într-un fel sau altul „legămintele" reveneau la statutul de „inamici" (*harbî*). După atacarea Silistrei, Vlad Dracul a devenit, din „tributar" (tc. *harâcgüzar*), „unul din ghiaurii răufăcători"[53]. În viziunea lui Tursun Bei,

---

Practica va fi preluată de sultanii selgiuchizi, confruntaţi cu situaţii similare. Se crede că acest document şi-ar avea originea în întrebarea creştinilor din Siria privitoare la situaţia lor sub dominaţia arabă. Există discuţii privitoare la paternitatea celebrului act. Cei mai mulţi istorici au optat, pe baza unor dovezi de netăgăduit, pentru Umar b. Abd al-Aziz (717-720), infirmând tradiţia care atribuia acest document lui Umar b. al-Hattab (634-644) (Morabia, *Ğihad*, pp. 435-436; Abel, „Djizya", p. 6; Turan, „Les souverains seldjoukides". p. 93). Un caz concret a fost scos în evidenţă de U. Vermeulen, „The Rescript of al-Malik as-Salih against the Dhimmis (755 AH/1354)", *Orientalia Lovaniensia Periodica* (Leuven), 9, 1978, pp. 175-184.

50. Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 5.
51. Tocilescu, *534 documente*, doc. 92, pp. 87-88.
52. Tocilescu, *534 documente*, doc. 6, pp. 8-9.
53. Idris Bitlisi, „Heşt Behişt", în *Cronici turceşti*, I, p. 165.

„Moldoveanul – şi era vorba de Ştefan cel Mare – devenise duşman" înaintea expediţiei din 1484 întrucât „arătase nepăsare în supunere şi în plata tributului"[54]. Întrucât principalul vinovat de încălcarea *'ahd*-ului era considerat principele, el urma să suporte primele şi cele mai grave sancţiuni, înlocuirea sa fiind una din ţintele urmărite, de regulă, de către Poartă. Până în a doua jumătate a secolului al XVI-lea (izolat, şi în perioada următoare), otomanii au urmărit, de regulă, numai revenirea la statutul temporar de „tributar", dar şi această „sancţiune" a putut fi aplicată doar în urma unei acţiuni armate. La începutul secolului al XV-lea, încălcarea „legământului" de către urmaşul lui Mircea cel Bătrân l-a determinat pe Mehmed I să declanşeze un „mare război sfânt"[55] împotriva unui teritoriu considerat încă *dâr al-harb*.

Din a doua jumătate a secolului al XVI-lea, încălcarea *'ahd*-ului de către principii valahi, moldoveni sau ardeleni îi aducea pe aceştia din starea de tributari „protejaţi" în situaţia de „rebeli"[56]. În urma revoltei lui Mihai Viteazul şi a lui Aron Tiranul din toamna anului 1594, la Poartă se discuta aprins despre prioritatea pe care trebuia s-o aibă din motive strategice stingerea acestui focar de instabilitate de la marginea imperiului. Cum din punctul de vedere al dreptului islamic Valahia, Moldova şi Transilvania erau considerate la sfârşitul secolului al XVI-lea părţi componente ale „Casei Islamului", ridicarea voievozilor tributari era definită ca o „revoltă" a unor supuşi ai sultanului ce trebuia pedepsită: „Potrivit zicalei [să mergi în apropiere] – statua *şeyh ül-Islâm* Bostanzade Mehmed Efendi în 1595 –, înlăturarea uneltirilor raialelor care s-au răsculat în ţinuturile islamice este mai importantă decât să mergi asupra ghiaurilor din ţinuturi duşmane îndepărtate (*harbî küffar*)"[57]. Derularea evenimentelor va impune, şi în 1598, pedepsirea şi înlocuirea lui „Mihai rebelul" (*Mihal-ı bed'fal*). În consecinţă, Mehmed III îi poruncea lui Ahmed Paşa, aflat la paza Silistrei, să-şi mobilizeze toţi oştenii disponibili, apreciind că „este o problemă importantă a credinţei şi statului a i se veni de hac" (*hakkından gelmesi mühimmat-i dîn ü devletden olmağın*) domnului Valahiei:

> Fără a sta în răgaz mai mult de două zile într-un loc, să faci, aşa cum trebuie, incursiuni în ţara Valahiei (*Eflâk'a... akınlar idüb*); să-i ucizi populaţia bărbătească, să iei în robie femeile şi copiii şi să jefuieşti şi să distrugi bunurile şi avuţiile lor (*ehâlisin katl ve ehlü ıyâllerin esir ve emvâl ve erzakların garet ve hasâret idüb*); şi, luând măsurile şi făcând pregătirile corespunzătoare, să-l prinzi şi să-i vii de hac sus-menţionatului afurisit; să faci tot ceea ce este posibil şi să depui străduinţe nelimitate pentru ca, prin bunăvoinţa lui Allah, să aduci în stăpânire ţara Valahiei[58].

---

54. Tursun Bey, „Tarih", în *Cronici turceşti*, I, pp. 76-77.
55. Koca Hüseyin, „Beda'i ül-veka'i", în *Cronici turceşti*, I, p. 447.
56. Într-un document atribuit lui Muhammad, se stipula: „Cel ce va trăda pactul lui Allah, acţionând contra acestor reguli, va fi în stare de rebeliune contra pactului lui Allah şi al Trimisului său". Este vorba de regulile cuprinse în „Edictul Profetului către toate popoarele" (*apud* Tarazi, „Statut personnel", p. 370). Conform lui Ibrahim al-Halebi (tradus de d'Ohsson), „sunt rebeli acei care se răscoală contra autorităţii suveranului, care rezistă la ordinele sale sau care atacă posesiunile sale cu mâna înarmată", referindu-se în special la rebelii musulmani, dar definiţia este valabilă şi pentru „tributari" (d'Ohsson, *Tableau*, V, p. 101). O sinteză despre rebeliune în dreptul islamic a fost publicată de Khaled Abou el Fadl în 2001 (Khaled Abou el Fadl, *Rebellion and Violence in Islamic Law*, Cambridge University Press, New York, 2001).
57. Având această legitimare juridică pentru o expediţie necesară în primul rând din raţiuni militare, „atunci măria sa marele vizir, la rândul său, aprobându-l [pe Molla Efendi], a hotărât să pornească împotriva vilaieturilor Valahiei (Eflak) şi Moldovei (Boğdan)" (Mustafa Selaniki, „Tarih", în *Cronici turceşti*, I, p. 367).
58. *Mihai. Documente I*, doc. 75, pp. 224-225, traducere de Tahsin Gemil.

Când ruperea *'ahd*-ului era numai opera unui grup, şi nu a întregului popor cu care exista „legământ", numai acel grup urma să suporte consecinţele. *Şeyh ül-Islâm* Ebu-Işak Kara Ismail Naim Efendi (1716-1718) statua într-o *fetvâ* – cerută şi inclusă în *hüküm*-ul emis de Ahmed III – că oltenii care i-au sprijinit pe austrieci, încălcând legământul, pot fi ucişi sau înrobiţi:

> Dacă ghiaurii din satele aflate dincolo de râul denumit apa Oltului, pendinte de principatul Valahiei, ai căror [locuitori] ghiauri au pact cu musulmanii (*ehl-i Islâm ile muahidin olan*), au numit şi au desemnat peste ei [o] căpetenie dintre duşmani şi, aliindu-se cu duşmanii (*harbiler ile ittihâd idüb*), au stricat legământul şi şi-au dat în vileag răzvrătirea (*nakz-ı 'ahd ve isyânların izhâr eyleseler*), luptându-se şi înfruntându-se cu musulamnii, atunci se îngăduie şi este necesar să se facă expediţie asupra sus-pomeniţilor, iar ei să fie siliţi să-şi verse sângele şi să fie luaţi în robie[59].

Anularea *'ahd*-ului devenea „totală" doar în cazul în care principele creştin şi-ar fi dat acordul faţă de acţiunea supuşilor săi, atunci urmând să fie declanşat războiul pentru pedepsirea tuturor infidelilor, fără excepţie[60].

Treptat, odată ce s-a înăsprit controlul otoman asupra principatelor tributare, schimbarea voievodului acuzat de violarea *'ahd*-ului era sancţiunea urmărită şi aplicată fără echivoc de către Poartă, iar pentru aplicarea ei nu mai era necesară o puternică forţă militară, ci era de ajuns un *fermân* prezentat de un *çavuş*, trimis special al sultanului. Mazilirea (*'azl*) a devenit astfel principala „sancţiune" folosită pentru principii tributari începând cu mijlocul secolului al XVI-lea. Ei, şi nu supuşii lor erau consideraţi răspunzători direcţi şi individuali pentru încălcarea *'ahd*-ului. În anumite circumstanţe, detronarea putea fi urmată de execuţie (*katl*).

Raporturile de putere dintre sultan, voievod şi boieri de la sfârşitul secolului al XVII-lea sunt surprinse într-o *fetvâ* consemnată de Dimitrie Cantemir. Pedeapsa cu moartea trebuia să se aplice şi supuşilor (în special boierilor răzvrătiţi) care se ridicau împotriva voievodului, considerat un reprezentant al sultanului în principatele tributare. Iată legitimarea juridică: „Mufti dă *fetvâ*: «Cel ce se răzvrăteşte împotriva domnului rânduit de împărat împotriva împăratului se răzvrăteşte, ci răzvrătirea împotriva împăratului se pedepseşte cu moartea; aşadar, răzvrătiţii împotriva domnului Moldovei – şi era vorba de Constantin Cantemir (1685-1693) – sunt a se pedepsi cu moartea». Şi scrie dedesupt: «*Katl*, Moarte»"[61].

Când interesele statului musulman o cereau, statul tributar „rebel" putea fi transformat în provincie musulmană. În ciuda acceptării plăţii unui tribut de către principi în secolele XIV-XV, statele creştine din sud-estul Europei au rămas încă sub incidenţa „războiului sfânt" dus de otomani cu intenţia clară de a le îngloba în „Casa Islamului", prin transformarea lor în provincii otomane[62]. Din această perspectivă, principatele tributare „rebele" puteau fi transformate în provincii conduse de guvernatori turci, în special atunci când

59. Veliman, *Documente turceşti*, doc. 24, pp. 108-111.
60. Armanazi, *Islam*, p. 75.
61. Cantemir, *Viaţa*, p. 193.
62. Astfel, după o perioadă de circa douăzeci de ani, timp în care s-a bucurat de statutul unui stat tributar, „toate fortăreţele şi cetăţile şi ţările şi ţinuturile [ce ţineau de ţaratul de Tîrnovo – n.m.] le-a adaos la *dâr ül-Islâm*" Bayezid I, în 1393. Ţaratul de Vidin va păstra statutul de „stat tributar" până în anul 1396. Data intrării în relaţii tributare este 777/1375-1376, la Idris Bitlisi, „Heşt Behişt", în *Cronici turceşti*, I, p. 154. La Sa'adeddin şi Mehmed bin Mehmed, data este 778/1376-1377 (*Cronici turceşti*, I, pp. 300-301, 400-401). Vezi şi Decei, *Imp otoman*, pp. 133-134.

interesele politice, militare şi financiare ale Porţii impuneau această soluţie. Schimbarea era condiţionată, practic, de o expediţie armată terminată cu o victorie zdrobitoare asupra nemusulmanilor[63]. Detalii şi argumente pentru ultimele două sancţiuni care au putut fi şi au fost aplicate voievozilor tributari în secolele XVI-XVII vor fi oferite în capitolul dedicat instituţiei *voyvodalık*-lui.

În loc de concluzii, să subliniem existenţa, atât la otomani, cât şi la autohtoni, a unei preocupări permanente pentru legitimarea acţiunilor care ar fi contravenit unui „legământ", aspect relevant pentru ceea ce numim *pacta sunt servanda.* Bineînţeles, problema *pacta sunt servanda* în aspectele ei clasice poate fi studiată pentru perioada de început (secolele XIV-XVI) şi, parţial, în momentele ulterioare de conflict deschis între Poartă şi principatele tributare. Există însă şi un aspect mai aparte, relevat mai ales de tradiţia cronicărească şi acţiunile boierimii moldo-valahe din secolul al XVIII-lea. Este vorba de durata lungă, în care eu nu văd o încălcare a unor „vechi tractaturi", ci mai degrabă o schilodire treptată a unor „obiceiuri" juridice instituite între Imperiul otoman şi Principatele române.

63. Inalcık, „Dâr al-ʿahd", în *EI-2*, II, p. 119.

Capitolul 14

„Aşa cum s-a obişnuit din vechime"

Prinşi într-o discuţie, adeseori aprinsă, în jurul unor presupuse „tratate" („Capitulaţii") care ar fi fixat pe termen lung statutul politico-juridic al ţărilor române faţă de Poartă, istoricii şi juriştii s-au aplecat mai puţin asupra sau au ignorat complet rolul dreptului sultanal (*'örf-i sultanî*, *kanun*)[1] şi mai ales al cutumei în relaţiile dintre otomani şi principatele tributare.

Definirea surselor juridice care au stat la baza statutului ţărilor române faţă de Poarta otomană este o chestiune importantă a investigaţiei mele. În acest context, merită citat Abu Yusuf Ya'kub (m. 798), unul din primii mari învăţaţi hanefiţi, care îşi manifesta nedumerirea în legătură cu fixarea impozitelor în Fars (Persia): „Dar eu nu cunosc – scria discipolul lui Abu Hanifa – dacă acestea au fost stabilite în urma unui *tratat de pace* sau a unui *ordin* ferm sau a unui *aviz* care provenea de la jurişti sau a unei *tradiţii* stabilite corect" (subl.m.)[2]. Or, parafrazându-l pe Abu Yusuf Ya'kub, se poate întreba, la fel, prin ce „mijloace juridice" au fost create, confirmate sau dezvoltate drepturile şi obligaţiile principatelor tributare faţă de Poartă de-a lungul secolelor XV-XIX.

Dacă ar fi să caracterizez într-un cuvânt politica dusă de otomani faţă de nemusulmani, aş spune *flexibilitate*. De aici o largă folosire a surselor de drept: de la *şeri'at* la *kanun*, de la înţelegeri de pace (*'ahdnâme*) la *cutumă*, toate subordonate unui singur scop: legitimarea deciziilor politico-militare şi diplomatice impuse de necesităţile practice, de interesele Porţii. Citind, din această perspectivă, *hatt-ı şerif*-urile de privilegii acordate în 1774 principilor Valahiei şi Moldovei, găsim invocate în sprijinul reglementării statutului politic faţă de Poartă următoarele izvoare juridice: *'ahdnâme*-aua cu Rusia încheiată la Küçük-Kaynarca, *berât*-ele înmânate voievozilor moldo-valahi, *fetvâ*-lele emise de *şeyh ül-Islâm*, *hüküm*-urile sultanale şi „obiceiurile"[3].

Trebuie să specific că, din punct de vedere metodologic, criteriile adoptate de juriştii secolului al XX-lea pentru definirea unor noţiuni de drept nu pot fi transferate la realităţile istorice din secolele XV-XVIII. Prin urmare, ar fi greşit să purcedem la identificarea unor reguli cutumiare în relaţiile dintre Înalta Poartă şi principatele tributare folosind pentru aceasta criteriile dreptului internaţional modern. S-ar ajunge la concluzia că practica nu dovedeşte existenţa unor cutume, evident, în sensul modern al cuvântului. Procedând în acest mod, am repeta însă greşeala pe care au făcut-o şi o mai fac unii istorici şi jurişti ce au pornit în căutarea unor „tratate" care să fi fixat statutul politico-juridic al Valahiei

1. Heyd, *Ottoman Law*, p. 168; Anhegger, Inalcik, *Kanunname*, p. X.
2. Abu Yusuf, *Kitâb*, p. 64.
3. Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 292.

şi Moldovei pe termen lung. Or, astfel de acte nu au existat. Impunerea unui model atemporal ne va îndepărta în mod sigur de realitatea istorică, mult mai complexă, mai nuanţată şi mai vie. Modalitatea cea mai eficientă de a evita această greşeală este să abandonăm abstractul juridic şi să scoatem în evidenţă mărturiile oferite de izvoarele istorice. Numai prin examinarea acestora vom putea afla dacă, în relaţiile dintre ele, Imperiul otoman şi principatele tributare au recunoscut ca „obligaţie" adoptarea unei anumite atitudini sau, cu alte cuvinte, dacă „obiceiul", invocat din ce în ce mai mult cu cât înaintăm spre secolul al XVIII-lea, indica o practică acceptată ca „lege".

„Obiceiuri" în relaţiile dintre Poartă şi principatele tributare

Cronicile şi documentele oficiale de cancelarie din secolele XVI-XVIII ne oferă un spectru larg de cazuri în care „obiceiul" era invocat ca sursă juridică, mult mai multe decât în sursele din secolul al XV-lea. În linii mari, putem creiona trei situaţii tip:

a) pentru a marca o serie de practici otomane, în special uzanţe protocolare, instituite şi în relaţiile dintre voievozi şi demnitarii turci;
b) pentru a confirma vechile obligaţii politice, militare şi financiare ale voievozilor şi pentru a crea altele noi de-a lungul secolelor XVI-XVIII;
c) pentru a întări drepturile specifice statutului de autonomie al Valahiei, Moldovei şi Transilvaniei faţă de Poartă.

Mai întâi, să marcăm seria de *practici otomane* care – forţat sau nu – au pătruns şi au fost aplicate în relaţiile dintre Înalta Poartă şi principatele tributare. Acest proces s-a declanşat în a doua jumătate a secolului al XVI-lea, după ce Valahia, Moldova şi Transilvania au început să fie considerate provincii otomane, iar principii lor asimilaţi *beylerbeyi*-ilor care conduceau unităţi administrativ-teritoriale din imperiu. Precedente avem însă şi în secolul al XV-lea. În consecinţă, se observă cum şi-au făcut apariţia, treptat, o serie de „obiceiuri osmăneşti". Cele mai multe asemenea „obiceiuri" s-au impus în relaţiile dintre voievozi şi sultani (sau marii viziri).

Pentru uzanţele protocolare folosite la învestirea domnilor, precum trimiterea unor simboluri specifice ceremonialului de la Curtea otomană (steag, sceptru, caftan, *üsküf* etc.)[4], aproape întotdeauna era invocat „obiceiul". Astfel, la încredinţarea domniei Valahiei, Mehmed III îi trimitea lui Simion Movilă, *„potrivit vechiului obicei*, steag şi *üsküf* şi celelalte lucruri trebuincioase" (subl.m.)[5]. În *'ahdnâme*-aua din iulie 1614, acordată de Ahmed I pentru confirmarea lui Gabriel Bethlen, se preciza: *„Şi, aşa cum din trecut s-a obişnuit* să se dea celor care deveneau stăpânitori ai Transilvaniei, să li se dea şi de acum înainte, din partea Porţii mele a Fericirii, steag şi stindard şi sceptru şi caftan" (*Ve kadîmden... virilegelen sancak ve alem ve topuz ve hi'lat*) (subl.m.)[6]. Însăşi acordarea diplomelor de învestitură (*berât-ı hümayûn*) a devenit o practică invocată în secolul al XVIII-lea ca „obicei". În acest sens, voievodul muntean Ştefan Cantacuzino îi scria patriarhului Hrisant Notara, la 25 aprilie 1714, că „a venit de la Ţarigrad preaslăvitul Hasechi-Aga... aducându-mi împărătescul berat şi caftan, *după obiceiu*" (subl.m.)[7]. Iar în aprilie 1795,

4. Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 152, p. 146; Gemil, *Documente turceşti*, doc. 61, pp. 163-166.
5. Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 152, p. 146.
6. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 61, pp. 163-166.
7. *Hurmuzaki*, vol. XIV/1, doc. DLXXXIV, pp. 598-599.

capuchehăile îi invocau sultanului Selim III „obiceiul (*mu'tâd*) ca voievozilor Ţării Româneşti şi Moldovei să li se ofere... înaltul berat"[8].

Închinarea voievozilor în faţa sultanului, la confirmarea şi numirea în funcţie sau ca modalitate de verificare periodică a fidelităţii, deşi la origine nu era un „obicei osmănesc", în relaţiile „bilaterale" a devenit, treptat, o practică cutumiară ce trebuia respectată. Cel puţin astfel o considera marele vizir Köprülü Mehmed Paşa (1656-1661) în 1656, când încerca să argumenteze în faţa boierimii muntene obligaţia lui Constantin Şerban (1654-1658) de a se închina la Poartă[9].

Trimiterea unor ostatici la curtea sultanală, deşi era o practică cutumiară larg răspândită în Evul Mediu, o găsim calificată ca „obicei" destul de rar. O astfel de menţiune ne oferă domnia lui Neagoe Basarab (1512-1521), care avea – spune izvorul – „un fiu la Ţarigrad, *cum e datina* ca ostatec" (subl.m.)[10].

„Obiceiul" era invocat în secolele XVII-XVIII şi în legătură cu „dările" ce trebuiau plătite de voievozii moldo-valahi cu ocazia numirii în funcţie, aşa-numiţii „bani de cucă" (*kuka akçesi*), la confirmarea trienală şi anuală (*caize-i mukarrer* sau *ıbka*, în secolul al XVIII-lea)[11], cu prilejul sărbătoririi *bayram*-ului (*idiyye*, în secolul al XVIII-lea) sau cu ocazia schimbării din funcţie a unor demnitari otomani (*kudumiyye*, în secolul al XVIII-lea)[12]. Astfel, în 1716, Ahmed III vorbea despre „darul de domnie ce se dă *potrivit obiceiului*" (*mu'tâd üzere virilegelen caize-i voyvodalık*), oferit de Nicolae Mavrocordat cu prilejul numirii sale ca domn al Munteniei[13]. Condica „veniturilor" din 9 iulie – 24 august 1759 consemna, printre altele, şi avaieturile (*avâidler*) primite de anumiţi dregători otomani la confirmarea pe tron a voievozilor moldo-munteni, „potrivit obiceiului" (*mu'tâd üzere*)[14]. Radu Greceanu nota, de asemenea, trimiterea unor „pocloane *după obiceiu*" de către Constantin Brâncoveanu, la numirea unor noi mari viziri (în 1697 şi 1702)[15].

În al doilea rând, „obiceiul" era invocat în poruncile sultanale prin care se solicita voievozilor tributari îndeplinirea unor obligaţii faţă de Poartă. În aceste documente se dispunea adeseori ca aceştia să acţioneze „potrivit obiceiului" (*mu'tâd üzere*, *'âdet üzere*) sau, într-o altă formulare, din multe altele utilizate, „aşa cum s-a obişnuit din vechime" (*kadîmden idegeldüği üzere*). Totodată, trebuie să subliniez că şi izvoarele autohtone consemnează ca „obiceiuri" unele obligaţii faţă de Poartă. Să urmărim în continuare cele mai semnificative mărturii.

Izvoarele otomane din secolele XVI-XVIII asociază adesea atributul „obişnuit" haraciului plătit de voievozi[16], exprimându-se necesitatea de a-l trimite trimite acestuia la

8. Veliman, *Documente turceşti*, doc. 218, pp. 636-637.
9. Gökbilgin, „Relations turco-roumaines", p. 772.
10. *Hurmuzaki*, XIV/1, doc. DCLXXX, pp. 717-718.
11. Sertoğlu, *ROTA*, p. 215.
12. Sertoğlu, *ROTA*, p. 182.
13. Veliman, *Documente turceşti*, doc. 20. Vezi şi doc. 69 şi 151.
14. În acelaşi document era înregistrată şi darca de *bayram*, primită „potrivit obiceiului (*mu'tâd üzere*) din partea celui din Moldova" (Veliman, *Documente turceşti*, doc. 139, pp. 363-366). Vezi şi doc. 13, pp. 90-91.
15. Greceanu, *Istoria*, pp. 121, 141.
16. „Birul" era plătit „după obiceiu", oamenii voievozilor erau trimişi cu „obişnuita dajdie" sau „haraciul obişnuit" (Gemil, *Documente turceşti*, doc. 106, pp. 241-243; Veress, *Documente II*, doc. 125, p. 272; Veress, *Documente III*, doc. 125, p. 196; *Hurmuzaki*, supl. II, vol. I, doc. LVII, p. 29; doc. CCV, p. 125).

Istanbul „potrivit vechiului obicei" (*mu'tâd kadîm üzere*). Astfel, Ieremia Movilă urma să fie avertizat prin intermediul regelui Poloniei ca, „*potrivit vechilor obiceiuri, tributul obişnuit* să fie trimis de el la Poartă, la data fixată prin uzaj" (subl.m.)[17]. Ulterior, Mustafa Selaniki va consemna în cronica sa achitarea tributului de către voievodul Moldovei „potrivit vechiului obicei"[18]. În privinţa tributului Transilvaniei, Mehmed IV îi poruncea lui Mihail Apafi în 1073/1663 ca, „*potrivit vechiului obicei* (*mu'tâd kadîm üzere*), să-l faci să ajungă la Poarta mea, a Fericirii, împreună cu boierii tăi vrednici" (subl.m.)[19].

Trimiterea unor daruri (*peşkeş, avaid/avaiet, hedâyâ*), în acelaşi timp cu tributul, pentru sultan şi marii demnitari otomani era consemnată ca „obicei" în multe documente din secolele XVI-XVIII. Astfel, în beratele acordate lui Mihnea II Turcitul în 1577 şi 1585 sau lui Alexandru Iliaş în 1620 se cerea să se trimită sultanului „ceea ce s-a obişnuit a se da din vechime" (*kadîmden verilegelen nesneleri; verilügelen nesneleri*), iar unor înalţi dregători ai Porţii – numindu-i pe marele vizir şi pe *beylerbeyi*-ul Rumeliei – „ceea ce li se dădea până acum... potrivit vechiului obicei" (*verilegelen 'âdet... kadîm üzere; virilegelen 'âdet uslüb üzere*)"[20].

Un caz particular era *peşkeş*-ul în şoimi. Un prim document care dă consacrare juridică de „obicei" acestei practici datează din 1523 şi se referă la raporturile moldo-otomane. În el se nota că Ştefăniţă avea „pe lângă sultan un sol, trimis *după obicei*, cu şoimi..." (subl.m.)[21]. O chitanţă turcească înregistra pentru anul 1564 un şoim şi opt cai care veneau din Valahia, „*după un vechi obicei*" (subl.m.)[22]. „Obiceiul" de a trimite cinci şoimi era respectat în Transilvania în 1583[23]. Şi iată că peste două sute de ani, în 1793, se emitea o poruncă pentru voievodul Valahiei, Alexandru Moruzi (1793-1796, 1799-1801), cerându-i-se să pregătească 25 de şoimi pentru a-i da căpeteniei vânătorilor de la Curtea sultanală (*hassa doğancıbaşı*). Argumentul invocat era: „întrucât exista *vechiul obicei* (*mu'tad kadîm*) ca, în fiecare an, să vină din principatul Ţării Româneşti acest număr de şoimi" (subl.m.)[24].

Obligaţia voievozilor de a participa personal sau cu oşteni la expediţiile militare otomane[25] era calificată, de asemenea, drept „obicei" în unele documente din secolele XVII-XVIII. În iunie 1663, Mehmed IV îi poruncea lui Mihail Apafi să participe cu trupe la expediţia condusă de marele vizir împotriva habsburgilor, invocând ca argument şi faptul că „aşa... au obişnuit să facă predecesorii săi" (*eslafın idegeldüği üzere*)[26]. În martie 1707, Ahmed III îi amintea lui Antioh Cantemir că, „din vremuri vechi încoace (*zaman-ı kadîmden berü*), voievozii Moldovei sunt însărcinaţi să participe personal la campaniile

17. *Hurmuzaki*, supl. II, vol. I, doc. CCX, p. 411.
18. Selaniki, „Tarih", în *Cronici turceşti*, I, p. 385.
19. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 136, pp. 310-313. Într-un document din 1126/1714, se consemna că *berât*-ul pentru domnia Ţării Româneşti i se va elibera lui Ştefan Cantacuzino cu o condiţie: „Ca el să achite şi să predea la timp şi la vreme, potrivit vechiul obicei (*mu'tâd kadîm üzere*), haraciul..." (Veliman, *Documente turceşti*, doc. 13: *nişân-ı hümâyûn* din 14 iunie 1714 referitor la Ştefan Cantacuzino).
20. Gemil, „Doc. XVI-XVII", pp. 353-356; Maxim, *CTO*, doc. 14, pp. 62-68; Feridun, *Münşe'at*, II, pp. 398-399.
21. *CSISD*, II, p. 402.
22. N. Iorga, *Istoria poporului românesc*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985, p. 418.
23. Veress, *Documente II*, p. 257.
24. Veliman, *Documente turceşti*, doc. 211, pp. 614-615.
25. Maxim, „Obligaţiile", pp. 99-109.
26. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 136, pp. 310-313.

care au loc în părţile Rumeliei"[27]. Această obligaţie va fi echivalată tot ca „obicei" peste circa 30 de ani, când Mahmud I îi poruncea lui Constantin Mavrocordat să echipeze oşteni „în virtutea vechiului obicei" (*mu'tâd-ı kadîme*), potrivit căruia, „atunci când au loc expediţii împărăteşti în Rumelia, şi voievozii Ţării Româneşti să slujească cu oştile lor"[28]. Începând cu a doua jumătate a secolului al XVI-lea, „obiceiul" era tot mai des invocat ca argument în poruncile care cereau voievozilor să trimită la Istanbul, pentru curtea şi oştirea otomane, cai, oi, sare, ceară, miere, piei sau seu[29].

„Obiceiurile" pe care documentele vremii le asociau tributului şi altor obligaţii financiare faţă de Poartă desemnau, de regulă, practicile uzuale ce însoţeau trimiterea acestora: „sorocul tributului" (*harâcın zamanı*)[30], „la data fixată prin uzaj"[31], „la timp şi la vreme, potrivit vechiului obicei"[32], modalităţile de predare, ba chiar cuantumul, pe termen scurt. Se poate afirma însă că prezenţa şi mai ales respectarea acestor drepturi şi obligaţii au dus la perceperea lor ca practici cutumiare, chiar dacă erau consemnate şi în unele documente oficiale (*'ahdnâme*, *berât*, *hüküm*) adresate voievozilor. În acest sens, Sigismund Báthory mărturisea, la 8 septembrie 1589, că, „pentru stăpânirea şi apărarea ei [a Transilvaniei – n.m.] de către sultan, *am obişnuit să plătim bir*" (subl.m.)[33].

În sfârşit, trebuie subliniat că există un set de documente din secolele XVII-XVIII în care „obiceiul" era invocat pentru reconfirmarea „protecţiei" de care trebuia să se bucure principatele tributare. Este vorba de multitudinea de petiţii (*'arz*) trimise la Poartă de voievozi sau boieri şi de poruncile (*hüküm*) emise de sultani ca răspuns la cererile venite de la nord de Dunăre. Într-o enumerare succintă de mărturii documentare, subliniez următoarele acţiuni ale turcilor sau tătarilor menţionate ca fiind „potrivnice obiceiului" (*kadîme muhalif*) sau „contrare la ceea ce s-a obişnuit" (*olagelmişe muhalif*): luarea cu forţa de către turci a unor locuri moldoveneşti, în 1609[34]; silniciile făcute de ienicerii şi spahii otomani asupra negustorilor munteni, în 1614-1615[35]; trecerea tătarilor peste Nistru şi încălcarea teritoriului Moldovei, în 1608 şi 1632-1633 (*hilâf-ı 'âdet*)[36]; încălcările săvârşite de supuşii otomani din Timişoara şi Lipova în hotarele Transilvaniei, în 1634 (*hilâf-ı mu'tad*)[37]; atacarea hotarului Valahiei şi ocuparea cu forţa a unor locuri stăpânite de voievozii munteni, în 1744 (*kadîme mugayir*)[38]; ocuparea unor teritorii din cuprinsul hotarelor Moldovei de către tătari, în 1721[39]. Şi exemplele ar putea continua.

27. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 230, pp. 485-487.
28. *Hüküm* din iulie 1736 (Veliman, *Documente turceşti*, doc. 79, pp. 216-217).
29. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 64, pp. 169-170; Maxim, „Regimul economic", pp. 1749-1758.
30. Într-un *hüküm* al lui Ahmed I, din 1609, pentru Radu Şerban, domnul Ţării Româneşti (Gemil, *Documente turceşti*, doc. 51, p. 151). Termenul oficial de evidenţă a plăţii tributului era 1 aprilie pentru Valahia şi 1 mai pentru Moldova. Practica dovedeşte existenţa obiceiului ca tributul să fie plătit în mai multe tranşe, cu ocazia unor sărbători creştine: Sf. Gheorghe (23 aprilie/5 mai), Naşterea Sf. Fecioare Maria (8 septembrie), Sf. Dumitru (26 octombrie).
31. *Hurmuzaki*, supl. II, vol. I, doc. CCX, p. 411.
32. *Vakt ü zemânıyle mu'tâd-ı kadîm üzere* (Veliman, *Documente turceşti*, doc. 13: *nişân-ı hümâyûn* din 1126/1714, referitor la Ştefan Cantacuzino).
33. Veress, *Documente III*, doc. 125, p. 196.
34. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 49, pp. 148-149.
35. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 62, pp. 167-168.
36. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 30, pp. 123-124, şi doc. 97, pp. 222-223.
37. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 99, pp. 225-226.
38. Veliman, *Documente turceşti*, doc. 110, pp. 278-280.
39. Veliman, *Documente turceşti*, doc. 43, pp. 140-145.

Sunt greu de surprins invariabile ale fenomenului cutumiar, mai ales atunci când ne aflăm la contactul dintre Islam şi Creştinătate. Încerc totuşi să marchez câteva.

Practicile cutumiare: terminologie, tipologie şi mecanism de formare

Terminologia „obiceiurilor"

În documentele şi cronicile otomane erau folosite mai multe cuvinte şi expresii pentru a exprima „obiceiul". În primul rând, găsim termenii *'âdet*, *mu'tad* şi *kadîm*, toţi trei de origine arabă.

Înţelesul literal al cuvântului *kadîm* este „vechi", „de demult", „ceva care există de mult timp"[40]. Cu acest sens era folosit în expresiile *kadîmden* („din vechime")[41], *kadîm ül-eyyamdan* („din zilele de demult")[42], *zaman-ı kadîmden berü* („de multă vreme încoace")[43]. În acelaşi timp, *kadîm* era folosit ca adjectiv pe lângă ceilalţi termeni prin care se desemna „obiceiul", precum *mu'tad-ı kadîm üzere* sau *'âdet-i kadîm üzere* („potrivit vechiului obicei")[44]. Mai mult, în unele documente, cuvântul *kadîm* era utilizat singur pentru a desemna un „obicei", ca în cazul expresilor *kadîme muhalif* şi *kadîme mugayir* („contrar obiceiului")[45]. Un alt cuvânt folosit din plin în documentele otomane pentru a desemna „obiceiul" este *mu'tad*[46]. L-am găsit în formule de tipul: *mu'tad üzere* („potrivit obiceiului"), *mu'taddan ziyâde* („mai mult decât de obicei") sau *hilaf-ı mu'tad* („contrar obiceiului")[47].

'Âdet înseamnă „obicei", „cutumă", „practică", „uzaj", dar şi „impozit", „taxă", „dare"[48]. În documentele otomane, l-am întâlnit când se invocau obiceiurile ţărilor române: *'âdet-i beled üzere* („potrivit obiceiului ţării") sau *hilaf-ı 'âdet-i beled* („contrar obiceiului ţării")[49]. În alte situaţii, *'âdet* era folosit pentru a desemna „dări" şi „obiceiuri" instituite în relaţiile dintre voievozi şi sultani[50]. De notat că acest cuvânt de origine arabă a pătruns şi în limba română, fiind utilizat în izvoarele narative şi de cancelarie[51].

În unele documente otomane, era folosit, de asemenea, termenul persan *âyın*[52] pentru a desemna atât „obiceiurile" autohtone (*kadîm âyın* – „vechiul obicei")[53], cât şi unele reguli instituite în relaţiile dintre Imperiul otoman şi cele trei principate tributare.

40. *Redhouse*, p. 577.
41. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 68, 76, 81, 90 etc.; Veliman, *Documente turceşti*, doc. 16, 134, 194 etc.
42. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 11; Veliman, *Documente turceşti*, doc. 38, 112.
43. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 230; Veliman, *Documente turceşti*, doc. 54, 150.
44. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 104, 106; Veliman, *Documente turceşti*, doc. 13, 79, 129, 151, 211.
45. Veliman, *Documente turceşti*, doc. 16, 43, 49, 53, 110, 145 (*mugayir-i kadîm*).
46. *Redhouse*, p. 802.
47. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 99; Veliman, *Documente turceşti*, doc. 20, 40, 47, 69, 82, 86, 139.
48. *Redhouse*, p. 14.
49. Veliman, *Documente turceşti*, pp. 68, 126, 129.
50. Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 151.
51. Grigore Ureche menţiona „adetul ţării" (Ureche, *Letopiseţ*, p. 161). Vezi şi Georgescu, „Coutume", pp. 562-563.
52. *Redhouse*, p. 104.
53. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 68.

Totodată, pentru a desemna existenţa unui „obicei", în izvoarele otomane se folosea din plin *forma continuă a verbului.* Această formă gramaticală se obţine în limba turco-osmană prin alipirea verbului *gelmek* („a veni") la rădăcinile altor verbe, precum *olmak* („a fi"), *etmek* („a face") sau *vermek* („a da", „a plăti"). Apar, astfel, diferite expresii, cum ar fi: *olagelmişe muhalif* („contrar obiceiului", „contrar a ceea ce s-a obişnuit")[54], *olagelduği üzere* („potrivit obiceiului" sau „aşa cum s-a obişnuit")[55], *kadîmden idegelduği üzere* („aşa cum s-a obişnuit să se facă din vechime")[56], *mu'tad üzere virilegelen* („ceea ce se dă potrivit obiceiului"). În cronicile şi documentele autohtone, termenii folosiţi pentru a desemna practicile uzuale erau, bineînţeles, *obiceiu*, *obicină* sau *datină*[57].

O tipologie a „obiceiurilor"

A vorbi despre cutumă ca sursă juridică a relaţiilor dintre otomani şi tributarii de la nord de Dunăre presupune o raportare multiplă a acestora la fenomenul cutumiar.

În primul rând, ar trebui să vedem dacă *practicile uzuale* aplicate în raporturile dintre state se regăsesc şi în relaţiile dintre Poartă şi ţările române, cel puţin în etapa de început (de la sfârşitul secolului al XIV-lea până la mijlocul secolului al XVI-lea). Cu alte cuvinte, să raportăm cadrul juridic de stabilire şi evoluţie ale relaţiilor dintre voievozi şi sultani la practica internaţională. Or, o simplă privire aruncată asupra izvoarelor ne relevă *tehnici comune*, care nu aparţin nici dreptului islamic al popoarelor, nici dreptului european al ginţilor, ci *practicii comune internaţionale.* Cele mai evidente exemple sunt cu siguranţă: plata tributului în schimbul protecţiei; ajutorul militar dat de vasal suzeranului său; alinierea acţiunilor externe realizate de cele două părţi contractante (exprimată prin formula „să fii prieten prietenilor şi duşman duşmanilor"); angajarea prin jurământ şi trimiterea unor ostatici, ca garanţii pentru respectarea unor „înţelegeri de pace"; darurile protocolare; închinarea la curtea suzeranului; reînnoirea tratatelor la decesul sau schimbarea unuia dintre „contractanţi"; principiul respectării tratatelor (*pacta sunt servanda*); inviolabilitatea solilor etc.[58].

În al doilea rând, trebuie subliniat rolul *cutumelor interne* („obiceiurile ţării")[59] în creionarea statutului de autonomie al Valahiei şi Moldovei faţă de Poartă. De altfel, sultanii au sancţionat principiul inviolabilităţii „vechilor obiceiuri şi rânduieli" (*kadîm-i âyın ve 'âdet*) chiar în actele cele mai solemne ce reglementau regimul politico-juridic, adică în „diplomele de învestitură" (*berât-ı hümayûn*)[60] acordate voievozilor munteni şi moldoveni la urcarea pe tron în secolele XVI-XVIII. Această stipulaţie era înscrisă, de asemenea, în *'ahdnâme*-lele acordate principilor şi nobilimii ardelene în secolele XVI-XVII, care erau, din punctul de vedere al diplomaticii otomane, tot „berate imperiale". Astfel, la confirmarea domniei lui Gabriel Bethlen, în iulie 1614, Ahmed I se angaja să nu schimbe

54. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 49, 62, 68 (*olagelene muhalefat*), 84 (*olubgelene muhalif*).
55. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 81, 86.
56. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 76, 136.
57. Ureche, *Letopiseţ*, pp. 135, 161; Neculce, *Letopiseţ*, pp. 355-356; *Genealogia Cantacuzinilor*, pp. 219, 540-541.
58. Vezi Ganshof, *Le Moyen Âge*, pp. 36-54, 119-156, 263-302.
59. Andrei Rădulescu, „Note privitoare la obiceiul pământului", în *În memoria lui Vasile Pârvan*, Bucureşti, 1934, şi republicat în *Pagini din istoria dreptului românesc*, ed. I. Rădulescu-Valasoglu, Bucureşti, 1970, pp. 128-133; *Istoria dreptului românesc*, I, Bucureşti, 1980, pp. 202-232.
60. Feridun, *Münşe'at*, II, pp. 398-399; Maxim, *CTO*, doc. 14.

„ritul şi ordinea şi regulile şi religia, precum şi *obiceiurile care sunt practicate între ei din vremuri vechi*" (*aralarında cârı olan 'âdetlerin*) (subl.m.)[61]. Este de subliniat că „obiceiurile ţării" alcătuiau blocul iniţial de reguli cutumiare invocat de moldo-valahi împotriva abuzurilor otomane din secolele XVI-XVIII. Ele erau consemnate de Mihai Cantacuzino banul sub formula: „obiceiurile care, mai înainte de ce au supus Turcii ţara, au fost"[62].

Atenţia mea s-a concentrat însă asupra „cutumelor bilaterale", specifice – în opinia lui Paul Guggenheim – statelor vecine ale căror relaţii nu erau reglementate cu precizie, ci ghidate în special de practică[63]. Prezenţa unor astfel de „obiceiuri" s-a făcut simţită, de exemplu, în relaţiile Moldovei cu Polonia (sau Ungaria). Tratatele încheiate între cele două state vecine dovedesc existenţa unor „cutume bilaterale", întărindu-le în acelaşi timp. „Şi domnul rege e dator să ne sprijine şi să ne apere, ca pe un supus de-al său, *potrivit vechiului obicei*" (*iuxta consuetudinem antiquam*) – se stipula în tratatul din 4 aprilie 1459, încheiat între Ştefan cel Mare şi Cazimir IV[64]. Izvoarele istorice dovedesc o tendinţă de stabilire a unor cutume între Poarta otomană şi tributarii de la nord de Dunăre. În primul rând, era vorba de drepturile şi obligaţiile care fuseseră respectate o lungă perioadă de timp. Acestea au sfârşit a fi percepute ca practici cutumiare cu valoare juridică în plan bilateral, chiar dacă uneori au fost consemnate şi în scris în diplomele de învestitură sau poruncile sultanale trimise voievozilor. Pe de altă parte, multe din „obiceiurile" invocate mai sus se refereau la cantitatea (sumă, număr, greutate etc.), momentul şi metoda achitării unor obligaţii financiare ale domnilor tributari. Oricum, sursele istorice indică existenţa anumitor cutume acceptate ca „lege" pe o durată de timp mai lungă sau mai scurtă.

Un mecanism de formare a „obiceiului"

Cutuma a fost definită în diferite moduri, în funcţie de criteriile adoptate de autori. În dreptul intern, cutuma era dreptul nescris, opus legii (dreptul scris)[65]. În dreptul internaţional, cutuma a fost caracterizată în termeni opuşi tratatului. În opinia lui Paul Guggenheim, tratatul lua naştere în urma unei acţiuni conştiente, în schimb regulile cutumiare se caracterizau prin faptul că destinatarii lor nu puteau reconstitui în mod raţional etapele care au dus la apariţia acestor reguli[66]. Totodată, juriştii operează o distincţie netă între cutuma care aparţine dreptului şi *cutuma exterioară acestuia.* Pentru a marca această diferenţă ei

61. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 161, pp. 163-166. Vezi şi doc. 101, pp. 233-235.
62. *Genealogia Cantacuzinilor*, p. 219.
63. În dreptul ginţilor, o regulă cutumiară este valabilă fie pentru tot teritoriul comunităţii internaţionale, fie pentru o parte a acestuia. Prin urmare, cutumele internaţionale au fost clasificate în trei categorii: a) cutume generale, care se aplică tuturor statelor; b) cutume regionale, care sunt respectate de un grup restrâns de state; c) cutume bilaterale, care se pot constitui pe baza unei practici îndelungate existente numai între două state (Guggenheim, *Droit*, I, p. 109).
64. *CSISD*, II, p. 435.
65. Valentin Al. Georgescu, „La place de la coutume dans le droit des États féodaux roumains de Valachie et de Moldavie jusqu'au milieu du XVIIe siècle", *RRH*, VI, 4, 1967, pp. 553-586; V.A. Georgescu, „Structura şi izvoarele dreptului", *IDR*, II/1, Bucureşti, 1984, pp. 65-85.
66. Guggenheim, *Droit*, I, p. 94. Despre relaţiile dintre cutumă şi tratat, vezi şi: Charles de Visscher, „Coutume et traité en droit international public", *Revue Générale de Droit International Public*, Paris, 3, 1955; R.R. Baxter, „Treaties and Custom", *RdC*, tome 129, I, 1970, pp. 27-105.

au numit-o pe ultima *uzaj*. Din punct de vedere juridic, cutuma este un *uzaj* simţit ca fiind obligatoriu de cei care îl aplică[67]. Din dorinţa de a opera o diferenţiere între „cutuma istorică" şi conceptul modern de *cutumă*, am preferat să folosesc pentru diverşii termeni otomani enumeraţi mai sus o singură traducere: „obicei".

Cutuma se confunda de regulă cu uzajul prelungit, nedeterminat. În aceste condiţii, „vechimea" era considerată unul din elementele care determinau caracterul obligatoriu al regulilor cutumiare. De altfel, identificarea cutumei cu „vechimea" (în latină, *vetustas*) era specifică Evului Mediu, fiind întâlnită în practica internaţională dintre statele creştine[68], în ciuda unei evidente tendinţe de modernizare a dreptului european al ginţilor ce se manifestă în secolele XVII-XVIII. La fel, şi în documentele otomane, „vechi" (*eski*, *kadîm*) era atributul alipit cel mai frecvent „obiceiului", mergând până la identificarea cu acesta (cazul termenului *kadîm*, analizat mai sus). Deşi „vechimea" ar fi trebuit să indice o repetare reală a unui fapt (acţiune, atitudine, obligaţie etc.) o perioadă nedeterminată de timp, otomanii au invocat „vechimea" în sprijinul pretenţiilor lor, în ciuda unei realităţi contrare.

Juriştii definesc cutuma ca pe o „practică continuă"[69]. Pentru conturarea unei reguli cutumiare este deci necesară o repetare în timp a unui act (a unei atitudini). Din acest punct de vedere, existenţa unui „precedent"[70] este o condiţie minimă esenţială. În opinia juriştilor, pentru existenţa unei cutume sunt necesare două elemente: a) unul material (istoric), care presupune o practică continuă şi generală în timp şi spaţiu („repetarea faptelor"); b) unul psihologic (*opinia juris sive necessitatis*), care presupune credinţa subiectului de drept în necesitatea aplicării acelei practici[71] .

În ce priveşte relaţiile dintre Poartă şi principatele tributare, avem la îndemână câteva mărturii care ne dezvăluie unul din mecanismele de structurare a unor „obiceiuri". Aceste informaţii se referă, în special, la procesul de instituire a unor noi obligaţii şi de creştere a cuantumului celor vechi, proces declanşat în a doua jumătate a secolului al XVI-lea şi reluat la cote amplificate în secolele următoare.

În acele condiţii istorice, pentru formarea unui „obicei" era de ajuns chiar şi numai un singur „precedent". Iată două cazuri, avându-i ca protagonişti pe doi voievozi ai Moldovei, Ioan Vodă cel Cumplit (1572-1574) şi Petru Şchiopul (1574-1577; 1578-1579; 1582-1591). Primul se referea la preluarea măririi tributului de către succesorul unui voievod care avusese această iniţiativă. Al doilea privea preluarea plăţii unui tribut restant de către succesorul imediat al voievodului rău platnic. Astfel, la 9 *cemazi ül-ahır* 982/26 septembrie 1574, Selim II îi poruncea lui Petru Şchiopul să trimită la Poartă, ca tribut, 50.000 de florini, invocând drept argument precendentul: şi Ioan-Vodă cel Cumplit „îşi luase obligaţia de a trimite în fiecare an", ca tribut, cu 10.000 de florini mai mult. În plus, Selim II îi cerea aceluiaşi nou voievod al Moldovei să strângă şi să expedieze la Poartă 388.500 de aspri, restanţă din tributul predecesorului său[72]. Din această vreme, se pare, achitarea

67. Gianni, *Coutume*, p. 14; Rousseau, *Droit*, I, pp. 9-11.
68. Guggenheim, *Droit*, I, pp. 94-100.
69. Rousseau, *Droit*, I, pp. 836-837; Gianni, *Coutume*, pp. 120-132.
70. *Instant custom* (J. Kunz, „The Nature of Customary International Law", *AJIL*, 47, 1953, p. 666; Geamănu, *Drept*, I, pp. 93-95).
71. Pentru detalii: Gianni, *Coutume*, pp. 120-135; Rousseau, *Droit*, I, pp. 834-844.
72. Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 132, p. 126. Vezi şi Ioan Caproşu, „Creditul moldovenesc în timpul lui Petru Şchiopul", în *Stat. Societate. Naţiune. Interpretări istorice*, îngrijit de Nicolae Edroiu, Aurel Răduţiu, Pompiliu Teodor, Dacia, Cluj-Napoca, 1982, p. 108.

tributului restant şi preluarea din mers a unui nou cuantum pentru tribut au devenit „obiceiuri".

Instituirea unui nou „obicei" avea două surse principale: porunca sultanală (*hüküm*) şi iniţiativa voievozilor.

Pe de o parte, angrenaţi în lupta pentru domnie, pretendenţii la tron au mărit tot mai mult cuantumul vechilor obligaţii, au adoptat unele cutume otomane sau chiar au conceput noi „dări". În acest mod, „precedentul" necesar era asigurat. De exemplu, într-un firman din 8 noiembrie 1592, Murad III îi cerea voievodului muntean, Alexandru cel Rău (1592-1593), să strângă şi să achite, în afara tributului, „darea ta (*virgü*), care este *după obiceiu* (*'âdet üzere*)". Sultanul nu uita însă să invoce „precedentul": la această „dare" se obligase un înaintaş al său, Mihnea II Turcitul, în 1582[73]. În cei zece ani care trecuseră, un dar conjunctural (diferit de tribut) pare a se fi consolidat destul, şi din punct de vedere „juridic", pentru a fi numit deja „obicei". Găsim aceeaşi argumentaţie într-o petiţie (*'arz*) înaintată Porţii de un voievod muntean, nenumit în text, din aceeaşi fatidică jumătate de secol XVI. Din acest document rezultă că un predecesor, probabil Mircea Ciobanul (1545-1552; 1553-1554; 1558-1559), „hotărâse să dea ceva pentru bucătăria împărătească". Curând după această păgubitoare iniţiativă, Poarta va invoca acest „precedent" pentru a cere unui urmaş al generosului voievod, care iniţiase această „dare" nouă, să trimită nici mai mult, nici mai puţin decât „obiceiul pentru bucătăria imperială" (*mutbah-ı amire 'âdeti*)[74].

Pe de altă parte, poruncile sultanale puteau să impună cutume otomane sau să stabilească „obiceiuri" noi. De regulă, *hüküm*-urile priveau numai o situaţie anume şi se mărgineau la domnia sultanului emiţător şi a voievodului receptor. Valabilitatea acestora se putea prelungi însă prin adoptarea tacită a conţinutului, ca „obicei". Un exerciţiu îndelungat avea drept consecinţă prefacerea unei dispoziţii singulare într-o regulă cutumiară. În felul acesta, se puteau institui „obiceiuri" noi într-un timp extrem de scurt. Desigur, această transformare era condiţionată şi de „adeziunea" voievozilor la un ordin anterior. Dar, raporturile de forţe şi păguboasa luptă pentru domnie nu lăsa timp de gândire pretendenţilor la tron.

Şi totuşi, unii factori politici au realizat că orice slăbiciune se va întoarce împotriva lor şi a urmaşilor, din cauza tendinţei manifestate de otomani de a transforma în „obicei" orice concesie momentană a voievozilor în faţa pretenţiilor Porţii. În acest sens, Grigore Ureche afirma: „Aşa şi turcul, de ce dai mai mult, de aceia îţi face mai multă nevoie, *că el darul îl scrie obicină*, mai apoi de n-ai vrea să-i dai, numai ce-ţi caută să-i dai" (subl.m.)[75]. Tocmai pentru a evita această perspectivă sumbră, Petru Şchiopul a refuzat să îndeplinească noile cereri financiare ale Porţii şi a abandonat tronul Moldovei în 1591[76]. În opinia lui Grigore Ureche, Moldova ar fi putut satisface o singură dată pretenţiile sultanului Murad III, dar, făcând-o, ar fi apărut pericolul „*că se face obicei*, carile nu va mai ieşi şi aceasta vor lua şi altele vor izvodi" (subl.m.)[77]. Aceeaşi stare de spirit, dublată însă de o politică preventivă faţă de cererile Porţii otomane, o găsim şi la nobilii ardeleni.

73. Maxim, „Regimul economic", p. 1746.
74. Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 151, p. 144.
75. Ureche, *Letopiseţ*, p. 135.
76. Nicolae Costin, *Letopiseţ*, p. 252.
77. Ureche, *Letopiseţ*, pp. 161-162.

Într-o scrisoare din 30 iunie 1583, aceştia îl anunţau pe Ştefan Báthory, voievod al Transilvaniei şi rege al Poloniei, că nu doriseră să trimită la Poartă mai mult de cinci şoimi – atât cât ceruse sultanul – pentru a evita formarea unui nou obicei: „*ca prin aceasta să nu se obişnuiască asupra noastră*" (subl.m.)[78].

Să notăm că maniera de formare a acestor noi „obiceiuri" era specifică procesului cutumiar, excluzând vreun „legământ" explicit. Voievozii înşişi erau conştienţi de caracterul abuziv al acestui proces prin care se instituiau noi „obiceiuri", începând mai ales cu a doua jumătate a secolului al XVI-lea. Astfel, Petru Şchiopul i se plângea marelui postelnic Bartolomeo Brutti[79] că „pe lângă tributul ştiut (*tributo publico*) de 15.000 de taleri, pe care-i plăteşte în fiecare an, nu poate sătura pe sultan şi paşale cu un tribut secret (*tributo secreto*) de peste 100.000 şi [aceştia], din lăcomie de peşcheşuri şi *fără a fi prevăzut lucrul în vreun tratat*, îi trimit mereu noi ciauşi" (subl.m.)[80]. În aceeaşi relatare se făcea referire şi la voievodul Ţării Româneşti, Mihnea II Turcitul, care „a plătit sultanului în 1582, pe lângă tributul obişnuit de 140 de mii de taleri şi peşcheşuri de aceeaşi valoare, încă 400 de mii de ţechini pentru făgăduiala pe care i-o făcuse că nu-l va scoate din domnie"[81].

O evoluţie a cutumei. De la „obiceiuri" la „Capitulaţii"

Juriştii definesc cutuma ca fiind, de asemenea, o „practică evolutivă"[82]. Unele „obiceiuri" au fost marcate de un înalt grad de instabilitate, altele de o statornicie relativă. Aceste caracteristici au depins atât de condiţiile istorice ale evoluţiei relaţiilor dintre Imperiul otoman şi principatele tributare, cât şi de diferenţele de concepţii morale şi juridice dintre Islam şi Creştinătate. Instabilitatea s-a manifestat, în special, la nivelul „obiceiurilor" care desemnau cuantumurile anumitor dări (plătite în bani sau în natură). Astfel, în documentele din secolul al XVIII-lea era folosită des formula „mai mult decât de obicei" (*mu'taddan ziyade*)[83]. Am găsit-o în protestele palide ale principilor înaintate Porţii, dar şi în contabilizările plăţilor efectuate de fanarioţi. De exemplu, în 1715, Nicolae Mavrocordat oferise cu 15.000 de guruşi „mai mult decât de obicei" (*mu'taddan ziyade*) la numirea sa pe tronul Ţării Româneşti[84]. „Vechiul obicei" (*mu'tad-ı kadîm*) era considerat a fi de 30.000 de guruşi, atât în 1715, cât şi în 1730[85]. Pe de altă parte, în 1725, Mihai Racoviţă se plângea de pretenţia hanului tătar, care ceruse ca „daruri" (*avaietler*) „mai mult decât era vechiul obicei" (*kanun-ı kadîmden ziyade*)[86].

78. Veress, *Documente II*, p. 257.
79. Cu ajutorul acestuia, favorit al marelui vizir Sinan Paşa, a obţinut domnia a treia oară, în 1582. Ştirile privind tributul în această perioadă nu concordă (Ciurea, „Moldova", pp. 30-38).
80. „Descrierea anonimă a Moldovei din 1587", în *Călători străini*, III, p. 200 (B. Brutti era informatorul celui care a scris această lucrare). Text italian în I. Filitti, *Din Arhivele Vaticanului*, II, Bucureşti, 1914, pp. 43-49.
81. *Călători străini*, III, p. 200 (totuşi, voievodul era mazilit în 1583).
82. Rousseau, *Droit*, I, pp. 824-826; Gianni, *Coutume*, pp. 120-132.
83. Veliman, *Documente turceşti*, doc. 47, 53, 69.
84. Veliman, *Documente turceşti*, doc. 47, pp. 152-156.
85. Veliman, *Documente turceşti*, doc. 47, 69.
86. Veliman, *Documente turceşti*, doc. 53, pp. 169-180 (*kanun* a fost tradus prin „obicei").

Procedându-se în acest mod, au fost spulberate nu numai cea mai mare parte a „obiceiurilor" instituite între principatele tributare şi Imperiul otoman de-a lungul secolelor XV-XVII, ci şi multe din „vechile obiceiuri ale ţării". Rezultatul a fost o permanentă incertitudine asupra drepturilor şi obligaţiilor faţă de Poartă. În acest sens, este semnificativă aprecierea boierimii muntene referitor la starea în care se afla Valahia în 1770: „Din multele nedreptăţi ale turcilor, precum hrăpiri şi desele schimbări de domni, în aşa mare neorânduială ajunsese ţara, încât nu mai era cu putinţă de-a se păstra nici *vechile obiceiuri, nici acele care se alcătuiseră ca la vreo cincizeci de ani în urmă*" (subl.m.)[87]. Strigătul disperat al lui Ion Neculce apare, astfel, pe deplin justificat, când compara situaţia Moldovei din prima jumătate a secolului al XVIII-lea cu cea de sub „domnii trecuţi": „Oh, oh, oh! vai, vai, vai di ţară! Ce vremi cumplite au agiunsu şi la ce cumpănă au căzdut!... la ce *obiceiuri ai agiunsu*, ca să scapi dintr-aceste *obiceiuri spurcati*" (subl.m.)[88].

De la „obiceiuri" la „Capitulaţii"

Boierimea autohtonă şi-a dat seama că *practicile îndelungate*, respectate în mod regulat în relaţiile dintre Valahia sau Moldova şi Imperiul otoman de-a lungul secolelor XV-XVII, puteau sta la baza redobândirii adevăratei autonomii interne. În viziunea boierimii moldo-muntene, codificarea acestor practici trebuia să ia forma unor „tratate" („Capitulaţii") încheiate între Poartă şi Valahia (în 1391 şi 1460), respectiv Moldova (în 1511 şi 1529)[89], care presupuneau în acelaşi timp eliminarea „noilor obiceiuri" (numite „obiceiuri spurcati" de Ion Neculce)[90].

A luat astfel naştere tradiţia „vechilor privilegii" valabile pe termen lung acordate anumitor domni munteni şi moldoveni în perioada cuprinsă între sfârşitul secolului al XIV-lea şi mijlocul secolului al XVI-lea cu ocazia „închinării" lor faţă de Poartă, o ficţiune care a devenit un mit puternic al istoriografiei româneşti. Aşa cum am arătat într-un alt capitol, în viziunea cronicarilor munteni, atât închinarea lui Mircea cel Bătrân, cât şi cea a lui Laiotă Basarab ar fi fost condiţionate fiecare de o „învoială" sau „tocmeală", datate 1391, respectiv 1460. Stipulaţiile din aceste „legături" defineau un statut de largă autonomie, fiind incluse de boierii munteni în memoriile adresate contelui Orlov în 1772[91]. Cât priveşte Moldova, tradiţia „vechilor privilegii" a fost construită în special de Nicolae Costin şi Dimitrie Cantemir, care subliniau veridicitatea documentelor „diplomatice" prin care sultanul a stabilit relaţiile politice cu Bogdan III cel Orb în 1511 şi Petru Rareş în 1529[92]. Această tradiţie a fost continuată de Alexandru Beldiman, de la care ne-a rămas

87. *Genealogia Cantacuzinilor*, p. 461. Se făcea referire, bineînţeles, la „blocul de obiceiuri" care însoţise instaurarea regimului fanariot, ce, la rându-i, suportase schimbări neregulate. Era dat şi un exemplu de „obicei (ce) se făcuse numai de vreo 14 sau 15 ani încoace..." care consta în obligaţia voievodului Ţării Româneşti de a trimite la Brăila 35.000 de chile de grâu, plătit după nart.

88. Neculce, *Letopiseţ*, p. 736.

89. Sunt şi alte date vehiculate pentru aceste „Capitulaţii". Vezi M. Mitilineu, *Les droits de la Roumanie basés sur les Traités. Par un ancien diplomate*, Bucureşti, 1874.

90. Neculce, *Letopiseţ*, p. 736.

91. *Genealogia Cantacuzinilor*, pp. 67-70. Vezi şi *Istorie a Ţării Româneşti publicată de fraţii Tunusli*, ed. G. Sion, 1863, p. 66.

92. Iată textul din traducerea în engleză din 1734-1735 a istoriei Imperiului otoman scrisă de Dimitrie Cantemir: „... Among other numberless privileges granted them according to the times, the chief was that wherein it was expressly said, that Moldavia voluntarily and without compulsion offered her

un manuscris bazat pe extrase din „sursele lui Neculaiu Costin" şi intitulat *Tractaturile prin care s-au închinat ţara, de către Bogdan V voevod, domnu al Moldoviei, împărăţind Baizet al 2-lea*[93].

Tradiţia cronicarilor autohtoni a fost preluată, de asemenea, de observatorii occidentali din secolele XVIII-XIX ai lumii otomane. În 1674, undeva în Franţa se scria despre *les anciens privilèges du pays*, adică ale Moldovei[94]. Mai târziu, în ediţia englezească din 1785 a memoriilor baronului de Tott se afirma că Moldova, la fel ca şi Valahia, era guvernată de multă vreme respectându-se vechile „tratate"[95]. William Eton – în cartea sa intitulată *A Survey of the Turkish Empire*, tipărită în 1798 – sugera că statutul politico-juridic al Valahiei şi Moldovei, precum şi cel al Egiptului a fost rezultatul unor înţelegeri de pace[96]. În prima jumătate a secolului al XIX-lea, tradiţia „vechilor privilegii" era încă vie în scrierile franceze, în care erau folosiţi şi termenii *conventions* şi *conditions* pentru a caracteriza acele presupuse „tratate" acordate domnilor moldo-valahi[97]. În raportul său din 10 mai 1834 despre Principatele române, Bois-le-Comte sublinia că statutul politico-juridic al Valahiei se baza încă din 1460 (?), iar al Moldovei încă din 1536 (?) pe acele „condiţii"[98].

De la „obiceiuri" la „reglementări"

Autorităţile otomane nu au codificat sub forma unor „tratate" („Capitulaţii") practicile cutumiare ce au apărut şi au funcţionat în relaţiile cu cele două principate tributare. Din contra, considerând Valahia şi Moldova provincii otomane, sultanii au confirmat „obiceiurile" prin documente ce reglementau de regulă afacerile interne ale imperiului, acte dintre care putem enumera *hüküm*, *fermân*, *hatt-ı şerif*, *sened* sau *kanunnâme*.

---

obedience to the Turkish Empire, and therefore it is the Sultan's will that all her Churches, religious Rites, and Laws be untouched, and nothing more required of the Prince, but that he send every year by faithful Boyars to the resplendent Port four thousand gold Crowns, forty bred Mares, twenty four Falcons, in the name of Pishkiesh, a present of gift; The instruments of the Sultans, by which they ratified the conditions, were formerly kept among the public records of Moldavia, but in my time by the command or permission of John Sobiesky King of Poland, in his invasion of Moldavia in the year 1686, they were taken, and I know not whether very wisely, burnt publicly at Jassy, with this Declaration to the crowds of people, „Behold! his royal Majesty thus frees you from the Turkish yoke" (Cantemir, *Othman History*, pp. 188-189, n. 32).

93. BAR, ms. 566, f. 126v-136v. Publicat de M. Kogălniceanu în *Arhiva Românească*, 1845, II, pp. 347-364, şi în Kogălniceanu, *Letopiseţe*, III, pp. 450-459.
94. I. Hudiţă, *Recueil de documents concernant l'histoire des Pays Roumains tirés des archives de France*, Iaşi, 1929, p. 211, *cf.* Gorovei, „Însemnări", p. 33.
95. „According to the faith of Treaties" (Baron de Tott, *Memoirs*, II, p. 27).
96. „They may be considered connected with the Porte rather by treaty than as integral parts of the empire" (Eton, *Turkish Empire*, pp. 287-288, 297).
97. „Les conventions accordées par le grand Seigneur, lorsque les Moldaves s'estoient soumis à sa domination". Cărturarul francez cita dintr-o scrisoare care ar fi fost trimisă de voievodul moldovean Alexandru Movilă (1615-1616) voievodului muntean Radu Mihnea (1611-1616), păstrată de Charles de Joppecourt, un negustor străin ce slujea familia Movileştilor (Baret, *Histoire des troubles de Moldavie*, ed. Alexandru Papiu Ilarian, *Tezauru de monumente istorice*, II, Bucarest, 1863, p. 68; Beldiceanu, „Tratate", p. 406; Alexandrescu-Dersca Bulgaru, *„Khatt-ı şerifs"*, p. 258; Gorovei, „Însemnări", p. 34).
98. „Les conditions qui furent accordées dans ce premier moment, aux Valaques et aux Moldaves, ont servis de base jusqu'à ce jour à leur constitution politique". (*Hurmuzaki*, XVII, doc. DXI, pp. 328-334)

În documentele otomane din secolele XVII-XVIII, diferitele reguli care caracterizau statutul de autonomie erau reunite sub formula „rânduiala ţării" (*nizâm-ı memleket*). Ele priveau instituţia *voyvodalık*-ului, colectarea tributului colectiv, protecţia teritoriului şi supuşilor moldo-valahi împotriva autorităţilor otomane din provinciile vecine, condiţia juridică a negustorilor otomani în principate şi a supuşilor moldo-valahi în celelalte provincii otomane[99]. De exemplu, există multe porunci prin care supuşilor otomani (în special negustori şi oşteni din teritoriile şi cetăţile de la frontieră, precum Hotin, Brăila, Vozia, Tighina sau Trnovo) li se interzicea să intre în Moldova şi Valahia fără permisiune imperială[100]. Un raport din 1691 scris de *kadı*-ul de Trnovo, Ahmed Reşid, preciza că această interdicţie era o componentă a „rânduielii ţării" specifice Valahiei şi Moldovei (*nizâm-ı memleketden olub*). Această regulă era adusă la cunoştinţa musulmanilor din Trnovo citind porunca sultanală şi scrisoarea marelui vizir, care erau apoi copiate în registrele *şeri'at*-ului[101]. De asemenea, stabilirea duratei domniei la trei ani în secolul al XVIII-lea era apreciată ca fiind „regulă" (*ka'ide*) şi „reglementare" (*nizâm*)[102]. În sfârşit, documente din 1776 şi 1812 vorbesc despre „rânduiala" (*nizâm*) colectării tributului (*cizye*) din Valahia şi Moldova[103]. După 1774, ca o consecinţă directă a petiţiilor boierimii locale şi a tratatului de la Küçük-Kaynarca cu Rusia, a avut loc un proces constant şi continuu de fixare juridică a unui nou statut de autonomie pentru cele două principate în interiorul imperiului, prin emiterea mai multor acte solemne. Dintre acestea, cele mai importante au fost *hatt-ı şerif*-urile din 1774, *sened*-ul din 1784, *fermân*-ele din 1791 şi 1792, *kanunnâme* din 1793 şi *hattı-şerif*-urile din 1802, 1806 şi 1826[104].

99. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, „*Khatt-ı şerif*", pp. 259-262.

100. *Eflak ve Boğdan memleketlerine êtrafdan kimesnenin bilâ-fermân duhûluna ruhsat verilmesi eğerçi nizâm-ı memleketden olub* (Gemil, *Documente turceşti*, doc. 190). Vezi şi Veliman, *Documente turceşti*, doc. 41, 143, 148, 158, 174, 184 (din 1720, 1760-1761, 1766, 1775, 1782).

101. Raport din 6 *receb* 1102/5 aprilie 1691 (Gemil, *Documente turceşti*, doc. 190). Vezi şi Veliman, *Documente turceşti*, doc. 143, 148 (*Memleket-i mezbûrenin bu def'a virilen nizâmın istikrâr ve istimrârı içün*), 158 (*Memleket-i Boğdan'ın nizâm-kadîmi*).

102. *Hüküm* din 1749 referitor la Valahia (Veliman, *Documente turceşti*, doc. 120).

103. Veliman, *Documente turceşti*, doc. 176, 241.

104. Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 292; II, doc. 33; III, doc. 4, 10, 12, 109, 110; Veliman, *Documente turceşti*, doc. 210. Vezi şi Alexandrescu-Dersca Bulgaru, „*Khatt-ı şerif*", p. 262.

Capitolul 15

„Au fost cucerite şi cotropite cu sabia mea"

Una din problemele asupra căreia izvoarele ne oferă informaţii divergente şi contradictorii constă în stabilirea modului în care Poarta şi-a impus controlul asupra Valahiei, Moldovei şi Transilvaniei sau, în termeni otomani, cum au fost „cucerite" acestea, „cu forţa" sau „de bunăvoie"[1].

Reguli de încetare a ostilităţilor în Islam

Dacă „ameninţarea cu forţa" nu avea ca rezultat acceptarea de către nemusulmani a supunerii faţă de Islam, se putea ajunge la situaţia, foarte des întâlnită în practică, în care *musulmanii foloseau forţa ca ultimă soluţie pentru impunerea „păcii islamice"*. Din punctul de vedere al doctrinei *djihâd*-ului, pentru utilizarea metodei belicoase vina aparţinea, exclusiv, infidelilor: „Dacă ei [infidelii – n.m.] refuză [*djizya*], combateţi-i şi Allah vă va da victoria asupra lor", scria Abu Yusuf Ya'kub[2].

Cucerirea „prin forţă". În izvoarele din Islamul timpuriu, folosirea termenului *'anwatan* indica o cucerire ce avusese loc „prin forţă", făcând imposibilă folosirea noţiunii de *sulhan*[3]. Sursele arabe şi otomane menţionează din plin cuceririle „cu forţa" ale unor cetăţi şi teritorii. Oazele şi bisericile din jurul Damascului „au fost luate de musulmani prin forţă"[4], iar în perioada otomană cetatea Modon din sudul Greciei „a fost cucerită prin forţă şi violenţă" în iulie-august 1500 de către oştirile lui Bayezid II[5], iar mai târziu şi Buda a fost luată „cu forţa", în 1526[6].

1. Mulţi istorici români au respins cu putere ideea cuceririi ţărilor române (P.P. Panaitescu, „De ce n-au cucerit turcii ţările române", în *Interpretări româneşti. Studii de istorie economică şi socială*, ediţia a II-a, postfaţă, note şi comentarii de Şt.S. Gorovei şi M.M. Székely, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1994, pp. 111-119 (în *Revista Fundaţiilor Regale*, XI, 5, 1944); Maxim, *Ţările române şi Înalta Poartă*, pp. 111-142 („De ce n-au cucerit otomanii ţările române").
2. Abu Yusuf, *Kitâb*, p. 300.
3. Hill, *Hostilities*, p. 4.
4. Al-Baladhuri, *apud* Williams, *Islamic Civilization*, pp. 264-265.
5. „Tevarih-i Âl-i Osman", în *Crestomaţie turcă*, pp. 278-279.
6. „Tevarih-i Âl-i Osman", în *Crestomaţie turcă*, p. 293. Iar cetatea Leş (Lezhe) din Albania, oştenii lui Mehmed II „au cucerit-o cu lovituri de săbii" (Kıvamî, „Fetihnâme-i sultan Mehmed", în *Crestomaţie turcă*, pp. 169-170).

Declanşarea războiului diminua considerabil dreptul la existenţă statală al infidelilor, ba chiar şi dreptul asupra averii, libertăţii şi vieţii lor[7]. Întrucât infidelii nu au acceptat plata *djizye*-lei, nu puteau beneficia de „protecţie" (*amân*)[8]. În virtutea acestui postulat, tot ce le aparţinuse, atât bunurile mobile (aur, argint, mobilier, echipament de luptă, alimente, animale, dar fără vin şi porci), cât şi bunurile imobile (pământul, clădirile etc.), devenea „pradă legitimă"[9]. Mai mult, musulmanii aveau dreptul să ia în captivitate femeile şi copiii sau chiar să-i ucidă pe combatanţi, atunci când această măsură se dovedea a fi avantajoasă (în cazul unui război de lungă durată, de exemplu)[10]. Conform acestui drept a procedat Bayezid II în privinţa nemusulmanilor din cetatea Modon. După cucerire, „padişahul a poruncit să fie prădată. Toţi «bădăranii» săi au fost trecuţi prin sabie, iar femeile şi băieţii lor i-au făcut prizonieri"[11]. În 1526, Süleyman Magnificul, „luând Buda, a făcut prizonieri pe bărbaţii şi femeile sale"[12]. Bunurile imobile (pământul, clădirile etc.) ce aparţinuseră infidelilor aveau un regim aparte, devenind proprietatea întregii comunităţi musulmane. Astfel, Dimitrie Cantemir ne spune că sultanii otomani nu-şi rezervau, din cetăţile cucerite cu forţa, „decât edificiile publice şi dominaţiunea preste ele"[13], clădirile particulare putând fi împărţite musulmanilor[14].

Practica politică şi militară, precum şi interesele generale ale Imperiului muhammedan au impus teoriei o îmblânzire a raporturilor postbelice dintre musulmani şi nemusulmani, chiar dacă infidelii au respins somaţiile de convertire şi de supunere la Islam. În primul rând, învăţaţii au stabilit că suveranul musulman avea „toată libertatea", şi în cazul cuceririi „prin forţă", să ia în privinţa tratamentului aplicat învinşilor decizia „cea mai prudentă pentru musulmani", ţinând cont de interesele imediate ale trupelor musulmane şi, mai ales, de interesele generale ale *Ummei*[15]. Astfel, conform învăţatului shiit al-Hilli (m. 1278), pentru infidelii combatanţi făcuţi prizonieri după terminarea luptei care nu trebuiau ucişi din diferite motive, *imâm*-ul putea alege între a-i elibera, a-i ţine pentru răscumpărare sau a-i face sclavi[16]. De subliniat că nemusulmanii care nu au participat la luptă (civilii, cu termen generic) beneficiau de un regim cu mult mai blând decât combatanţii. În avantajul comunităţii musulmane era ca ei să fie transformaţi în *zimmî*, plătind *djizya* şi *kharâdj*.

---

7. „Tant que l'ennemi a les armes à la main on ne doit lui faire quartier. On n'épargnera ni ses auxiliaires, ni ses propriétés. L'état de guerre légitime tout" (d'Ohsson, *Tableau*, V, pp. 57-58); Morabia, *Ğihad*, pp. 454-455.
8. Inalcık, „The Policy of Mehmed II", p. 232; Savary, *Lois morales*, I, pp. 236-237; Houdas, *L'Islamisme*, p. 169.
9. d'Ohsson, *Tableau*, V, pp. 76-77; Inalcık, „The Policy of Mehmed II", p. 232; Savary, *Lois morales*, I, p. 244; Laoust, *Ibn Batta*, p. 66, n. 1-2; Abu Yusuf, *Kitâb*, pp. 302-303.
10. În timpul expediţiilor pentru cucerirea Persiei, chiar dacă oraşele se predau, arabii pretindeau întotdeauna un număr nespecificat de femei şi unul fix de bărbaţi (H. Mason, „The Role of Azdite Muhallabid Family in Mary's anti-Umayyad Power Struggle", *Arabica*, 2/1967, p. 195). Bărbaţii prinşi în timpul luptei puteau fi ucişi dacă refuzau convertirea la Islam (al-Hilli, *apud* Williams, *Islamic Civilization*, p. 271).
11. „Tevarih-i Âl-i Osman", în *Crestomaţie turcă*, pp. 278-279 (se foloseşte grecescul *horyat*, *hoyrat* – „bădăran", „ţăran").
12. „Tevarih-i Âl-i Osman", în *Crestomaţie turcă*, p. 293.
13. Cantemir, *Imp. otoman*, I, p. 98, n. 6.
14. După cucerirea cetăţii Biga de către Murad I, „în casele lor [ale infidelilor – n.m.] au locuit musulmani" (Aşıkpaşazade, „Tarih", în *Crestomaţie turcă*, p. 90).
15. Abu Yusuf, *Kitâb*, pp. 95, 302; d'Ohsson, *Tableau*, V, pp. 94-95; Savary, *Lois morales*, I, pp. 236-237; A.K.S. Lambton, „Iran. A. To the Turkoman Invasions", în *EI-2*, IV, p. 15.
16. *Apud* Williams, *Islamic Civilization*, p. 271.

Dacă în urma refuzului de a deveni tributar prinţul infidel a fost zdrobit pe câmpul de luptă, se putea proceda, legal din punctul de vedere al dreptului islamic, la înlocuirea dinastiei conducătoare a statului nemusulman cu o administraţie musulmană[17]. În termeni moderni, aceasta însemna *debellatio* (dezmembrarea statului cucerit)[18]. Dar şi în acest caz, dacă interesele imperiului o cereau, suveranul musulman avea dreptul să renunţe la *debellatio* şi să menţină entitatea statală a infidelilor învinşi. Astfel, deşi accentua cu multă putere că Ungaria era „dreptul sabiei sale", Süleyman Magnificul a încredinţat ţara lui Ioan Zápolya (1526-1540), voievod al Transilvaniei între 1510 şi 1526, „cu condiţia să fie sub protectoratul (*himayet*) otoman"[19].

Cucerirea „de bunăvoie". În opinia lui D.R. Hill, în izvoarele din Islamul timpuriu o cucerire era definită ca fiind făcută „de bunăvoie" în primul rând dacă termenul *sulh* era folosit în mod explicit. Mai mult, dacă circumstanţele indicau existenţa un acord potrivit căruia părţile nu se angrenau în război, ci se angajau în negocieri, în urma cărora a rezultat un *'ahd*, cucerirea era clasificată ca fiind „de bunăvoie" (*sulhan*), chiar dacă termenul ca atare nu era invocat explicit[20]. În opinia lui al-Tijani, care călătorea prin Tunis la începutul secolului al XIV-lea, existenţa unor biserici creştine, chiar dacă erau în ruine sau erau obturate cu moschei construite în faţa lor, era o dovadă că acel teritoriu fusese odinioară cucerit „prin capitulare"[21].

Cronicarii otomani folosesc, adeseori, pentru încetarea ostilităţilor termenul *vere* (provenit din limba slavă), care însemna „capitulare" („predare")[22]. Ibrahim Peçevi îl folosea în legătură cu asediul Timişoarei din 1552 („Cetatea a fost cucerită prin capitulare")[23] sau al cetăţii Gyula din 1566[24]. Mehmed Halife ne relatează că, la 25 septembrie 1663, cei din cetatea Ujvár, „fiind forţaţi să capituleze, au început să arboreze steaguri albe pentru pace şi *amân*..."[25].

Duritatea regulilor specifice „impunerii păcii cu forţa" era atenuată în cazul în care infidelii, predându-se armatelor musulmane învingătoare, cereau „iertare" (*amân*), căutând să obţină din partea *imâm*-ului „protecţie" asupra vieţii, libertăţii, averii sau religiei lor, ba chiar şi garanţia că entitatea statală va fi menţinută. Cererea de *amân* echivala cu o „capitulare" în faţa armatelor musulmane prin care se spera anularea sau, cel puţin, atenuarea tratamentului specific „păcii forţate"[26].

---

17. Sigismund III Vasa sugera existenţa unui asemenea drept al sultanului Mehmed III atunci când îi cerea acestuia ca, după „cucerirea" vilaietului Transilvaniei, „acesta să nu fie transformat în *beylerbeyilik*, ci *să fie numit acolo un voievod prin intervenţia domniei-voastre*" (subl.m.) (Mehmed, *Documente turceşti*, I, doc. 147, p. 137: scrisoare a lui Mehmed III, din noiembrie 1597).
18. Geamănu, *Drept*, I, p. 413. În dreptul roman, conceptul juridic de *debellatio* era folosit pentru a caracteriza procesul prin care o stare de război se termina prin transferul suveranităţii teritoriale (Grotius, *Drept*, p. 666).
19. S-a încheiat chiar un „tratat" (28 februarie 1528), potrivit căruia „regatul maghiar de la acea dată a intrat sub protecţia şi suzeranitatea (*hakimiyet*) Porţii" (Decei, *Imp. otoman*, p. 175).
20. Hill, *Hostilities*, p. 4.
21. *Voyage du scheikh El-Tidjani dans la régence de Tunis pendant les années 706, 707 et 708 de l'hégire (1306-1309)*, traduit de l'arabe par M. Rousseau, Paris, 1853, *cf.* Mas Latrie, *Traités*, p. 4.
22. *Vere vermek* – „a capitula" (*Redhouse*, p. 1226).
23. Ibrahim Peçevi, „Tarih", în *Cronici turceşti*, I, p. 486.
24. Ibrahim Peçevi, „Tarih", în *Cronici turceşti*, I, pp. 489-490.
25. Mehmed Halifa, „Tarih-i Gılmânî", în *Crestomaţie turcă*, pp. 802-803.
26. După definiţia dreptului internaţional contemporan, capitularea, ca act pur militar, „este încetarea operaţiilor militare şi a rezistenţei armate ale unui stat beligerant ori a unor unităţi militare ale acestuia". În Evul Mediu, ea se producea foarte des într-un loc fortificat (cetate, oraş) (*Dicţionar diplomatic*, p. 166).

În dreptul internaţional se face deosebire între capitularea condiţionată şi cea necondiţionată. *Capitularea condiţionată* este „o modalitate de încetare a ostilităţilor în baza condiţiilor stabilite prin negocieri între părţile beligerante"[27]. După declanşarea ostilităţilor, acordul încheiat („actul de capitulare") avea în vedere, în special, pe combatanţi, aceştia putând obţine, în funcţie de raportul de forţe şi de interesele imediate ale armatelor musulmane, protecţia temporară asupra vieţii, libertăţii sau avutului lor[28]. În acest caz, garantarea *amân*-ului avea valabilitate, practic, până la retragerea luptătorilor nemusulmani în „Casa războiului", cu sau fără arme. Iată câteva exemple din perioada otomană. În cronica anonimă *Tevarih-i Âl-i Osman* se relatează că, după ce „mult timp au avut loc lupte" pentru cucerirea cetăţii insulare Rodos (iulie-decembrie 1522), marele maestru al Ordinului cavalerilor Ioaniţi a capitulat („a cerut *amân*"), zicând: „Nimeni să nu dea atac şi să nu facă agresiune asupra avuţiei, asupra fiilor şi fiicelor noastre şi să nu ia robi. *Pe această cale fiind pace*, să putem ieşi afară din fortăreaţă" (subl.m.). Süleyman Kanunî le-a acordat un astfel de *amân* şi, în consecinţă, marele maestru „a predat cetatea. A ieşit (din cetate) cu supuşii, avuţia şi familia, au intrat în corabie şi s-au dus în ţara francilor (*firenkistan*)"[29]. Despre capitularea Timişoarei din 26-27 iulie 1552, cronicarul Mustafa Celalzade (m. 1568) scria că „serdarul oştii otomane [Ahmed Paşa – n.m.] a dat *amân* pentru salvarea sufletelor lor şi le-a îngăduit să plece cu condiţia ca să nu ia nimic din uneltele de luptă şi din avuţii"[30].

Atunci când infidelii se aflau într-o situaţie fără ieşire şi îşi încredinţau soarta în mâna musulmanilor, cerând tot *amân*, însemna că ei *capitulau necondiţionat*. „Aceasta este – spunea Hugo Grotius – *capitularea pură*, care face din cel ce a capitulat un supus şi care conferă asupra lui o putere absolută celui faţă de care are loc capitularea" (subl.m.)[31]. Situaţia Chiliei, care s-a predat în faţa armatelor lui Bayezid II, la 14 iulie 1484, este elocventă: „După ce cu ajutorul tunurilor zgomotoase au făcut breşe în poarta şi în zidul cetăţii, populaţia şi comandantul cetăţii, speriindu-se, *au predat fortăreaţa cu* amân *şi fără condiţii*" (subl.m.)[32].

Dintr-un alt punct de vedere, capitularea necondiţionată constituie, de fapt, „o altă modalitate de a recurge la un arbitru". Numai că arbitrul, la fel ca în cazul cuceririi „prin forţă", este însuşi „vrăjmaşul", luat din proprie voinţă, „ca un judecător, la a cărui hotărâre

27. *Dicţionar diplomatic*, p. 166. Astfel, tratativele pentru încheierea actului de capitulare a cetăţii Gyula (1566) au fost purtate pentru musulmani de Yahîalî şi Sofu Mehmed Bey (*sancakbeyi* de Oradea). Ei „au fost cei care au intrat în cetate şi au vorbit despre capitulare" (Ibrahim Peçevi, „Tarih", în *Cronici turceşti*, I, pp. 489-490).
28. Houdas, *L'Islamisme*, p. 169. Conform lui Hugo Grotius, capitulările condiţionate erau cele „care favorizează fie particularii... fie întregul corp" (Grotius, *Drept*, p. 808). „Acordul privind capitularea nu se referă decât la teatrul de operaţiuni, la soarta trupelor şi a armamentului." (*Dicţionar diplomatic*, p. 166)
29. Capitularea a avut loc la 22 decembrie 1522, iar retragerea s-a făcut în insula Malta („Tevarih-i Âl-i Osman", în *Crestomaţie turcă*, pp. 290-291 şi n. 88).
30. Mustafa Celalzade, în *Cronici turceşti*, I, pp. 285-286. Aurel Decei preciza însă că „scrisoarea de garanţie" (*emanet-name*) acordată de musulmani oferea garnizoanei şansa de a se retrage cu arme, steaguri şi bagaje, împreună chiar cu locuitorii oraşului (Decei, *Imp. otoman*, p. 195).
31. Grotius, *Drept*, p. 805.
32. Solakzade Mehmed Hemdemi, „Tarih", în *Cronici turceşti*, II, p. 144. Acest mod de predare este echivalent, în ultimă instanţă, cu o „cucerire prin război". Tursun Bey ne spune că ghiaurii din Chilia „predând cetatea, ei s-au supus... Chilia era lacătul (*kilit*) acelui ţinut şi *a fost cucerită cu sabia...*" (subl.m.) (Tursun Bey, „Tarih", în *Cronici turceşti*, I, p. 77).

trebuie să ne supunem pe deplin"[33]. Juriştii hanefiţi au teoretizat, de asemenea, acest mod de încetare a ostilităţilor, iar aici pot fi folosite ca argumente câteva pasaje din *Kitâb al-kharâdj* a celebrului jurisconsult Abu Yusuf Ya'kub. În primul rând, trebuie să subliniez că „arbitrul desemnat" de către asediaţi trebuia să fie cu necesitate un musulman. Dacă aceştia cereau un „arbitru" fără a-l numi, *imâm*-ul era cel care devenea automat arbitru[34].

Din raţiuni practice, era bine ca infidelii să se predea numai suveranului musulman sau reprezentantului său la comanda trupelor, pentru că numai aceştia aveau dreptul să acorde *amân* unui grup, determinat sau nu, de nemusulmani. Din această cauză, în 1738-1739, „ghiaurii" din Mehadia, deşi „i-au scris o scrisoare de iertare (*amân-name*)" lui Toz Mehmed Paşa (simplu comandant al avangărzii oştirii otomane), pentru a evita orice surpriză[35], erau hotărâţi să se predea numai „adevăratului comandant" (serascherului Ivaz Mehmed Paşa)[36]. Pentru desemnarea capitulării în general şi a capitulării necondiţionate în special, în cronicile turceşti se folosea frecvent expresia „toate lucrurile şi familiile lor le-au aşternut *la ţărâna de la picioarele şahului lumii*" (subl.m.)[37]. Şi aceasta pentru că sultanul era „instanţa" cea mai autorizată în stabilirea viitoarelor raporturi dintre învinşi şi învingători.

În opinia lui Hugo Grotius, după capitulare „învingătorul este un stăpân cu puteri neîngrădite". În consecinţă, „celui biruit i se poate impune orice, ca unuia care a devenit supus şi care... se găseşte în situaţia celui care nu are nimic ce nu-i poate fi răpit şi căruia i se pot lua chiar viaţa şi libertatea personală şi cu atât mai mult bunurile, nu numai cele publice, ci şi cele particulare"[38]. Teoretic, „arbitrul" musulman putea alege între trei soluţii: a) uciderea combatanţilor şi înrobirea femeilor şi copiilor; b) transformarea infidelilor în tributari, care urmau să plătească *djizya* şi *kharâdj*; c) chemarea lor la convertire la Islam. Numai aceste trei alternative erau „valabile"[39]. Orice altă decizie (precum uciderea femeilor şi copiilor sau trimiterea înapoi a inamicilor „în locurile lor de siguranţă şi în fortăreţele lor din ţările inamice") era „fără valoare", căci arbitrul (sau arbitrii, în cazul în care erau doi) „şi-ar fi depăşit mandatul"[40].

Practic însă *imâm*-ul (suveranul musulman) şi reprezentantul său la comanda trupelor erau cei care, ţinând cont de interesele imediate sau generale ale Islamului, stabileau tratamentul ce se aplica infidelilor după capitulare. Astfel, ei puteau acorda *amân* (iertare şi protecţie) numai vieţii combatanţilor (transformându-i în robi). În alte circumstanţe, puteau

33. Grotius, *Drept*, pp. 804-805.
34. „Arbitrul" nu putea fi nemusulman, *harbî* sau *zimmî*, deoarece unui necredincios nu îi era permis să pronunţe decizii în „afaceri religioase". *Şeri'at*-ul nu accepta „arbitri" aleşi din rândul femeilor, copiilor, sclavilor, musulmanilor condamnaţi pentru calomnii, captivilor şi negustorilor musulmani care se găseau în tabăra infidelilor în cauză. *Imâm*-ul putea să renunţe la rolul de arbitru şi să facă pentru acest rol „o alegere bine gândită dintre musulmanii care sunt înţelepţi, credincioşi, merituoşi, care se bucură de respect şi care veghează asupra intereselor religiei" (Abu Yusuf, *Kitâb*, pp. 310-316).
35. Pentru musulmani, invocarea faptului că predarea nu s-a făcut la nivelul „organului competent" putea constitui o modalitate de încălcare a condiţiilor de capitulare. Vezi cazul lui Ioan Vodă cel Cumplit, ce, se pare, a avut la origine o astfel de „justificare" (Dinu C. Giurescu, *Ion vodă cel Viteaz*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1966, p. 172).
36. Mehmed Subhi, „Tarih-i vekayi", în *Cronici turceşti*, III, p. 263.
37. Tursun Bey, „Tarih", în *Crestomaţie turcă*, pp. 180 (pentru Chilia), 182-183 (pentru Cetatea Albă).
38. Grotius, *Drept*, p. 806. Conform dreptului internaţional contemporan, în urma capitulării necondiţionate „partea învingătoare nu este legată de nici o obligaţie convenţională faţă de statul învins" (*Dicţionar diplomatic*, p. 166).
39. Abu Yusuf, *Kitâb*, pp. 311-313.
40. Abu Yusuf, *Kitâb*, pp. 312, 315.

să le ofere posibilitatea, atât civililor, cât şi luptătorilor nemusulmani, de a deveni „tributari" (*harâcgüzar*) şi „oameni protejaţi" (*zimmî*), garantându-le „protecţie" perpetuă asupra vieţii, libertăţii, bunurilor şi religiei lor. Evident, numai sultanul otoman putea acorda *amân* unei comunităţi de necredincioşi sau unui stat nemusulman, salvându-l de la *debellatio.*

Cronicile bizantine şi turceşti abundă în exemple din timpul expansiunii otomane din secolele XIV-XVI, în care soluţiile luate de comandanţi erau dictate de circumstanţele militare sau politice ale momentului. În 1455, Mehmed II, după ce „i-a silit pe locuitorii [din Novobrod – n.m.] să se predea... le-a luat lucrurile cele mai scumpe şi mai de preţ şi o parte din ei i-a dus în robie; pe ceilalţi i-a lăsat să locuiască acolo, pentru exploatarea minelor de metal..." [41]. În schimb, pe locuitori din oraşul Rupeli din Filasia, „după ce a luat în primire oraşul, nici nu i-a robit, nici nu le-a făcut altceva urât, ci i-a trimis cu femeile şi copiii să se aşeze cu locuinţele în Bizanţ"[42], a cărui populare se impunea cu prisosinţă după cucerirea din 1453. În 1551, deşi pârcălabul cetăţii Becikerek, „cerând iertare comandantului oştii, a predat cheile fortăreţei", Mehmed Paşa, *beylerbeyi* de Rumelia, a dat „*amân* numai sufletelor lor", ordonând ca „avuţiile lor să fie predate..."[43].

Metode de cucerire: „cu forţa armelor" sau „de bunăvoie"

După cum am văzut mai sus, bazându-se pe practica militară şi politică, juriştii musulmani au codificat două modalităţi de „cucerire" sau impunere a stăpânirii musulmane: „prin forţă" (ar. *'anwatan*; tc. *'anveten*) sau „de bunăvoie" (ar. *sulhan*; tc. *sulhen*). Lucrurile nu erau însă atât de clare nici în teorie şi nici în practică. Este de apreciat efortul lui D.R. Hill de a analiza datele despre încheierea ostilităţilor din acea vreme (prin tratate, cuceriri sau termeni de capitulare impuşi sau convenţi cu popoarele cucerite) şi de a estima implicaţiile lor militare şi politice asupra teritoriilor incluse în Califatul arab[44].

Informaţiile privind modalităţile de cucerire din Islamul timpuriu se caracterizează prin ambiguitate. În acest sens, este semnificativ cazul Irakului (as-Sawâd), un test pentru teoriile juriştilor, invocat mai jos de însuşi marele jurist al-Shafi'î (m. 820): „Unii spun că Sawâd a fost un teritoriu care s-a predat de bunăvoie, fără război; alţii [spun] că era un teritoriu cucerit; iar alţii [spun] că o parte din [teritoriul – n.m.] său aparţinea primei categorii, iar altă parte [aparţinea] celei de-a doua categorii" [45]. Întrebări privind metoda de cucerire au fost ridicate şi într-o serie de consultaţii juridice (*fetvâ*) de la sfârşitul secolului al X-lea şi începutul secolului al XI-lea, pentru a putea stabili statutul juridic al pământurilor luate de oştenii musulmani de la proprietarii creştini din Sicilia[46].

Cronicarul turc Aşıkpaşazade, referindu-se la operaţiunile militare de pe malul european al Bosforului ale lui Süleyman Paşa, fiul lui Orhan Gazi (1326-1359/1360), sesiza diferenţa dintre cele două metode de cucerire: „A făcut ca unele cetăţi să fie cucerite pe cale paşnică

41. Chalcocondil, *Expuneri istorice*, p. 241.
42. Chalcocondil, *Expuneri istorice*, pp. 256-257.
43. Mustafa Celalzade, în *Cronici turceşti*, I, p. 280.
44. D.R. Hill, *The Termination of Hostilities in the Early Arab Conquests: A.D. 634-656*, London, Luzac, 1971.
45. Shafi'i, *Al-'Umm*, *cf.* Kader, „Land", p. 8.
46. Abû Ja'far al-Dâ'udî (m. 1012), *Kitâb al-amwâl*, ed. Ridhâ Shahâda, Rabat, n.d., pp. 70-81, *cf.* Granara, *Jihad*, pp. 47-48.

şi altele prin prădare"[47]. Pentru „cucerirea de bunăvoie", cronicarii bizantini din secolul al XV-lea foloseau de regulă expresii precum „a se preda prin bună învoială", „a lua prin bună înţelegere"[48], „s-au închinat"[49], „s-au supus"[50], în opoziţie cu formulele care sugerau situaţiile de folosire totală a forţei: „a lua cu război"[51] sau a lua „cu puterea armelor"[52]. Din perioada otomană, o cunoscută dilemă s-a manifestat în privinţa metodei de cucerire a Bizanţului în 1453. Dimitrie Cantemir a scris pe marginea acestei chestiuni, încercând să demonstreze – la fel ca şi alţi cărturari – că jumătate din oraş a fost cucerit „prin capitulaţiune" sau „prin predare" (*by surrender*), iar restul a fost cucerit „cu forţa" sau „prin puterea armelor" (*by arms*)[53].

De ce era importantă stabilirea metodei de cucerire? Viitorul statut juridic al pământurilor, populaţiei şi lăcaşurilor de cult (biserici sau sinagogi) intrate sub dominaţie musulmană depindea în mare măsură de identificarea metodei de cucerire a respectivului teritoriu, „prin forţă" sau „de bunăvoie".

Diferenţa de statut dintre pământurile luate cu forţa (parte a prăzii imobile) şi pământurile „luate printr-un tratat de pace" era subliniată încă din Islamul clasic. Juristul Yahya bin Adâm le aşeza la poluri opuse, definindu-le pe ultimele astfel: „În teritoriile luate în mod paşnic, locuitorii trebuie să plătească numai obligaţiile lor din tratat. Ei sunt lăsaţi pe pământurile lor şi nu le va fi nimic impus atât timp cât respectă tratatul de pace şi achită obligaţiile lor musulmanilor"[54]. În viziunea juristului shafi'it al-Maverdi, pământurile cucerite „cu forţa" urmau să devină parte a „Casei Islamului", în timp ce teritoriile anexate „de bunăvoie", după încheierea unei înţelegeri de pace, puteau intra în „Casa legământului[55].

Indiferent de metoda de cucerire, fie „prin forţă", fie „de bunăvoie", în concepţia juridică hanefită, suveranul musulman avea dreptul să decidă unilateral statutul juridic al teritoriilor cucerite şi al populaţiei supuse[56], dar trebuia să adopte acea hotărâre care ar fi corespuns cel mai bine intereselor comunităţii musulmane. Abu Yusuf Ya'kub relatează conflictul care se iscase între Umar ibn al-Khattâb, al doilea calif „drept" (634-644), şi războinicii arabi din cauza regimului ce trebuia aplicat pământurilor ocupate cu forţa în Siria, Irak şi Egipt. Umar, care nu acceptase împărţirea pământurilor, invocând iniţial versetele coranice LIX/7-10, încerca să explice: „Pentru împărţirea acestei prăzi (*fay'*), Allah v-a dat spre asociere pe cei care vor veni după voi; dacă v-aş împărţi voua (pământurile), lor nu le va rămâne nimic...". Decizia califului de a nu împărţi pământurile a fost „o binefacere pentru toţi musulmanii", iar Abu Yusuf Ya'kub explică şi de ce:

> Hotărârea sa de a face să se plătească *kharâdj* pentru ca uzufructul să fie repartizat între musulmani fu utilă întregii comunităţi, căci, dacă nu ar fi fost imobilizat pentru plata soldei şi a hranei războinicilor, provinciile de frontieră [la acel moment, teritoriile la care se referă celebrul

47. Aşıkpaşazade, „Tarih", în *Crestomaţie turcă*, p. 82.
48. Critobul, *Mehmed II*, pp. 222, 282-286; Chalcocondil, *Expuneri istorice*, pp. 35, 39, 58 etc.
49. Ducas, *Istoria*, p. 320.
50. Sphrantzes, *Memorii*, p. 141.
51. Ducas, *Istoria*, p. 320; Sphrantzes, *Memorii*, p. 141.
52. Critobul, *Mehmed II*, p. 220.
53. Cantemir, *Othman History*, pp. 102-105, n. 17; Cantemir, *Imp. otoman*, I, p. 139.
54. Yahya bin Adâm, *Kitâb*, p. 26 (19).
55. Mawerdi, *Statuts*, p. 301; Ibn Taimiyya, *cf.* Laoust, *Ibn Taimîya*, p. 272: „La question se pose de savoir si le pays a été enlevé de vive force (*'anwatan*), ou s'il s'est rendu par capitulation (*sulhan*)". Vezi şi reflecţiile lui N.H. Biegman asupra acestui subiect (Biegman, *Ragusa*, pp. 31-32).
56. d'Ohsson, *Tableau*, V, pp. 57-58; Morabia, *Ğihad*, pp. 454-455; Inalcık, „The Policy of Mehmed II", p. 231. „Dreptul cuceritorului" putea fi modificat sau anulat prin încheierea unei înţelegeri de pace (Armanazi, *Islam*, pp. 87-88).

jurist se aflau la marginea lumii islamice – n.m.] nu ar fi fost populate, trupele ar fi fost lipsite de mijloacele necesare pentru ducerea războiului sfânt şi ar fi existat pericolul ca infidelii să se întoarcă în vechile lor teritorii, deoarece ele ar fi fost lipsite de apărători şi de stipendiaţi[57].

În virtutea acestei decizii, deşi „pacea" fusese impusă cu forţa, nemusulmanii au putut fi trataţi ca *zimmî*, plătind *kharâdj* individual sau, uneori, colectiv.

În Islamul marilor cuceriri arabe, în funcţie de specificul zonei şi al conjuncturilor politico-militare, califii au ales soluţii diferite pentru teritoriile cucerite, soluţii care au fost mai târziu teoretizate de juriştii[58]. Au rezultat trei categorii: a) pământuri *'ushr* (tc. *'öşriye*), rezultate în urma împărţirii lor între participanţii la război (soluţie susţinută în special de shafi'iţi) [59]; b) pământuri de *kharâdj*, categorie rezultată după lăsarea teritoriilor cucerite în proprietatea indigenilor în schimbul plăţii unui „impozit funciar" numit *kharâdj*; c) pământuri declarate proprietate a întregii comunităţi musulmane, deci a statului, întrebuinţate ca fiefuri militare (soluţie împărtăşită de hanefiţi şi, mai ales, de malikiţi) [60]. Lucrurile sunt departe de a fi atât de clare precum par. Ambiguitatea specifică textelor juridice şi criteriile diferite folosite de istorici pentru evaluarea acestor concepte au lăsat loc nuanţelor şi, mai grav, confuziilor. Disjuncţia fundamentală care merită să fie reţinută din perspectiva dreptului păcii şi al războiului rămâne cea dintre „pământurile de dijmă" (*arâzî-i 'öşriye*), date în posesie musulmanilor, şi „pământurile de haraci" (*arâzî-i kharâdjiye*), lăsate în posesia nemusulmanilor, fie că aceste terenuri au fost cucerite „cu forţa", fie că au fost luate prin „legământ"[61]. În continuare se pot face alte şi alte subdiviziuni[62], care ies însă din obiectivul studiului de faţă.

Cu privire la tratamentul aplicat cultelor religioase, Dimitrie Cantemir ne-a transmis o regulă a dreptului islamic conform căreia cetatea (sau partea din cetate) „ocupată prin puterea armelor" suferea un tratament diferit de cel aplicat cetăţii „primite prin capitulaţiune": „...aşa ţin că este just – ar fi spus Mehmed II după cucerirea Constantinopolului – şi pentru aceasta ordon precum urmează: casele religioase şi bisericile ce cad în acea parte a cetăţii pe care am cucerit-o să se transforme în geamie, iar celelalte să rămână întregi creştinilor"[63]. De altfel, aşa se procedase în oraşul Biga (Bega), ale cărui biserici, fiind cucerit cu forţa (1364/1365), „au fost transformate în moschei (*mescidler*)"[64]. După ce Buda a fost ocupată „cu forţa", la 29 august 1541, Süleyman Magnificul a transformat catedrala Fecioara Maria în geamia *Fethiyye* („Cucerirea")[65].

57. Toate discuţiile, la Abu Yusuf, *Kitâb*, pp. 36, 43-65, 103-104, 302.
58. Vezi: Max von Berchem, *La propriété territoriale el l'impôt foncier sous les premiers califes*, Genève, 1886 (el analizează în special scrierile shafi'itului al-Maverdi); A.N. Poliak, „Classification of Lands in the Islamic Law and Its Technical Terms", *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, 1, 1940, pp. 50-63; Decei, *Imp. otoman*, p. 213; Sertoğlu, *ROTA*, p. 15.
59. În secolele XIV-XV, otomanii au aplicat o veche cutumă turco-mongolă, de a împărţi teritoriile cucerire între membrii familiilor *bey*-lor de frontieră (*uç beyi*), comandanţi de trupe de gazii, fiind însărcinaţi să ducă expediţii sfinte în „Casa războiului" (Inalcık, „Emergence", p. 76).
60. Conform unei „tradiţii", „pământul luat prin înţelegere de pace aparţine lui Allah şi Profetului Său" (Berchem, *Propriété*, p. 10; d'Ohsson, *Tableau*, V, p. 97; Sourdel, *Islamul clasic*, I, p. 261; Decei, „*Sulhnâme*", p. 138, n. 4).
61. Abu Yusuf, *Kitâb*, p. 302; d'Ohsson, *Tableau*, V, pp. 94-95; Decei, *Imp. otoman*, p. 213.
62. Sertoğlu, *ROTA*, p. 15 („Arazî").
63. Cantemir, *Imp. otoman*, I, p. 139.
64. Aşıkpaşazade, „Tarih", în *Crestomaţie turcă*, p. 90.
65. Decei, *Imp. otoman*, p. 191.

Teoretic, o cucerire „cu forţa" oferea suveranului musulman dreptul de a transforma bisericile şi sinagogile în moschei[66]. În schimb, numai într-un teritoriu cucerit „de bunăvoie" nemusulmanii aveau dreptul de a construi noi lăcaşuri de cult. Practic însă suveranul musulman putea să renunţe la acest drept şi să decidă să ocrotească bisericile şi sinagogile în funcţie de circumstanţele istorice şi locale. Deşi Salonicul (*Selanik*) a fost cucerit „cu forţa" şi supus jafului în 1430, Ducas ne spune că totuşi Mehmed II „a poruncit [ca biserica marelui mucenic Dimitrie – n.m.] să rămână în mâinile creştinilor"[67]. Având în vedere că asupra nemusulmanilor învinşi se obţineau drepturi suplimentare, specifice dreptului medieval al învingătorului, în izvoarele arabe sau otomane se accentua „cucerirea prin forţă" pentru supunerea unor cetăţi, oraşe sau state nemusulmane, în scopul de a justifica unele pretenţii exagerate ale musulmanilor. În acest fel putea fi legitimată schimbarea ulterioară a statutului politico-juridic al nemusulmanilor. Astfel, pentru a transforma cea mai mare biserică creştină din Damasc în moschee, califii umayyazi au pretins, ulterior cuceririi, că în oraş au intrat simultan două armate musulmane, una în înţelegere cu localnicii, iar alta „cu forţa"[68].

Diferenţe între Valahia şi Moldova

În izvoarele moldoveneşti nu a fost acceptată uniformizarea metodelor prin care Valahia şi Moldova au intrat sub controlul Porţii otomane. Diferenţierea a fost subliniată târziu de învăţaţii moldoveni din secolul al XVIII-lea, în special de Dimitrie Cantemir şi Ion Neculce, şi a fost operată în favoarea Moldovei. Astfel, principele moldovean accepta că „valahii sunt supuşi Turcilor prin puterea armelor" (*Wallachians are subject to the Turks by right of Arms*), în schimb nega cu tărie această pretenţie pentru moldoveni, care „s-au supus de bunăvoie protecţiunii turcilor" (*Voluntarily put themselves under the Protection of the Turks*)[69].

În viziunea lui Dimitrie Cantemir, „cu forţa" sau „cu puterea armelor" însemna că cineva fusese învins sau s-a supus din cauza ameninţării sau folosirii forţei armate. De fapt, afirmaţiile sale privind metodele de cucerire au fost prilejuite de descrierea modului în care Mehmed I i-a făcut tributari pe valahi în anul 1418. Relatând campania sultanală împotriva Ungariei şi Valahiei, Cantemir sublinia cucerirea cetăţilor Severin şi Giurgiu de pe malul stâng al Dunării. Faptul că muntenii au acceptat să-şi răscumpere pacea prin plata unei sume anuale de bani după ce sultanul îşi începuse expediţia militară însemna – pentru cărturarul moldovean – o supunere „prin forţa armelor" (*by right of arms*, în traducerea lui N. Tindal)[70].

66. Laoust, *Ibn Taimîya*, p. 272. Să notăm aici că transformarea unei moschei din Ierusalim într-o biserică creştină n-a fost permisă de Süleyman Kanunî pentru că aceasta ar fi fost contrară dreptului islamic (Charrière, *Négociations*, I, pp. 130-131).
67. Ducas, *Istoria*, XXIX/5, p. 250.
68. Abel, „Nedjrân", p. 7.
69. Cantemir, *Othman History*, p. 74, n. 10; Cantemir, *Imp. otoman*, I, p. 98, n. 10.
70. „Pent up in this manner and pressed by the sword of the Enemy and the want of warlike Stores, despairing also to preserve their liberty, they purchase their safety with the promise of an annual tribute, for the performance where of the Sons of Prince and three Great Men are given to the Emperor in hostage" (Cantemir, *Othman History*, p. 74, n. 10). Vezi şi Cantemir, *Imp. otoman*, p. 98, n. 10.

Concepţia lui Dimitrie Cantemir despre o cucerire „de bunăvoie" poate fi dedusă din naraţiunea despre supunerea Moldovei, în care sunt implicate următoarele elemente: închinarea domnului moldovean (atribuită de cărturar lui Petru Rareş, după ce Süleyman Magnificul a cucerit Buda, în 1529); o solie cu misiunea să ofere sultanului ţara Moldovei (şi este numit Tăutu Logofătul/*Teutuk Lagotheta*); termeni onorabili de supunere cuprinşi ulterior în privilegiile acordate de sultan (ca păstrarea religiei autohtone); instrumente de pace (sultanul a ratificat condiţiile, iar actele au fost aduse de trimisul moldovean prinţului său la Suceava). Prin urmare, elementele menţionate mai sus dovedesc – subliniez, în viziunea lui Dimitrie Cantemir – „că Moldova şi-a oferit supunerea Imperiului Turc de bunăvoie şi fără a fi forţată" (*that Moldavia voluntarily and without compulsion offered her obedience to the Turkish Empire*)[71].

Să subliniem că, încercând să definească „supunerea" ca fiind opusă „cuceririi", Dimitrie Cantemir aplica Moldovei criterii diferite de cele folosite pentru Valahia. Descriind cum Süleyman Kanunî a devastat Moldova în 1538, ar fi fost de aşteptat ca ţara să fie considerată cucerită „prin forţa armelor" (*by right of arms*). Dar nu şi în concepţia lui Dimitrie Cantemir[72]. Să notăm că pe aceeaşi linie se înscrie şi Alexandru Beldiman, care va sublinia, la rându-i, diferenţa dintre Moldova şi locurile din imediata apropiere a acesteia, pe care sultanul le „luase cu puterea armelor"[73].

Occidentalii au preluat, şi ei, această viziune, inclusiv cu starea de confuzie cronologică şi terminologică. Astel, în 1809, Thomas Thornton scria că „Valahia s-a supus forţei armatei otomanilor în 1418", în schimb Moldova „şi-a predat libertăţile lui Süleyman I în 1529"[74]. De asemenea, în opinia lui Bois-le-Comte, exprimată în 1834, „la Valachie abattue *par les armes* de Mahomet II (en 1460)", în schimb „la Moldavie *se soumettant volontairement* au grand Soliman, pour se soustraire à une conquête devenue inévitable (1536)" (subl.m.). Oricum, începând cu Süleyman Magnificul, indiferent de metoda folosită de otomani, şi Valahia, şi Moldova „passèrent définitivement sous leur domination"[75].

Într-adevăr, de-a lungul dominaţiei otomane au existat diferenţe între obligaţiile Valahiei şi cele ale Moldovei, primele fiind mai împovărătoare decât ultimele. Şi s-ar putea considera că originea acestor diferenţe ar sta în aplicarea unor metode diferite de cucerire. În opinia mea, mai importante sunt alte două evidenţe. În primul rând, controlul otoman a fost impus asupra Valahiei cu cel puţin 50 de ani mai devreme decât asupra Moldovei. Apoi, Valahia era situată din punct de vedere geografic mai aproape de centrele otomane de putere de la Adrianopol şi Istanbul.

Trebuie subliniat că, în viziunea otomană oficială, teritoriile care intrau sub controlul sultanului erau considerate „cucerite", indiferent dacă fuseseră luate „cu forţa" sau „de bunăvoie". În istoriografia turcă contemporană, dându-se credit vechii concepţii otomane, s-a afirmat uneori că principatelor de la nord Dunăre le-a fost impusă plata unui tribut în

71. Cantemir, *Othman History*, pp. 186-189 şi n. 28-34.

72. „Moldavians seeing no way to withstand so great a storm, humbly sue to him for peace, and promise the payment of the annual tribute, only they petition that the choice of a prince may remain in the state, and that he may, as before, be invested with regal authority. Soliman grants their requests, confirms the Prince chosen by them, and restores the captives." (Cantemir, *Othman History*, p. 202)

73. Beldiman, „Tractaturile", în Kogălniceanu, *Letopiseţe*, III, p. 451.

74. „Wallachia submitted to the force of the Ottomans arms in 1418, but Moldavia surrendered its liberties to Soliman the First in 1529." (Thornton, *Turkey*, II, p. 307)

75. „Memoriu asupra ţărilor române" din 10 mai 1834 către contele de Rigny (*Hurmuzaki*, XVII, doc. DXI, p. 329 (tot documentul, pp. 328-334). Desigur, datele invocate sunt greşite.

urma „cuceririi" lor de către sultani. Mai mult, s-a oferit drept termen de comparaţie Ragusa, care a acceptat să plătească tribut după încheierea unui tratat de pace[76].

Süleyman Magnificul şi principatele tributare

Dreptul sabiei (*kılıç hakkı*)

A afirma dreptul sabiei asupra unui teritoriu după o victorie militară era o practică cutumiară în perioada premodernă[77]. În ciuda rezistenţei militare şi a înţelegerilor de pace din secolele XIV-XVI, în viziune otomană principatele Valahia şi Moldova au sfârşit prin a fi cucerite de către sultani.

Pentru Ţara Românească, ideea „cuceririi" era afirmată încă din 1462 de otomani. După expediţia de pedepsire împotriva lui Vlad Ţepeş, condusă personal de sultanul Mehmed II Fatih în 1462, a fost trimisă lui Karaman-oğlu Ibrahim Bey o „scrisoare de cucerire a Valahiei" (*Eflâk fetihnâmesi*)[78]. Dar, începând cu mijlocul secolului al XVI-lea, frecvenţa afirmării „cuceririi cu sabia" a crescut în mod simţitor, aceasta fiind afirmată şi în documentele oficiale, nu numai în cronicile otomane. Mai mult, ea s-a extins şi asupra Moldovei şi Transilvaniei. Astfel, în 1559, Süleyman Kanunî afirma că „vilaietele Ţara Românească şi Moldova sunt ţări şi vilaiete ale mele, care *au fost cucerite şi cotropite cu sabia mea* – călăuză a victoriei" (subl.m.)[79]. Chiar şi în actele cele mai solemne şi mai importante pentru statutul principatelor tributare faţă de Poartă (precum *berât-ı hümayûn*, începând cu a doua jumătate a secolului al XVI-lea) se afirma şi, în acelaşi timp, se reclama tranşant „dreptul sabiei" asupra teritoriilor de la nord de Dunăre. Avem, ca exemplu, „semnul imperial" (*nişân-ı hümayûn*) emis de Murad III la 6 septembrie 1586 pentru confirmarea lui Mihnea II Turcitul ca voievod al Valahiei: „Şi numitul vilaiet – sună documentul – *a fost cucerit sub influenţa săbiilor noastre*" (subl.m.)[80].

Momentul expediţiei lui Süleyman Kanunî din 1538 a fost considerat de otomani un punct de cotitură pentru statutul politico-juridic al Moldovei faţă de Poartă. Oricum, de la această dată, sultanii au început să invoce drept argument pentru o tot mai accentuată ingerinţă în treburile interne că „vilaietul Moldovei (este) ţara noastră *cucerită prin sabia noastră* victorioasă şi cuceritoare" (subl.m.)[81]. Bineînţeles, această afirmaţie era cel mai

76. C. Orhonlu a comparat statutul politic al Valahiei şi Moldovei cu cel al Ragusei. El concluziona că primele două au fost obligate să plătească tribut ca o consecinţă a cuceririi otomane, în timp ce Ragusa a acceptat să plătească tribut după încheierea unui tratat de pace (C. Orhonlu, „Kharâdj. III. Turquie ottomane", în *EI-2*, IV, p. 1086).

77. Îl vedem, de altfel, chiar pe Petru Rareş (1527-1538, 1541-1546) afirmându-şi „dreptul sabiei" asupra Transilvaniei într-o scrisoare către braşoveni (din care avem, ca datare, numai ziua şi luna: 14 ianuarie): „Iar pentru ţara ardelenéscă, domnia vóstră şciţi că *am câştigat ţara ardelenéscă cu sabia* şi nu o voiu da nimenui, nici unui craiu, nici lui Ferdinantos craiul, nici la nimeni altul, numai am s'o dau lui Ioanâş craiul, căci mi-e frate bun şi prietén" (subl.m.) (Tocilescu, *534 documente*, doc. 500, pp. 518-519).

78. *Fâtih Sultan Mehmed'in muhtelif seferlerine ait Fetih-nâmeleri* [*Scrisorile de cucerire referitoare la diferite expediţii ale sultanului Mehmed „Cuceritorul"*], neşredeneler: prof. Necati Lugal, dr. Adnan Erzi, Istanbul, 1953, doc. 2.

79. *Vilâyet-i Eflâk ve Boğdan benim şimşir-i zafer-rehberim ile feth ü-teshîr olmuş memleket ü-vilâyetimdir.* (Veliman, „Carte de legământ", p. 29)

80. Maxim, *CTO*, doc. 14, p. 65.

81. Într-o scrisoare a lui Selim II către Sigismund II, regele Poloniei, din 25 martie 1568 (Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 87, p. 85).

des făcută în scrisorile trimise regilor Poloniei[82], care, la rândul lor, emiteau propriile pretenţii asupra ţării Moldovei. Ideea „dreptului sabiei" asupra Moldovei a fost consemnată şi în cronicile otomane din secolele XVII-XVIII. Două opinii diferite apar la cronicari cu privire la modalitatea de supunere, uneori chiar la acelaşi autor. Astfel, Kara-Çelebi-Zade (m. 1658), într-un capitol din *Süleyman-nâme* consacrat „războiului sfânt" din 1538, vorbea, „despre supunerea Ţării Moldovei *cu puterea sabiei*" (subl.m.)[83]. În schimb, într-o altă lucrare consemna „anexarea" Moldovei „fără împotrivire"[84]. În orice caz, în viziunea cronicarilor otomani Nasuk Matrakçi, Mustafa Ali şi Ibrahim Peçevi, „capitularea" Sucevei, punct final al planului de trădare conceput de o parte a boierimii moldovene, ostilă lui Petru Rareş[85], şi capturarea tezaurului domnesc justificau dreptul lui Süleyman Kanunî de a hotărî unilateral în 1538 viitorul statut al statului moldovean[86]. Mai mult, prin emiterea „Scrisorii de cucerire a Moldovei" (*Fetihnâme-i Kara-Boğdan*) la 29 octombrie 1538, sultanul, care se intitula în inscripţia de la Bender „cuceritorul ţării Bogdan"[87], urmărea să anuleze drepturile pe care marea boierime le câştigase prin „închinarea condiţionată" a Moldovei[88]. Ca urmare, în izvoarele otomane îl vedem pe Süleyman Kanunî în drept, din punctul de vedere al *şeri'at*-ului, să acorde „iertare (*amân*) întregii populaţii a Moldovei", preferând totuşi, din temeinice raţiuni politico-militare şi economico-financiare, să nu numească paşale turceşti la conducerea noii provincii, ci să statueze autonomia ţării sub guvernarea unor principi creştini[89].

Nici Transilvania nu a scăpat de atributul de „ţară cucerită", fiind căpătat tot în vremea lui Süleyman Magnificul (1520-1566). Astfel, în 1613, marele vizir Nasuh Paşa afirma într-o scrisoare adresată braşovenilor, deci direct celor vizaţi de această pretenţie, că „vilaietul Transilvaniei este cucerit cu propria sabie a norocosului, onoratului şi măreţului nostru padişah [Süleyman Kanunî – n.m.]"[90]. De altfel, însăşi Ungaria era considerată de sultan, după victoria armatei otomane de la Mohács din 1526, că este „dreptul sabiei sale" (*kendi kılıç hakkı*)[91].

Pentru a imortaliza noile achiziţii teritoriale, la otomani devenise un obicei trimiterea unor „scrisori de cucerire" (sing. *fetihnâme*) prin care victoriile sultanilor erau anunţate „în toate părţile lumii şi la toate popoarele". Viitorul mare vizir Lütfi Paşa, care îl însoţise pe sultanul Süleyman Magnificul în timpul expediţiei în Moldova din 1538, afirma că în timpul popasului făcut de armata otomană la Isaccea – pe drumul de reîntoarcere la Istanbul – „au fost scrise scrisorile de cucerire (*fetihnâme*) şi trimise în toate părţile lumii"[92]. Nasuh

82. Într-o scrisoare a lui Süleyman Kanunî către Sigismund II, regele Poloniei, din 6 octombrie 1564 (*Hurmuzaki*, supl. II/1, doc. CXXVII, p. 245).
83. Kara-Çelebi-Zade, „Süleymannâme", în *Cronici turceşti*, I, p. 532.
84. Kara-Çelebi-Zade, „Ravdat ül-Ebrar" [„Grădina celor virtuoşi"], în *Cronici turceşti*, I, p. 547.
85. *Petru Rareş*, p. 158 (capitol de Tahsin Gemil).
86. *Cronici turceşti*, I, pp. 229-300, 353-354, 480.
87. Guboglu, *Paleografia*, doc. 7, p. 133.
88. *Petru Rareş*, p. 159 (capitol de Tahsin Gemil).
89. Pentru momentul 1538, vezi: E. Stănescu, „Le coup d'état nobiliaire de 1538 et son rôle dans l'asservissement de la Moldavie par l'Empire Ottoman", *NEH* (Bucarest), 1955, pp. 241-264; M. Guboglu, „L'inscription turque de Bender relative à l'expédition de Soliman le Magnifique en Moldavie (1538)", *SAO*, I, 1957, pp. 175-187; *Petru Rareş*, pp. 151-174 (capitole de Tahsin Gemil, Şt.S. Gorovei); Gorovei, „Casa Păcii", pp. 656-666; Andreescu, „Dominaţia", pp. 409-410.
90. Guboglu, „Arhive Braşov", doc. II, p. 238.
91. Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 21, p. 33; Decei, *Imp. otoman*, p. 175.
92. Lütfi Paşa, „Tevarih-i Âl-i Osman", în *Cronici turceşti*, I, p. 248.

Matrakçi, în cronica sa intitulată tot *Fetihnâme-i Kara-Boğdan* – dar care nu este un document oficial al cancelariei otomane, ci un izvor narativ adresat posterităţii –, oferea chiar câteva detalii: „La reşedinţa Curţii... au fost compuse şi întocmite scrisori de cucerire (*fetihnâme*) cu cuprins bogat, demne de a fi comparate cu cele mai înalte hrisoave. După ce aceste *fetihnâme*-le au fost trimise în toate părţile lumii şi la toate popoarelor, a avut loc un divan..."[93].

„De la cucerirea hănească încoace" (*feth-i hakanîden berü*)

În prima jumătate a secolului al XVI-lea au avut loc schimbări decisive în raporturile de putere dintre Imperiul otoman şi statele creştine din Europa centrală şi de sud-est[94]. Cucerirea Belgradului în 1521, înfrângerea armatei maghiare la Mohács în 1526, ocuparea Budei şi asediul Vienei în 1529 (fie el şi eşuat) au fost primele momente ale asaltului otoman către centrul Europei. Ca un răspuns la pretenţiile poloneze şi la atacurile habsburgice, Süleyman Magnificul (1520-1566) a decis să instaureze definitiv controlul politic otoman asupra teritoriilor de la nord de Dunăre şi să reglementeze limpede statutul juridic al Valahiei, Moldovei şi Transilvaniei. Ca parte a acestui plan, sultanul a organizat şi condus personal expediţia de cucerire din 1538 împotriva lui Petru Rareş, aducând Moldova sub stăpânirea puterii centrale de la Istanbul. În Europa centrală, sub pretextul protecţiei lui Ioan Sigimund Zápolya, contestat de Ferdinand I de Habsburg, Süleyman Magnificul a ocupat Buda în 1541, care a devenit capitala unui noi provincii otomane (*beylerbeyilik*), creată în partea centrală a vechiului regat maghiar, şi a transformat Transilvania într-un principat tributar aidoma, din punct de vedere juridic, Valahiei şi Moldovei[95].

Reuşitele militare otomane din prima jumătate a secolului al XVI-lea au avut o influenţă directă asupra raporturilor de putere cu cele trei principate tributare din nordul Dunării şi, implicit, asupra statutului lor juridic. Iar această schimbare trebuie privită în contextul mai amplu al creşterii – la un nivel fără precedent – a pretenţiilor otomane la suveranitate universală[96]. Din vremea lui Süleyman Magnificul, dreptul sultanal s-a impus decisiv în relaţiile dintre Poartă şi principatele tributare. Pornind de la premisa că Valahia şi Moldova,

93. Nasuh Matrakçi, „Fetihnâme", în *Cronici turceşti*, I, p. 232.

94. Pentru domnia lui Süleyman Kanunî, vezi: *Soliman le Magnifique et son temps*, ed. Gilles Veinstein, Documentation française, Paris, 1993; *Süleymân the Second and His Time*, edited by Halil Inalcık and Cemal Kafadar, The Isis Press, Istanbul, 1993; *Süleyman the Magnificent and His Age: The Ottoman Empire in the Early Modern World*, edited by Metin Kunt and Christine Woodhead, Longman, London and New York, 1995; Gilles Veinstein, „Süleymân I", în *EI-2*, IX, pp. 868-878.

95. Pentru detalii, vezi: Berindei, Veinstein, *Documents*, pp. 17-46; P. Fodor, „Ottoman Policy towards Hungary, 1520-1541", *AOH*, XLV (2-3), 1991, pp. 271-345; Cristina Feneşan, *Constituirea principatului autonom al Transilvaniei*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1997; R. Constantinescu, *Moldova şi Transilvania în vremea lui Petru Rareş. Relaţii politice şi militare (1527-1546)*, Bucureşti, 1978; Ştefana Simionescu, „Ţările române şi începutul politicii răsăritene antiotomane a Imperiului habsburgic (1526-1594)", *RdI*, 28, 8, 1975, Pp. 1197-1214; Ştefana Simionescu, „Les relations de la Moldavie avec les Habsbourg pendant le règne de Petru Rareş (1527-1538; 1541-1546)", *RRH*, XVI, 3, 1977, pp. 455-467.

96. Despre aceste schimbări juridice şi politice, vezi: Imber, *Ebu's-su'ud*, pp. 65-79. După Colin Imber, până la 1500, otomanii s-au limitat să pretindă că sunt suverani de drept numai ai Anatoliei şi ai Peninsulei Balcanice (Imber, *Ebu's-su'ud*, p. 74).

dar şi Transilvania au fost „cucerite" şi, în consecinţă, erau „dreptul sabiei sale", Süleyman Magnificul a fost primul dintre padişahii otomani care a afirmat faţă de alţi suverani ai vremii (şi îl numesc aici pe Sigismund I, regele Poloniei) că voievozii moldo-valahi erau consideraţi, conform ierarhiei otomane, *bey*-ii unor provincii, că ţările lor făceau parte din „Ţările bine păzite" (*Memâlik-i mahrusa*), iar supuşii munteni şi moldoveni erau ca şi celelalte *re'âyâ*-le tributare. La fel ca orice *sancakbeyi*, *beylerbeyi* sau *kadı*, principii tributari erau învestiţi prin diplome imperiale (*berât-ı hümayûn*), iar comunicarea dintre ei şi sultan se făcea prin „petiţii" (*'arz*), respectiv „porunci" (*hüküm*). Indiferent de forma pe care o îmbrăcau înscrisurile sultanele (*berât*, *hüküm*, *fermân*, *hatt-ı şerif* etc.), ele îşi aveau originea în dreptul suveranului de a legifera. Formal nu exista nici o diferenţă între *hüküm*-urile adresate voievozilor români şi cele trimise demnitarilor otomani.

„Diplomele de învestitură" (*berât-ı hümayûn*) stabileau numai în linii generale raporturile dintre principii tributari şi Poartă, precum dreptul sultanului de a-i învesti în funcţie, obligaţia acestora de a trimite tributul, protejarea supuşilor sau recunoaşterea obiceiurilor ţării. Necesităţile de zi cu zi erau rezolvate prin simple „porunci" sultanale (*hüküm*), care erau invocate ca sursă de drept ori de câte ori voievozii nu-şi respectau obligaţiile faţă de Poartă, dar şi atunci când autorităţile otomane locale comiteau abuzuri asupra teritoriilor şi locuitorilor principatelor tributare. Deşi statutul politic şi juridic al Transilvaniei după 1541 era mai puţin sever în comparaţie cu cel al Valahiei şi Moldovei, sursele otomane nu se sfiesc să sublinieze că Transilvania a fost acordată de sultan lui Ioan Sigismund Zápolya ca orice altă provincie otomană (*sancak*) către guvernatorul său (*sancakbeyi*)[97]. Registrele (*defter*) cu porunci adresate domnilor Valahiei şi Moldovei în secolele XVI-XVIII, păstrate în arhivele otomane, seamănă în liniile esenţiale cu registrele privind alte provincii otomane. Mai mult, după 1742, multe ordine imperiale (*hüküm*) trimise voievozilor Valahiei şi Moldovei au fost incluse în „Registrele de porunci privind provinciile Özi şi Silistra" (*Özi ve Silistre Ahkâm Defterleri*), laolaltă cu documente privind alţi guvernatori din zonă[98].

Seria de scrisori trimise regelui Poloniei între 1528 şi 1538, ale căror originale se păstrează la Arhiva Centrală de Acte Vechi din Varşovia, este ilustrativă pentru noua viziune otomană. Ca argument, mă limitez să citez aici din scrisoarea către Sigismund I, datată 18 aprilie – 17 mai 1531:

> Voievodul Moldovei, la fel ca şi cel al Valahiei, este robul şi plătitorul meu de tribut (*kûlum ve harâcgüzarımdır*), iar posesiunile sale sunt Ţările mele bine păzite (*Memâlik-i mahrusamız*), la fel ca Bosnia şi Semendria, şi sunt proprietatea mea. Deşi i se dăduse de ştire că între noi sunt înţelegeri de pace şi că nu i se permite să atace teritoriile voastre [ale regelui Polonei – n.m.], totuşi voievodul a îndrăznit să acţioneze contrar ordinelor noastre. De asemenea, am fost informaţi că voievodul sus-menţionat [Petru Rareş - n.m.] şi-a trimis un sol la tine. Cine este el ca să îndrăznească şi să aibă impertinenţa să trimită un emisar către tine? El şi voievodul Valahiei sunt plătitorii mei de tribut şi robii mei; în consecinţă, am emis ordine stricte pentru ca ei să nu

97. „Transilvania este *sancak*-ul slujitorului meu, fiul regelui, potrivit vechii proceduri" (*Erdel vilayeti uslub-i kadim üzere kıral oğlı kulunum sancağıdur*); „I-am dat [lui] Transilvania ca *sancak*" (*Erdel vilayetin sancâk tarikle inayet idüb*) (*cf.* Fodor, „Ottoman Policy", p. 329).

98. Ele cuprind ordine imperiale din 1155-1294/1742-1877 trimise guvernatorilor provinciilor legate de cele două *eyâlet* (*Silistre sancağı, Tekkeyolu sancağı, Niğbolu sancağı, Kırkkilise sancağı, Özi ve Silistre eyâleti, Keffe beylerbeyiliği, Vize sancağı, Çirmen sancağı, Eflâk voyvodalığı ve Boğdan voyvodalığı*) (*BOA. Rehberi*, pp. 54-56).

mai îndrăznească să trimită nimănui soli şi pentru ca să nu se permită a li se trimite soli. Dacă cineva are o chestiune de rezolvat cu ei, acela trebuie să facă apel la puternica noastră Poartă, care este tot timpul deschisă...[99].

Această nouă viziune politică otomană corespunde pe deplin „cuceririi imperiale" a principatelor dunărene de către Süleyman Kanunî, domnia acestuia constituindu-se într-un punct de cotitură în relaţiile Porţii cu Valahia, Moldova şi Transilvania. Această tradiţie a devenit tot mai puternică în veacurile XVII-XVIII, fiind invocată cu regularitate în cronicile şi documentele oficiale otomane.

Schimbările produse în vremea lui Süleyman Magnificul (1520-1566) au fost invocate în secolele următoare prin formula „de la cucerirea hănească încoace" (*feth-i hakanîdan berü*). Trebuie subliniat că nici autorităţile otomane şi nici cele autohtone nu au invocat, de regulă, cucerirea într-un sens negativ. În acest sens, merită să analizăm corect formula „fiind separat la cancelarie şi scutit de a fi călcat cu piciorul şi liber în toate privinţele" (*mefrûz-ül-kalem ve maktû-ul-kadem min-küll-il-vücûh serbest olub*), invocată frecvent în documentele otomane din secolele XVII-XVIII[100]. Istoricii şi juriştii români au corelat această expresie numai cu statutul de autonomie al Valahiei şi Moldovei faţă de Poartă, citând-o incomplet. În acest fel se evita a se spune că acest statut juridic şi administrativ era aplicat principatelor tributare „de la cucerirea hănească încoace..." (*feth-i hakanîden berü*).

În fapt, chiar voievozii tributari şi boierii autohtoni au invocat „cucerirea imperială" cu scopul de a păstra sau a recâştiga vechile obiceiuri specifice autonomiei. De exemplu, în petiţiile (*'arz*) înaintate de capuchehăile voievozilor la Poartă se specifica că plata unui tribut colectiv (*mirî maktû'*) fusese fixată „de la cucerirea hănească încoace..." (*feth-i hakanîden berü*) atât pentru Valahia[101], cât şi pentru Moldova. Când cucerirea Moldovei avusese loc, cu două sute de ani de ani în urmă, adică în vremea lui Süleyman Kanunî – se poate citi într-un document din 1728 –, tributul fusese fixat ca o sumă colectivă ce trebuia trimisă la Poartă prin intermediul voievodului. Acesta era un argument puternic pentru agentul Moldovei la Poartă (*Boğdan kapu-kethudası*) în protestul său împotriva abuzurilor comise de colectorii de capitaţie (*djizya*) din Burgas, care ceruseră această taxă de la călăreţii moldoveni[102]. La fel se argumenta într-un document din primăvara lui 1759. Întrucât „de la cucerirea hănească încoace..." (*feth-i hakanîden berü*) *djizya* supuşilor valahi era colectată prin intermediul voievodului, în consecinţă aceşti supuşi trebuie protejaţi împotriva abuzurilor financiare ale autorităţilor otomane[103]. Tot „de la cucerirea hănească"

99. *Hurmuzaki*, supl. II/1, doc. IX. Formule similare pot fi găsite într-o scrisoare din *evâ'il-i cemâzi ül-evvel* 938/10-19 ianuarie 1531: *Imdi siziñle sabıkda makrur olan mu'ahede-yi hümâyûnum. Mezbûr Boğdân voyvodası kûlum ve harâc-güzârımdır* (AGAD, *AKW-Tureckie*, K. 67, t. 33, nr. 75; Abrahamowicz, *Katalog*, doc. 29). De asemenea, într-o scrisoare adresată regelui Sigismund I din toamna lui 1531, marele vizir Ibrahim Paşa întregeşte această viziune otomană oficială, scriind în termeni aproape identici (AGAD, *AKW-Tureckie*, K. 67, t. 32, nr. 72, şi Abrahamowicz, *Katalog*, doc. 28: *evasıt-ı rebi ül-evvel* 938/23 octombrie – 1 noiembrie 1531; o datare diferită găsim în *Hurmuzaki*, supl. II/1, doc. XIV: 12 octombrie – 10 noiembrie 1531).

100. Veliman, *Documente turceşti*, doc. 93, 104, 107, 117-118, 121, 127, 130, 141, 210.

101. În petiţia lui Ştefan Cantacuzino datată 1693-1715 se poate citi: *Eflâk memeleketi feth-i hakanîden berü mirîsi maktû' olub* (Gemil, *Documente turceşti*, doc. 205).

102. *Feth-i hakanîden berü memleket-i Boğdan'ın cizyesi maktû' olub* (Veliman, *Documente turceşti*, doc. 61).

103. Veliman, *Documente turceşti*, doc. 140.

fuseseră stabilite hotarele dintre Valahia şi celelalte *sancak*-uri vecine, precum Brăila (*Ibrail*), fiind interzisă orice intruziune în proprietăţile din Valahia[104].

În condiţiile cuceririi ţinuturilor arabe (Siria, Egipt, cetăţile Mecca şi Medina) de către Selim I (1512-1520) şi ale recuperării tradiţiei islamice, noile raporturi de putere cu statele şi principii creştini au început să fie legitimate şi definite prin concepte şi reguli ale dreptului islamic într-o măsură mult mai mare decât în perioada precedentă. Aşa cum am arătat deja, în prima jumătate a secolului al XVI-lea a crescut numărul scrierilor juridice, în acest sens un rol esenţial jucându-l marele învăţat hanefit Ibrahim al-Halebî (m. 956/1549), care a venit la Istanbul după cucerirea Egiptului, în 1517[105]. Respectând tradiţia *şeri'at*-ului, în tratatul său de drept islamic *Confluenţa mărilor* (*Mülteka ül-Ebhür*), Ibrahim al-Halebî a scris capitole distincte despre relaţiile cu nemusulmanii (*Kitâb as-siyer*, *Bâb al-'uşr ve al-harâc*, *Bâb-ı ahkâm al-müste'min* etc.)[106]. Epoca lui Selim I şi Süleyman Kanunî a fost marcată, de asemenea, de contribuţiile marilor muftii Zenbilli Ali Efendi (1503-1526)[107], Kemalpaşazade (1526-1534)[108] şi Ebussuud Efendi (1545-1574)[109]. Prin consultaţiile lor juridice (*fetvâ*) despre suveranitate (*hükumet*), guvernarea statului (*siyer*), războiul sfânt (*djihâd*), oamenii protejaţi (*zimmî*), tribut (*kharâdj*), capitaţie (*djizya*) sau străini (*müste'min*), se poate spune că aceşti mari jurişti hanefiţi s-au ocupat mult mai riguros decât predecesorii lor de relaţiile dintre otomani şi nemusulmani.

În acest context, merită să subliniez că există texte juridice despre declararea drept „nule" a unor înţelegeri de pace încheiate cu principii tributari sau numai a unor clauze

104. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 205.

105. J. Schacht, „al-Halebî", în *EI-2*, III, p. 90; Özel, *Hanefi*, pp. 114-115. Tratatul de drept islamic al lui Ibrahim al-Halebî a fost tradus de mai multe ori din arabă în turco-osmană, cel mai devreme de către Mehmed Tahir b. Mehmed Râhîmî (m. 1065/1654-1655), manuscrisul *Tercüme-i Mültekâ'l-ebhür* fiind păstrat şi sub un forma unei copii din 1221/1806-1807 (TKSMK, E.H. 788, 637 folio).

106. Halebî, *Mülteka*, I, pp. 336-338 (ed. 1254/1838-1839); Mehmed b. Mehmed Efendi Mevkûfâtî, *Tercüme-i Mültekâ'l-ebhür* (TKSMK, A 892, ms. cu 360 folio; TKSMK, A. 892). Multe manuscrise ale *Mültekâ'l-ebhür* sunt păstrate la Biblioteca Süleymaniye din Istanbul (SK, Nazif Ef. 8). M. Mevkufâtî, *Şerh-i Mültekâ'l-Ebhür*, Cild I-II, Kostantiniye, 1254/1838-1839, este una din cele aproximativ 18 ediţii de la Biblioteca „Chiril şi Metodiu" din Sofia. Ultima ediţie este Ibrahim Halebî, *Şerh-i Mülteka el-Ebhur (Mevkufat)*, Tercüme ve Açıklamalar Nedim Yılmaz, Cild 1-4, Istanbul, 1993. Capitolul 9 este consacrat *siyer*-ului (Halebî, *Mülteka*, Cild 2, pp. 559-628).

107. Zenbilli Ali Efendi a fost *şeyh ül-Islâm* între 1503 şi 1526, până la moartea sa. Am consultat manuscrisul *Fetâvâ-yi 'Âlî Ef.* (SK, Fatih 2390), dar există alte trei manuscrise în aceeaşi Bibliotecă Süleymaniye din Istanbul.

108. Kemalpaşazade (1468-1535) a studiat dreptul islamic cu Molla Lütfî (m. 1494), a fost *şeyh ül-Islâm* în 1526-1534 şi a scris mai multe lucrări juridico-religioase, inlusiv una care legitima războiul sfânt împotriva safavizilor din Iran (Danişmend, *OT Kronolojisi*, II, pp. 430-431; Inalcık, *Ottoman Empire*, pp. 173-174, 178; *Cronici turceşti*, I, pp. 191-192; Repp, *Müfti*, pp. 224-240).

109. Ebussuud Efendi (898-989/1492-1574) a fost mare muftiu timp de 30 ani, între 1545 şi 1574. Este considerat unul din cei mai mari *şeyh ül-Islâm* otomani, consultaţiile sale juridice fiind luate drept model în secolele următoare (Repp, *Müfti*, pp. 272-304; Hasan Basri Erk, *Meşhur Türk Hukukçuları* [*Jurişti turci celebri*], Istanbul, f.a., pp. 117-139; Shaw, *Ottoman Empire*, I, p. 139; Özel, *Hanefi*, p. 120; Colin Imber, *Ebu's-su'ud: The Islamic Legal Tradition*, Stanford University Press, Standford, California, 1997). Unele *fetvâ*-le au fost publicate de M.E. Duzdağ, F. Selle şi A. Akgündüz (M.E. Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi fetvâlar ışığında 16. asır türk hayatı*, Istanbul, 1983; Friedrich Selle, *Prozessrecht des 16. Jahrhunderts im Osmanischen Reich. Auf Grund von Fetwas des Scheichülislame Ebüssuud und anderer unter des Regierung des Sultans Süleiman des Prächtingen*, O. Harrassowitz, Wiesbaden, 1962; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri 4*, pp. 40-100).

incluse în acestea. Ele sunt ilustrative pentru schimbarea statutului politic al ţărilor române şi legitimarea juridică a acestei schimbări ce a avut loc în epoca lui Süleyman Magnificul. În acest sens, este semnificativ un pasaj din tratatul de drept islamic scris de al-Shaybânî, un adevărat „Hugo Grotius al Islamului", în care el făcea o comparaţie semnificativă între teoria juridică şi practica politico-diplomatică. Celebrul jurist hanefit statua, mai întâi, că era ilegal să se încheie o înţelegere de pace cu un principe nemusulman care să-l oblige pe acesta să plătească un tribut, dar să-i permită să păstreze în acelaşi timp puteri nelimitate asupra poporului pe care îl conducea, precum pedepsirea supuşilor prin tăierea capului sau crucificare. Iată textul:

> Eu întreb: dacă el (şeful nemusulmanilor – n.m.) nu a devenit musulman, nici n-a rezultat vreun avantaj dintr-un tratat de pace, nici nu a devenit *zimmî*, în schimb a propus musulmanilor (un tratat de pace) cu condiţia ca el să fie o persoană protejată şi să plătească musulmanilor un tribut (*kharâdj*), cu condiţia să-i fie permis să exercite asupra poporului din regatul său puterile pe care le doreşte, precum decapitarea sau crucificarea sau ceva asemănător, care sunt nepotrivite a fi exercitate în teritoriul islamic, [o asemenea înţelegere s-ar putea încheia]? El a răspuns: n-ar fi legal pentru musulmani să încheie vreo înţelegere de pace cu el în asemenea condiţii[110].

Statuarea în plan teoretic a unei asemenea sentinţe juridice era urmată însă imediat de inversarea termenilor ecuaţiei, întrucât în practică acest tip de înţelegere a fost frecvent încheiată în zona de frontieră cu lumea creştină, inclusiv cu principii din sud-estul Europei în secolele XIV-XVI. Problema ridicată de juristul hanefit viza atitudinea musulmanilor faţă de o astfel de înţelegere de pace. Să rupă pactul sau nu? Să anuleze anumite clauze sau întregul „legământ"? Era deci legală, din punctul de vedere al dreptului islamic, ruperea pactului în întregime sau numai abrogarea anumitor stipulaţii? Era o adevărată dilemă. Al-Shaybânî răspundea că, în acest caz, musulmanii vor analiza clauzele ilegale şi nepotrivite din înţelegerea de pace respectivă şi le vor anula. Vor respecta numai ceea ce este conform cu dreptul islamic. Dacă principele infidel nu ar fi acceptat aceste modificări, atunci lui îi era permis să se reîntoarcă în locul lui de siguranţă. Dacă le accepta, atunci relaţia dintre musulmani şi nemusulmani continua pe noile baze juridice. Dar iată textul lui al-Shaybânî:

> Dacă (musulmanii) au încheiat totuşi o asemenea înţelegere cu el [principele nemusulman – n.m.) în condiţiile de mai sus şi a devenit o persoană protejată de către ei, [atunci care ar fi soluţia]? El a răspuns: [musulmanii] ar trebui să analizeze acele clauze ale înţelegerii care ar fi nelegale şi incorecte; ei ar trebui să abroge şi să respecte acele clauze care ar fi corecte. Dacă principele a acceptat [este bine]; dacă nu, lui şi sprijinitorilor săi trebuie să li se permită să se întoarcă în locul lor de siguranţă[111].

În opinia mea, schimbările care au vizat statutul politico-juridic al Valahiei şi Moldovei din epoca lui Süleyman Magnificul şi agravarea acestuia în secolele următoare au putut fi legitimate de către otomani prin reguli din tratatele de drept islamic de tipul celor citate mai sus, chiar dacă boierii moldo-valahi le vor fi considerat violări ale „vechilor înţelegeri".

Din momentul în care domnii valahi şi moldoveni acceptaseră, în secolul al XV-lea, să plătească – fie şi temporar – tribut Porţii otomane, ei au fost catalogaţi ca „plătitori de

110. *Shaybânî's Siyar*, pp. 152-153.
111. *Shaybânî's Siyar*, p. 153.

tribut" (tc. *harâcgüzarlar*). Acest concept a fost folosit frecvent în izvoarele otomane pentru a defini statutul juridic al voievozilor, locuitorilor şi teritoriilor Valahiei şi Moldovei până în secolul al XIX-lea, iar pentru Transilvania între 1541 şi 1699. Mai mult, acest concept a fost preluat şi folosit frecvent în izvoarele occidentale (şi fac trimitere aici la rapoartele ambasadorilor Franţei la Istanbul). De exemplu, în 1554 Michel de Codignac îi numea pe domnii Moldovei şi Ţării Româneşti „tributaires du Grand Seigneur"[112]. În 1702 M. de Ferriol afirma că „le mot de tributaires est pour les Valaques et pour les Moldaves"[113], extinzând astfel termenul *tributari*, aidoma documentelor otomane, la toţi locuitorii din principate.

În schimb, acceptarea plăţii tributului de către principii moldo-valahi, precum şi de către cei transilvăneni echivala cu garantarea protecţiei de către Poartă, atât în viziunea otomană, cât şi în cea autohtonă[114]. Ideea de „pace" presupunea în esenţă schimbul dintre protecţie şi tribut, cu păstrarea domnilor creştini la conducerea principatelor şi garanţia că se vor menţine obiceiurile ţării. Acest schimb s-a constituit într-o invariabilă, în ciuda tuturor abuzurilor care s-au ivit de-a lungul secolelor XVI-XVIII. În sprijinul acestei afirmaţii se poate invoca formula din diploma imperială (*berât-ı hümayûn*) acordată de Murad III lui Mihnea II Turcitul, în anul 994/1586: „Ţara se află sub cuvenita noastră protecţie, iar supuşii săi îmi plătesc haraci"[115]. Protecţia Porţii asupra principatelor tributare avea două aspecte esenţiale: a) protecţia faţă de autorităţile şi supuşii otomani; şi b) protecţia faţă de alte state vecine. În izvoarele otomane erau folosiţi mai mulţi termeni pentru a defini protecţia, dar cel mai des uzitate erau conceptele de *himâyet* şi *siyânet*.

Noţiunile de *tributar* şi *protecţie* au fost folosite şi în izvoarele din secolul al XV-lea, iar câteva elemente ale acestor concepte politico-juridice se pot regăsi în relaţiile Porţii cu domnii munteni încă din 1417 şi cu domnii moldoveni încă din 1456. Totuşi, viziunea oficială otomană asupra poziţiei principilor, locuitorilor şi teritoriilor de la nord de Dunăre a căpătat un contur clar şi fără echivoc abia în vremea lui Süleyman Magnificul (1520-1566).

Ce se afla în spatele conceptelor de *tributar* (*kharâdj-güzar*) şi *protecţie* (*himâyet*) sau, cu alte cuvinte, prin ce se caracteriza statutul politico-juridic de „principate tributar-protejate" aplicat Valahiei şi Moldovei în secolele XVI-XVIII, precum şi Transilvaniei între1541 şi 1699? Scopul capitolelor următoare este de a răspunde la această întrebare prin realizarea unui tablou cuprinzător (întemeiat pe informaţii din izvoare) al locului pe care principii, locuitorii şi teritoriile de la nord de Dunăre l-au ocupat în cadrul sistemului *pax ottomanica*.

112. Într-o scrisoare din 3 aprilie 1554 către Henric II (*Hurmuzaki*, supl. I/1, doc. XVII, p. 9).
113. Raport din 2 octombrie 1702 către regele Franţei (*Hurmuzaki*, supl. I/1, doc. DXXVII, p. 355).
114. Mai mult, „protecţia" s-a impus ca noţiune fundamentală şi în texte care urmau să reglementeze relaţiile dintre principii autohtoni şi unii suverani creştini vecini. Este şi cazul „diplomei" din 10 decembrie 1603, prin care Rudolf II le conferea domnia Ţării Româneşti lui Radu Şerban (1602-1611; 1611) şi urmaşilor săi (*Hurmuzaki*, IV/1, doc. CCXCVII, pp. 350-351, şi CCXVIII, p. 351).
115. Maxim, *CTO*, doc. 14.

Capitolul 16

„Domnia noastră este de la Turci"

Titulatura (*dominus, voyvoda, prince*)[1]

Analizând relaţiile de putere din perspectiva titulaturii otomane oficiale, Halil Inalcık sublinia că pentru desemnarea suveranilor creştini otomanii foloseau atât titluri specifice lumii creştine, precum *kral* (*kıral*), *çar*, *çasar*, *imperator* (*imperador*), *hersek*, *voyvoda*, *hospodar*, *knez* sau *doj*, cât şi titluri specifice lumii turco-musulmane, precum *padişah* sau *bey*. Luând în considerare relaţiile de putere şi interesele diplomatice, cancelaria otomană urma să decidă care titlu otoman corespundea unui anumit principe creştin. De exemplu, *padişah* a fost utilizat pentru ceea ce în Creştinătate era numit împărat, ţar, rege (precum regele Franţei din prima jumătate a secolului al XVI-lea), iar *bey* pentru orice rege, prinţ sau voievod[2]. De-a lungul secolelor XV-XVIII, pentru a marca rangul şi statutul politic ale conducătorilor valahi, moldoveni şi transilvăneni, au fost folosite variate titluri otomane şi creştine, precum *tekfür*, *hâkim*, *bey*, *voyvoda*, *hospodar*, *domn*, *kıral*, *ban*, *prince* sau *duke*, utilizarea lor dând naştere adesea la confuzii. Deşi la origine unii termeni amintiţi mai sus erau specifici numai surselor otomane sau numai celor creştine, treptat ei au fost reciproc împrumutaţi şi, în consecinţă, îi putem găsim în ambele tipuri de izvoare.

Tekfür (*tekûr*) a fost unul din termenii folosiţi de timpuriu pentru a-i desemna pe conducătorii Valahiei şi Moldovei, precum şi pe alţi monarhi sud-est europeni din secolele

---

1. Acest capitol se bazează pe articolul Viorel Panaite, „Power Relationships in the Ottoman Empire: The Sultans and the Tribute-paying Princes of Wallachia and Moldavia from the Sixteenth to the Eighteenth Century", *International Journal of Turkish Studies* (University of Wisconsin, Madison), volume 7, nos. 1 & 2, Spring 2001, pp. 26-53.
2. Halil Inalcık, „Power Relationships between Russia, the Crimea and the Ottoman Empire as Reflected in Titulature", în *Passé turco-tatar, présent soviétique: études offertes à Alexandre Bennigsen* ed. Ch. Lemercier Quelquejay, G. Veinstein, E.S. Wimbush, Editions Peeters, Louvain-Paris, 1986, pp. 193--208. În tratatul de la Zsitvatörök din 1606 se stipula ca suveranul habsburg să nu mai fie numit „rege", ci „împărat"; otomanii au avut grijă să folosească termenul *çasar* („cezar", „ţar"), care însemna în viziunea lor un rang ierarhic inferior celui de *padişah* (*Ikinci madde budur ki: bizim sa'adetlü padişahımız hazretlerinin canib şeriflerinden yazılan nâme-yi hümayunda Roma-ı çasar deyü yazılub kıral nâm ile yazılmıya*) (Fekete, *Esterházy*, pp. 3-14; M. Köhbach, „*Çasar* oder *imperator*? Zur titulatur de römischen Kaiser durch die Osmanen nach dem Vertrag von Zsitvatorok [1606]", în *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. In memoriam Anton C. Schendlinger*, herausgegeben von Arne A. Ambros und Hans Hirsch. Redaktion: Claudia Römer, 82. Band, Wien, 1992, pp. 223-234).

XIV-XV. Îşi avea originea în armenescul *takhavor*, care înseamnă în general „rege", şi fusese deja împrumutat de cronicarii arabi pentru denumirea suveranilor creştini, precum principii armeni sau împăraţii bizantini. În vremea selgiuchizilor liderii locali creştini din Asia Mică erau numiţi de asemenea *tekfür*, pentru ca apoi cronicarii otomani timpurii să denumească de regulă *tekfür* orice conducător nemusulman, de la comandanţii de cetăţi până la împăraţii bizantini. Luând în considerare faptul că în arabă *tekfür* desemna un musulman acuzat de erezie, se poate înţelege mai bine de ce un lider creştin, un infidel clasic în viziune islamică, era numit astfel.

Pentru a-i desemna pe conducătorii Valahiei şi Moldovei, de la începutul secolului al XVI-lea termenul dominant în izvoarele otomane era *voyvoda*. Acest titlu a fost adoptat din limba slavă şi folosit o lungă perioadă cu sensul de „guvernator", în anumite contexte poziţia sa fiind sinonimă cu cea de *subaşı*, adică de funcţionar provincial însărcinat cu strângerea veniturilor. După definiţia lui Dimitrie Cantemir, *voyvoda* însemna „conducător militar", iar polonezii îi numeau astfel pe guvernatorii de provincii. „Turcii au dorinţa să-i desemneze în acest fel pe principii creştini ai Moldovei, Valahiei şi Transilvaniei, care le sunt tributari, în special în diplomele imperiale şi scrisorile marelui vizir, precum *Boğdan vayvodası*, *Iflâk* sau *Erdel vayvodası*."[3] Într-adevăr, termenul *voyvoda* era folosit în izvoarele otomane mai frecvent pentru desemnarea domnilor valahi şi moldoveni, dar mai rar pentru principii transilvăneni. Ca argument, este suficient să subliniez că în ordinele sultanale înregistrate sub formă de cópii în „Condicele de afaceri importante" (*Mühimme Defterleri*) destinatarii erau numiţi exclusiv „voievozi" în formule standard: „Ordinul pentru voievodul valah este ca" (*Eflâk voyvodasına hüküm ki*), respectiv „Ordinul pentru voievodul moldovean este ca" (*Boğdan voyvodasına hüküm ki*)[4].

După 1541, pentru a-i desemna pe principii Transilvaniei, cei mai uzitaţi termeni din izvoarele otomane erau *hâkim* (pl. *hükkam*) şi *kıral*, dar putem găsi de asemenea titlurile de *voyvoda* şi *bey*. În cronicile otomane, titlul arab de *hâkim* („conducător", „guvernator", „judecător") fusese deja aplicat principilor valahi şi moldoveni din secolele XIV-XV. Astfel, Idris Bitlisi (m. 1520), referindu-se la epoca lui Mircea cel Bătrân (1386-1418), vorbea de „conducătorii şi guvernatorii" acelui loc (*hükkam ve valı*). Ulterior, termenii *voyvoda* şi *bey* au devenit predominanţi. În izvoarele din perioada 1541-1699, în afară de *kıral*, principii Transilvaniei erau frecvent numiţi *hâkim*. Un exemplu semnificativ este de găsit în *intitulatio* (*'unvân*) din documentele oficiale otomane sau din scrisorile hanilor tătari din secolul al XVII-lea: „conducătorul Transilvaniei" (*Erdel hâkimi*) sau „guvernatorul ţării Transilvaniei" (*Erdel vilâyetinin hâkimi*)[5].

În izvoarele otomane titlul de rege (*kıral*) era aplicat de regulă suveranilor Ungariei, Poloniei, Austriei, Transilvaniei etc. Astfel, scriind despre a doua jumătate a secolului al XVI-lea, Mustafa Selaniki vorbea de „fiul lui Ianoş, regele Transilvaniei" (*Erdel kıralı Yanoş oğlı*), sau de „regele Transilvaniei" (*Erdel kıralı*) pentru epoca lui Mihai Viteazul[6]. Hanii crimeeni foloseau frecvent termenul *kıral* în scrisori adresate principilor ardeleni:

3. Cantemir, Othman History, p. 193, n. 38. Vezi, de asemenea, Gustav Bayerle, Pashas, Begs, and Effendis. A Historical Dictionary of Titles and Terms in the Ottoman Empire, The ISIS Press, Istanbul, 1997.
4. BOA, *MD* 3, 5, 6, 7, 12, *passim*; Mehmed, *Documente turceşti*, I-III, *passim*; Gemil, *Documente turceşti*, *passim*; Veliman, *Documente turceşti*, *passim*. Despre *hüküm*, vezi Heyd, *Documents*, pp. 7-12.
5. Vezi Idris Bitlisi, „Heşt Behişt", în *Cronici turceşti*, I, pp. 160-162; Gemil, *Documente turceşti*, doc. 171-178; Maria Ivanics, „Formal and Lingvuistic Peculiarities of 17th Century Crimean Tatar Letters Adressed to Princes of Transylvania", *AOH*, XXIX, 2 (1975), pp. 213-224.
6. Selaniki, *Tarih*, pp. 21, 564. Istoricii turci din secolul al XIX-lea, precum M. Nuri Paşa (m. 1890), folosesc de regulă formula „regele Transilvaniei", dar şi „rege al Moldovei" (*Boğdan kıralı*) atunci

„reprezentantul regelui Transilvaniei" (*Erdel kıralının vekili*)[7]. Eticheta de „rege" (*kıral*) a fost aplicată de otomani – însă neregulat – şi principilor Valahiei şi Moldovei. De asemenea, această titulatură poate fi găsită în unele surse occidentale, precum scrisorile ambasadorilor francezi: *roys de Valachie et Moldavie*[8].

Pentru desemnarea principilor ardeleni era folosit de asemenea termenul sârbo-croat *ban*. La cronicarii otomani Muhieddin el-Cemâlı şi Mustafa Selaniki, Ioan Zápolya era „Yanuş, banul ţării Transilvania" (*vilâyet-i Erdel banı Yanuş*), iar Sigismund Báthory era „banul Transilvaniei" (*Erdel banı*)[9].

Un alt titlu folosit în izvoarele otomane atât pentru a-i desemna pe domnii Valahiei şi Moldovei, cât şi pe principii Transilvaniei a fost cel de *bey* (*beğ*), care îşi are originea în vechiul cuvânt turcesc *bög*. El însemna în general „prinţ", „conducător", „şef", fiind abundent aplicat înalţilor demnitari civili şi militari otomani, dar de asemenea suveranilor şi oficialilor europeni[10]. Observatorii occidentali l-au împrumutat pentru a-i denumi pe principii tributari, astfel încât formula „*bey*-ii Valahiei şi Moldovei" (*Beigs de Valachie et de Moldavie*) apare frecvent în corespondenţa diplomatică şi consulară a vremii[11].

Pentru a-i desemna pe conducătorii Valahiei, Moldovei şi Transilvaniei, să mai notăm că în izvoarele occidentale au fost împrumutaţi termeni slavi şi otomani, precum *hospodar*, *voyvoda* sau *bey*. Cel mai des însă erau folosiţi în acest scop termeni specifici Europei occidentale, precum titlurile de „duce" (eng. *duke*; origine în fr. *duc*, lat. *dux*, *ducis*) şi „principe", „prinţ" (din it. *principe*, lat. *princeps*, *principis*; fr., eng. *prince*; germ. *Prinz*). Ducele, mare senior feudal, era considerat inferior prinţului şi desemna la triburile germanice comandantul suprem de oşti. „Principe" era titlul purtat de suveranul unui principat şi de membrii unei familii princiare. Titulatura de *Duke of Moldavia* a fost utilizată pentru desemnarea lui Petru Rareş şi Dimitrie Cantemir în unele documente oficiale, dar şi în ziarele engleze timpurii[12]. Sintagma *Principi di Moldavia e de Valacchia* este des întâlnită în rapoartele italiene, precum cel din martie 1740[13]. Totuşi, nuanţe există. Astfel, se poate observa uşor că în izvoarele occidentale, precum cărţile şi ziarele engleze timpurii, apărute în decursul secolului al XVII-lea, conducătorii Valahiei şi Moldovei erau în mod sistematic numiţi *hospodar*, un titlu slav tradus *domn* în româneşte (din latinescul *dominus*), titluri preluate din tradiţia autohtonă oficială a celor două principate[14]. În schimb, termenul *prince* era rezervat cu regularitate conducătorului Transilvaniei. Dar, în aceleaşi izvoare – şi doresc să amintesc aici numai *The London Gazette* dintre anii 1665

---

când scriu despre Ştefan cel Mare (M. Nuri Paşa, *Osmanlı Tarihi*, pp. 52-54, recenzat de M. Guboglu, în *Românii în istoria universală*, II/1, Iaşi, 1987, p. 703).

7. Ivanics, „Letters", pp. 213-224.
8. Specificând că erau *tributaires du G.S.* (*Hurmuzaki*, supl. I/1, doc. XVII: scrisoare din 3 aprilie 1554 către Henric II).
9. Cantemir, *Othman History*, p. 193: „*Vayvod* de *Transylvania* (pe care ei îl numesc *Ban*)"; *Crestomaţie turcă*, p. 293; Selaniki, *Tarih*, pp. 298, 686.
10. BOA, *MD* 3, 5, 6, 7, 12, *passim*. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 106, 148; Veliman, *Documente turceşti*, *passim*. *Beylik* era un ţinut guvernat de un *bey*.
11. Scrisoare franceză din noiembrie 1672 (*Hurmuzaki*, supl. I/1, doc. CCCLXXXIX).
12. Tappe, *Documents*, doc. 20, 26. Sursele occidentale au împrumutat şi termenul *Kara-Boğdan*. De exemplu, Petru Rareş era numit în unele surse *Duke of Moldavia*, dar şi *Caraboldan*, din turcescul *Kara-Boğdan* (*The British Mercury*, nr. 209, 23-25 July 1711, PRUL, mf. EEN, r. 633-684).
13. Raport al lui Nicolo Erizzo către dogele Veneţiei din 15 martie 1740 (*Hurmuzaki*, IX/1, doc. DCCXCI).
14. Pentru titulatura oficială a principilor folosită în cancelariile valahe şi moldoveneşti, vezi Pippidi, *Tradiţia*, pp. 18-27.

şi 1712 –, se sublinia că titlurile de *hospodar* şi *prince* erau sinonime[15]. Să mai notăm că, indiferent de titlurile aplicate conducătorilor Valahiei, Moldovei şi Transilvaniei, în izvoarele otomane ei erau constant descrişi, la fel ca alţi lideri europeni, cu formulele uzuale: „cel mai desăvârşit dintre principii sectei lui Messia" sau „cel mai mare dintre naţiunile care cred în Isus"[16].

În concordanţă cu noua viziune oficială otomană, pusă în practică şi teoretizată în prima parte a secolului al XVI-lea, principii tributari valahi, moldoveni şi transilvăneni au fost incluşi în ierarhia demnitarilor otomani, cu nimic inferiori altor demnitari cu titlu de *paşa*, fiind numiţi *bey*, adică guvernatori de provincii otomane, având privilegiul să poarte cel puţin două „cozi de cal" (*tuğ*), precum şi alte ornamente specifice vizirilor[17]. La fel ca alţi demnitari otomani, principii tributari erau învestiţi prin diplome imperiale (*berât-ı hümayûn*), iar comunicarea dintre ei şi sultan se făcea prin „petiţii" (*arz*), respectiv „porunci" (*hüküm*). Din această cauză, Süleyman Kanunî sublinia în mod constant şi cu tărie după 1526 că voievozii valahi şi moldoveni erau „robii şi plătitorii mei de tribut" (sing. *kûlum ve harâcgüzarımdır*) şi interzicea relaţiile diplomatice directe dintre aceştia şi suveranii creştini vecini[18]. Mai mult, observatorii occidentali au adoptat nu numai titulatura, ci şi viziunea politică şi diplomatică otomană faţă de principii tributari moldo-valahi şi transilvăneni, considerându-i „reprezentanţi [ai sultanului – n.m.] în acele ţinuturi" (*lieutenants in those parties*) sau „supuşi şi nu suverani" („des esclaves et non pas Souverains"). Prima formulă a fost folosită într-un izvor de limbă engleză pentru a caracteriza poziţia lui Petru Rareş de duce al Moldovei (*Duke of Moldavia*)[19]. A doua expresie aparţine ambasadorului Franţei la Varşovia, Olivier de Nointel, fiind folosită pentru a caracteriza statutul politico-juridic al voievozilor aleşi dintre grecii din Fanarul Constantinopolului în a doua jumătate a secolului al XVII-lea[20].

Învestirea principilor tributari

De la confirmarea voievozilor la numirea lor directă de către Poartă

Izvoarele din secolele XVI-XVII relevă două metode de învestire a unui nou principe, fie prin alegerea sa de către nobilimea locală, urmată în mod necesar de confirmarea din partea Curţii otomane, fie prin numirea sa directă de către Poartă[21]. Invocând argumentul

15. *The London Gazette*, 1665-1712, published by authority, issued twice a week (PRUL, mf. Early English Newspapers, r. 633-684).
16. În otomană: *iftiharü'l-ümerâi'l-izâmi'l-Iseviyye; muhtarü'l-küberâi'l-fihâm fi'l-milleti'l-Mesihiyye; mefâhir-i ümerâ'l-tayfe'l-Nasraniye* (Cantemir, *Othman History*, p. 50, n. 7; Gemil, *Documente turceşti*, *passim*; Veliman, *Documente turceşti*, *passim*; Ivanics, „Letters", p. 216).
17. Un *tuğ* era o coadă de cal ataşată unui steag ca însemn al rangului. Un *sancakbeyi* avea un *tuğ*, un *beylerbeyi* avea două *tuğ*-uri, un vizir trei *tuğ*-uri, marele vizir avea dreptul la patru *tuğ*-uri, iar sultanul la şase *tuğ*-uri (Cantemir, *Othman History*, p. 11, n. 8).
18. AGAD, *AKW-Tureckie*, K. 67, t. 33, nr. 75; t. 32, nr. 72; Abrahamowicz, *Katalog*, doc. 28-29; *Hurmuzaki*, supl. II/1, doc. IX, XIV.
19. Petru Rareş era numit *Caraboldan* (tc. *Kara-Boğdan*) (Tappe, *Documents*, doc. 20, 26).
20. Scrisoare din 1 martie 1676 către Forbin-Janson, episcop al Marsiliei (*Hurmuzaki*, supl. I/1, doc. CCCXC).
21. În 1660, preotul călător Gabriel Thomasij menţiona că „Ţara Românească este supusă unui domn numit de turci. De multe ori însă ţara îşi alege ea însăşi domnul, dar întotdeauna cu consimţământul Porţii Otomane" (*Călători străini*, VII, p. 127).

că „vilaietele Moldova, Ţara Românească şi Transilvania fac parte din ţările şi vilaietele noastre întocmai ca şi celelalte ţări bine păzite (*Memalik-i mahrusa*) aflate sub stăpânirea noastră proprie", Selim II (1566-1574) statua, ca o consecinţă a acestei stări politico-juridice, că „mazilirea sau numirea... precum şi prinderea sau slobozirea lor atârnă de înălţimea noastră şi ne privesc pe noi". Se afirma clar dependenţa de voinţa sultanală, invocându-se faptul că voievozii tributari erau „întocmai ca şi beii şi ceilalţi supuşi ai mei, numiţi pentru paza sau ocrotirea [provinciilor] lor şi pentru stăpânirea sau protejarea lor"[22]. Ori de câte ori se ivea prilejul, sultanii ţineau să sublinieze clar şi cu putere acest aspect al noilor raporturi de putere instaurate în vremea lui Süleyman Kanunî în relaţie cu principii tributari.

Cu ocazia întronării unor noi voievozi, atât izvoarele otomane, cât şi cele neotomane invocau existenţa unor vechi obiceiuri, a unor legi (*kanun*) decretate odinioară de sultani sau chiar a unor înţelegeri mai vechi care ar fi dat sultanilor dreptul de a numi domni în Valahia şi Moldova. În august 1592, „domnia Moldovei a fost acordată infidelului Petre [Cazacul – n.m.] după lege (*kanun*)", scria Mustafa Selaniki. După uciderea voievodului Miron Barnovschi, în 1629, cronicarul Şarih ül-Menaroğlu Ahmed (m. 1656/1657) sublinia că, „...potrivit cu angajamentele din toţi anii şi după legea moştenită din moşi-strămoşi a ghiaurilor din Moldova şi de la padişahul (!?)... încoace, domnii (*ban*) lor erau numiţi din partea înaltului sultanat"[23]. În 1714, Ştefan Cantacuzino menţiona, fără a da detalii, „acele obiceiuri" îndeplinite de un slujbaş otoman pentru întronarea sa în Valahia[24]. De menţionat că în arhivele din Istanbul sunt numereoase documente din a doua jumătate a secolului al XVI-lea şi din secolul al XVII-lea privind numiri de voievozi[25].

Cât priveşte viziunea autohtonă, principii şi boierii moldo-valahi au devenit tot mai conştienţi, începând cu deceniul patru al secolului al XVI-lea, că numirea sau confirmarea la tron depindea de voinţa Curţii otomane. În acest sens, pot fi invocate câteva petiţii (*'arzuhal*) trimise autorităţilor otomane, precum cea din iunie 1535. Mai înainte, scriu boierii munteni, „măreţul padişah ni-l dăruise nouă, sărmanilor, precum şi sărmanilor din Ţara Românească" pe voievodul Vlad Vintilă (1532-1535), dar acesta fiind omorât, ei au ales ca domn pe Radu Paisie (1535-1545), care avea însă nevoie de confirmarea sultanului Süleyman Kanunî. Povestea este semnificativă pentru noul mecanism de învestire a unui voievod:

> Când am văzut că ţara a rămas fără voievod, iar măria-sa padişahul cel măreţ se află departe şi întrucât nu a fost cu putinţă să cerem de la Poarta fericirii un voievod şi deoarece fără voievod este greu să fie stăpânită ţara şi pentru ca ţara să fie liniştită, l-am numit voievod pe voievodul Radu (Radul), pe care îl cunoaşteţi şi care, fiind fiu de voievod, este potrivit pentru orice slujbă împărătească şi e priceput şi în stare să conducă ţara. *Totuşi, porunca depinde de măria-sa padişahul. Oricare va fi ilustra voastră poruncă, în această privinţă, noi ne supunem şi arătăm ascultare* (subl.m.)[26].

22. Scrisoare din 979 *zilhicce eva'il*/1572 aprilie 15-24 către regele Poloniei, Sigismund II August (ANR, mf. Poland, r. 1, c. 59-60; Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 103: *ve Boğdan ve Eflâk ve Erdel vilâyetlerimiz... sâ'ir memâlik-i mahrûsam gibi*).
23. Selaniki, „Tarih", în *Cronici turceşti*, I, p. 366; Şarih ül-Menaroğlu Ahmed, „Tarih," în *Crestomaţie turcă*, p. 566. Vezi şi Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 152; Gemil, *Documente turceşti*, doc. 61.
24. *Hurmuzaki*, XIV/1, doc. DLXXXIV.
25. De exemplu, documentul din 1075/1664-1665 referitor la numirea lui Eustratie Dabija (1661-1665) la domnia Moldovei/*Boğdan Voyvodalığı* (BOA, *Alî Emini Tasnifi*, Mehmed IV, doc. 198).
26. *Arz* de după 10 iunie 1535 (TKSMA, E. 6077; Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 18; M. Guboglu, „Două călătorii în Turcia pentru cercetarea arhivelor Imperiului otoman", *RA*, XII, 1, 1969, pp. 226-227 [facsimile]).

Mai mult, ideea că rolul decisiv în numirea unui nou domn aparţinea de drept sultanului a început să domine gândirea politică autohtonă, fiind afirmată adesea în faţa suveranilor vecini pentru a justifica supunerea unui principe creştin faţă de un suveran musulman. În acest sens, poate cea mai semnificativă mărturie a vremii, din care am extras formula ce a dat titlul acestui capitol, aparţine lui Theodosie, fiul lui Neagoe Basarab. În 1521, el scria că „domnia noastră este de la Turci", amintind braşovenilor că „aşa m-a pus împăratul iarăşi în scaunul părintelui domniei mele"[27]. Câţiva ani mai târziu, Radu de la Afumaţi (1522-1529, cu întreruperi) scria sibienilor – după ce fusese confirmat ca domn de Süleyman Kanunî – că „îmi dărui Domnul Dumnezeu întâiu, după aceea şi împeratul turcesc, mie domnia română..."[28]. Deşi voievodul Radu sublinia, aidoma altor principi din secolul al XVI-lea, că domnia sa depindea de boierimea autohtonă, nu putea ascunde în faţa altor creştini că menţinerea tronului era practic în mâna sultanului de la Istanbul. În izvoarele autohtone din secolele XVI-XVII, „prin voinţa lui Dumnezeu şi cu hotărârea Domnului cinstitului împărat" a devenit o expresie standard, fiind folosită mai întâi de principii valahi şi apoi de cei moldoveni şi ardeleni cu ocazia urcării pe tron[29]. Ce realitate politică se afla în spatele formulelor citate mai sus?

Pentru Valahia, încă din 1462, de când Radu cel Frumos fusese numit în urma expediţiei conduse de Mehmed II pentru pedepsirea lui Vlad Ţepeş, domnii munteni avuseseră nevoie de confirmarea şi sprijinul militar otomane pentru a-şi păstra tronul. Atunci când un domn fusese ales de către boieri[30], confirmarea la tron de către sultan a devenit „lege" datorită mecanismului cutumiar[31]. Ca exemple din vremea lui Süleyman Magnificul se pot invoca mai ales învestirile lui Radu Bădica (1521-1524, cu întreruperi) şi Radu de la Afumaţi. Aleşi fiind de grupuri rivale de boieri şi luptând pentru tronul Ţării Româneşti, amândoi au simţit nevoia să fie confirmaţi la domnie de către sultan. Mai mult, Radu Bădica amintea existenţa unui „vechi obicei al Valahiei", conform căruia a fost nevoit să trimită câţiva boieri la Poartă pentru a le fi înmânat „steagul de domnie"[32]. Dar, la puţină vreme, numirea directă de către Poarta otomană – aplicată în cazuri izolate înainte de 1545 – a devenit regulă. O statistică operată pentru a doua jumătate a secolului al XVI-lea arată că, din treisprezece învestituri la domnia Valahiei care au avut loc între 1545 şi 1594, unsprezece – adică majoritatea absolută – au avut drept punct iniţial decizia luată la Istanbul[33].

Pentru Moldova se poate vorbi de o oarecare întârziere în aplicarea modelului valah. Confirmarea de către Poartă a unui domn ales în ţară de boieri a devenit regulă în prima

27. Tocilescu, *534 documente*, doc. 274. În contextul gravelor dezordini din acelaşi deceniu, la tronul Valahiei au alternat mai mulţi voievozi, printre ei numărându-se şi Vladislav III (1523, 1524, 1525) care a fost numit de Süleyman Kanunî: „Au dat împăratul domniia" (Popescu, „Istoriile", p. 278).
28. Tocilescu, *534 documente*, doc. 308.
29. Vlad cel Tânăr (1530-1532) scria braşovenilor pe 4 iunie 1530 că, „prin voinţa lui Dumnedeu şi cu hotărârea cinstitului împerat, domnitor sunt al Ţerei Româneşci, pe scaunul părintelui domniei mele" (Tocilescu, *534 documente*, doc. 319). Peste exact o sută de ani, pe 6 iunie 1630, Leon Vodă scria la fel: „Dumnezeu şi onorabilul împărat mi-au acordat sceptrul Valahiei" (*Hurmuzaki*, XIV/1, doc. DCC).
30. În 1774, când boierii autohtoni au încercat să recupereze „vechile privilegii", alegerea domnului în ţară era percepută ca o veche cutumă (Athanase Comnen, *cf. Hurmuzaki*, XIV/2, doc. MCCXX).
31. Giurescu, *Ţara Românească*, p. 397; *Hurmuzaki*, XIV/1, doc. DLXXXVII.
32. Tocilescu, *534 documente*, doc. 283 (scrisoare a lui Radu Bădica către braşoveni din 19 ianuarie, f.a.); doc. 308 (scrisoare a lui Radu de la Afumaţi către sibieni din 1 februarie, f.a.).
33. M. Berza, în *Istoria* (Oţetea), pp. 152-153; Murgescu, *Istorie*, p. 149.

jumătate a secolului al XVI-lea, după moartea lui Ştefan cel Mare. După o perioadă de tranziţie dintre 1538 şi 1572, când numirile directe de voievozi au alternat cu metoda confirmării, din deceniul opt al secolului al XVI-lea numirea directă de la Istanbul s-a impus ca „obicei" cu valoare juridică[34]. Tradiţia oficială a fost consemnată de Dimitrie Cantemir şi cronicarii moldoveni, iar apoi a fost preluată de observatorii occidentali din secolele XVIII-XIX (precum Thomas Thornton). În concordanţă cu aceasta, Süleyman Kanunî a acceptat supunerea şi o „sumă mică de bani" din partea moldovenilor, oferind în schimb privilegiul ca ei să-şi aleagă propriii „guvernatori", ce urmau să fie confirmaţi de Poartă, un privilegiu de care aceştia s-au bucurat până la începutul secolului al XVIII-lea[35]. După unii observatori occidentali schimbarea principilor moldoveni şi valahi depindea numai de bunăvoinţa Porţii[36]. Totuşi, Thomas Thornton avea dreptate să sublinieze că boierii autohtoni încă erau consultaţi în alegerea voievodului şi numai la debutul secolului al XVIII-lea această practică a fost desfiinţată. În viziunea boierimii autohtone, numirea directă de către Poartă a voievozilor a fost un abuz cu consecinţe negative atât pentru ţările lor, cât şi pentru imperiu[37].

În Transilvania, regula confirmării principilor de către sultan după ce ei fuseseră aleşi de nobili a fost păstrată de-a lungul întregii perioade a dominaţiei otomane, între 1541 şi 1699. Alegerea principelui era invocată ca un drept de nobilimea locală în petiţiile trimise Curţii otomane, iar această practică era recunoscută de observatorii occidentali. În 1581, ambasadorul Franţei la Istanbul, de Germigny, nota că locuitorii Transilvaniei aveau „obiceiul de a-şi alege principele"[38]. Într-o petiţie (*'arzuhal*) din 1 septembrie 1652, nobilimea ardeleană informa Poarta că ea l-a ales pe Francisc Rákoczy ca principe al Transilvaniei, invocând faptul că „desemnarea stăpânitorului – atunci când aceasta devine necesară – a fost încredinţată din vechime voinţei fruntaşilor ţării, slujitorii [Majestăţii] sale" (*kadimden berü iktiza oldukda hâkim nasib olunması memleket ayânı kullarının irâdetlerinde olmağın*). Totuşi, în ciuda acestui drept, după rânduiala stabilită de strămoşii sultanului Mehmed IV – spune documentul –, „este necesar ca domnia Transilvaniei să fie întărită din partea [puterii] împărăteşti, de Majestatea sa, fericitul padişah" (*ancak*

34. M. Berza, în *Istoria* (Oţetea), pp. 152-153; Murgescu, *Istorie*, p. 149.
35. Ion Neculce nota că această regulă a fost practicată înainte de secolul al XVIII-lea: „Iar mai nainte era obiceaiu de-ş alegea boiarii şi ţara domn, pre cine poftiia ei, şi pre acela punea şi Poarta" (Neculce, *Letopiseţ*, p. 622). Vezi şi Athanase Comnen, *cf. Hurmuzaki*, XIV/2, doc. MCCXX; Thornton, *Turkey*, II, pp. 312-313; Cantemir, *Othman History*, pp. 202-204, n. 67: „The *Turks* for almost a whole Century permitted according to agreement the Moldavians to chose their Prince, but in process of time, they began to appoint them Princes themselves, and usually out of the Sons of the Princes whom they detained as hostages at *Constantinople*".
36. Invocând cazurile domnilor Radu Mihnea şi Simion Movilă, ambasadorul francez François Savary de Brèves îi scria lui Henric IV pe 14 februarie 1602: „La grandeur de ceste porte ne luy est pas advantageuse puis ja longtemps que les Ottomans changent ceulx princes à leurs discretion; celluy cy est a cause du mauvais estat des afferes de cest Empire hors de ce danger" (*Hurmuzaki*, supl. I/1, doc. CLXXX).
37. Reacţia boierilor moldoveni din 1711 la numirea şi schimbarea domnilor fără consultarea lor era menţionată de Ion Neculce, începând chiar cu exemplul lui Dimitrie Cantemir (Neculce, *Letopiseţ*, p. 622). Să subliniem că şi în Hanatul Crimeei numirea directă a unui nou han de către Poartă era considerată de tătari o violare a *ius electionis*. Întrucât au cerut ca acest drept să rămână neatins, împotriva tătarilor a fost organizată o expediţie militară în 1584 (Veress, *Documente II*, p. 323).
38. Scrisoare din 22 iunie 1581 către Henric III (*Hurmuzaki*, supl. I/1, doc. CX; Charrière, *Négociations*, IV, p. 59).

bu lâzimdır ki Erdel'in hahimlûği sa'âdetlû pâdişâh hazretlerinin cânib-i hümâyûnundan kavi olunmasıyla olub)[39].

De la voievozi autohtoni la fanarioţi

Două caracteristici erau specifice iniţial principilor care guvernau în Valahia, Moldova şi Transilvania: erau creştini şi dintre autohtoni.

Prima trăsătură surprindea în mod frecvent pe călătorii străini care ajungeau în principatele dunărene. În condiţiile în care acestea erau văzute ca parte a Imperiului otoman, ei se aşteptau să găsească şi aici guvernatori turci. Ajungând la nord de Dunăre în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, Evlya Çelebi nota faptul că poziţia de principe era dată unor guvernatori creştini, dar sublinia de îndată beneficiile financiare şi politice care rezultau din această situaţie pentru Poartă:

> ...ţările Moldovei şi Ţării Româneşti sunt cele care îi îmbogăţesc pe marii dregători de la divanuri, pe vizirii şi pe demnitarii din Istanbul... Demnitatea de domn în Moldova şi Ţara Românească este mai productivă decât cele din Bagdad şi din Egipt, dar ea este destinată numai beilor creştini[40].

De-a lungul secolelor XVI-XVII au existat câteva momente de cumpănă în care Poarta şi-a afirmat, mai mult sau mai puţin deschis, intenţia de a înlocui voievozii creştini cu demnitari musulmani, dar a renunţat de fiecare dată la acest plan din motive politice, militare şi financiare întemeiate[41]. În istoriografia românească, a numi guvernatori musulmani în principate însemna a le transforma teritoriile în *paşalık*-uri, adică în unităţi administrative aflate sub autoritatea unui *sancakbeyi* care primise rangul de *Paşa*[42].

Valahia s-a confruntat cu acest pericol în deceniul trei al secolului al XVI-lea, după moartea lui Neagoe Basarab, când „s-a aşezat în locul lui un turc oarecare anume Mehmet"[43]. Împotrivirea boierimii muntene, care a lăsat temporar deoparte divergenţele interne, considerând că „nu este potrivit cu datina cea veche ca să fie dată ţara turcilor"[44], a avut rezultatele scontate. Astfel încât putem înţelege satisfacţia neîngrădită care străbate din cuvintele adresate sibienilor de către Radu de la Afumaţi:

---

39. Această procedură era conformă cu vechile obiceiuri şi legi autohtone (*kadimi hayırlu 'adet ve kânûnnumuz üzere*), dar şi cu legile emise de sultani (*mübârek ecdâd-ı izâmlarından sadr olan mübârek kanûnları mûcibince*) (Gemil, *Documente turceşti*, doc. 126). I.H. Uzunçarşılı a publicat mai multe documente despre numirea lui Akos Barçay ca principe al Trasilvaniei emise de Mehmed IV şi marele vizir Köprülü Mehmed Paşa (I.H. Uzunçarşılı, „Akos Barçay'ın Erdel Krallığına ait tayını hakkında birkaç vesika", *Belleten*, VIII, 1943, pp. 361-377).
40. *Călători străini*, VI, p. 476.
41. Pentru discuţiile apărute în istoriografia română în această privinţă, vezi Panaitescu, „N-au cucerit", pp. 111-118; Maxim, *Ţările române şi Înalta Poartă*, pp. 111-141: „De ce n-au cucerit otomanii ţările române?". În ambele cazuri, procesul de transformare a statului tributar în *paşalık* era identificat cu noţiunea de *cucerire*.
42. Pentru termenul *paşalık*, vezi d'Ohsson, *Tableau*, VII, p. 307; Pakalın, *Sözlük*, II, p. 758; J. Deny, „Paşalık", în *EI-2*, VIII, p. 282.
43. Formula sugerează o acţiune iniţiată de Mehmed Bey, *sancakbeyi*-ul de Nikopol, fără acordul autorităţilor de la Istanbul (*Cronica lui Macarie*, în CSR, p. 93). Dar Radu Popescu nota că boierii munteni primiseră veste de la Poartă „ca să se facă ţărâi domnu turcu" (Popescu, „Istoriile", p. 272).
44. Michael Bocignoli, în *Călători străini*, I, p. 178.

...am mers la Pórta turcéscă şi am stat de faţă cu împeratul turcesc şi toţi domnii ţerii turceşci. Şi-mi dărui Domnul Dumnedeu întâiu după aceea şi împeratul turcesc, mie *domnia română*, şi iarăşi m'am întors la domnie cu viaţă şi sănetate... şi m'am aşedat la *tronul şi domnia română* (subl.m.)[45].

Moldova a trecut printr-un moment asemănător – în opinia boierimii autohtone – în 1538, când Süleyman Magnificul „ar fi vrut să stabilească sangeac(bei)"[46], dar numai faptul că nu a putut să-i ucidă pe toţi boierii l-ar fi împiedicat pe acesta să-şi ducă gândul până la capăt. Ulterior, Petru Rareş justifica cheltuielile mari făcute la Istanbul pentru a cumpăra domnia a doua oară, în 1541, ca singură soluţie pentru a evita numirea unor guvernatori musulmani în Moldova: „Locul meu ar fi fost ocupat acum de un Turc, ca la Buda"[47]. Este necesar să subliniez că în 1538-1541, în ciuda campaniilor militare victorioase din Moldova şi Ungaria, Süleyman Kanunî a optat, din raţiuni politico-militare şi economico-financiare a căror analiză nu îşi are locul aici, pentru organizarea Moldovei, Valahiei şi Transilvaniei în principate autonome guvernate de voievozi tributari creştini.

O situaţie extremă întâlnim în primăvara lui 1595. În urma revoltei lui Mihai Viteazul, decizia Porţii de a transforma Valahia şi Moldova în provincii otomane conduse de guvernatori turci – ce-i drept, într-o formă atenuată (specifică sistemului *saliyâne*) – a căpătat pentru scurt timp un contur mai clar[48]. În acest sens, au fost aplicate o serie de măsuri militare, administrative, politice, fiscale şi religioase, dintre care notăm numirea unor funcţionari otomani (de la *beylerbeyi*[49] până la *sübaşı*), construirea unor moschei şi declanşarea acţiunii de înregistrare a locuitorilor pentru evidenţa financiară. Se impune cu asiduitate întrebarea: de ce o asemenea măsură radicală? Încălcarea *'ahd*-ului de către voievozii tributari, în special de către Mihai Viteazul, era invocată formal de autorităţile de la Istanbul. Dar ce se afla dincolo de această cauză formală? Fără a insista asupra conjuncturilor politico-militare de la sfârşitul secolului al XVI-lea, cunoscute din monografii sau studii speciale[50], să notăm totuşi câteva aprecieri. În *risale*-ul alcătuit chiar în contextul revoltei Valahiei, Moldovei şi Transilvaniei şi al distrugerilor comise de Mihai

45. Tocilescu, *534 documente*, doc. 308, pp. 304-306. Boierii munteni nu-şi ascund nici ei mulţumirea de a fi evitat înscăunarea unui turc în Valahia (Tocilescu, *534 documente*, doc. 426, pp. 428-429).
46. Scrisoare din 1540 către regele Poloniei (*Hurmuzaki*, supl. II, vol. I, doc. LXX, pp. 141-142).
47. Solie către regele Poloniei, prin intermediul lui Nicolae Sieniawski, din 22 ianuarie 1542 (*Hurmuzaki*, supl. II, vol. I, doc. LXXX, pp. 158-159).
48. C. Rotman, „Ocupaţia otomană în Valahia în anul 1595 (14/24 august – 20/30 septembrie)", *Apulum*, XIII, 1975, pp. 285-293.
49. Satırcı Mehmed Paşa, *beylerbeyi* de Anatolia, în Valahia; Cafer Paşa, fost *beylerbeyi* de Şirvan, în Moldova. Iată descrierea din cronica lui Mustafa Seleniki: *Vilâyet-i Eflâk Beglerbeğiliği virilen sâbıkâ Anatoli Beğlerbeğisi Satırcı Mehmed Paşa dahi yaralu olduğın bildirmişler... Eflâk vilâyetine Beğlerbeği ta'yîn olunan Satırcı Mehmed Paşa'ya vezîr elkabiyle hükm-i şerif yazıldığıdur. Ve vilâyet-i Eflâk'da kal'alar yapılup ve neferât yazılup memleket re'âyâsı hıfz olunup, mahsûl-i mülk şer'-i şerîf ve kânûn-ı münîf üzre zabd olundukdan sonra beğlerbeği ve defterdâr ve ağalar ve dizdâr ve piyâde ve süvâr olan asker yine ibtidâdan dirlik alup, cümle mülk hass-ı hümâyûn olmak üzre tahrîr olunmak re'y olunup ve müceddeden memlekete nizâm u intizâm virecek Satırcı Mehmed Paşa'ya vezîr elkâbiyle hükm-i şerif-i cihân-mutâ' yazılup, irsâl olunmak fermân olundı. Fî evâ'il-i muharrem, sene 1004* (Selaniki, *Tarih*, II, p. 508; Mustafa Selaniki, „Tarih", în *Cronici turceşti*, I, pp. 372-373; Ibrahim Peçevi, „Tarih", în *Cronici turceşti*, I, p. 502). Vezi şi Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 148, p. 140.
50. Ion Sîrbu, *Istoria lui Mihai Vodă Viteazul, domnul Valahiei*, Facla, Timişoara, 1976; *Mihai Viteazul. Culegere de studii*, ed. Paul Cernovodeanu şi Constantin Rezachievici, Bucureşti, 1975.

Viteazul în dreapta Dunării, Akhisarı (m. 1616) recomanda aducerea celor trei principate sub administraţie otomană directă prin învestirea unor guvernatori turci. Iată principalul său argument: „Este periculos din punct de vedere politic a lăsa guvernatori infideli aproape de marile oraşe şi în centrul imperiului"[51]. Alte „două pricini", preluate „de la iscoade, de la prinşi, de la cei ce fug din oastea turcească", circulau în mediile diplomatice ale vremii. Era vorba despre recuperarea de către otomani a „veniturilor pe care le cărau mai înainte de pe teritoriul Moldovei şi Valahiei" şi instituirea unui nou avanpost pentru incursiunile de jaf în ţinuturile vecine: „Pentru că, atunci când vor avea garnizoanele aici, mai uşor le va fi tătarilor să năvălească în toate ţările creştine"[52].

Secolul al XVII-lea este marcat de alte câteva momente când rezistenţa sau ridicările voievozilor tributari, chiar dacă erau de mai mică amploare decât în secolele anterioare, au determinat Poarta să-şi afirme intenţia de a numi guvernatori turci la nord de Dunăre. În acest sens, multe informaţii ne-au parvenit din mediile diplomatice istanbuliote[53], unele dintre ele fiind fără acoperire în politica reală a Porţii. Este însă important să subliniez că numirea unor guvernatori musulmani în locul domnilor creştini era, şi în viziunea otomană, şi în cea autohtonă sau occidentală, sancţiunea supremă care putea fi aplicată în principatele tributare.

Pentru raţiuni care au fost sesizate excelent chiar de contemporani ai evenimentelor şi au fost analizate uneori în studii speciale[54], Poarta a renunţat la această soluţie. În opinia călătorului francez De la Croix, care trecea prin Valahia în primăvara lui 1675, autonomia Valahiei şi Moldovei aducea mult mai multe beneficii Porţii: „Turcii de mai multe ori au pus în discuţie trecerea cârmuirii acestor două provincii unor paşale, în ciuda făgăduielilor lor, dar aceasta nu a avut urmări, căci ei au socotit că scot mult mai mult de la aceşti guvernatori creştini decât [ceea ce] ar scoate de la [nişte guvernatori] turci..."[55]. În acelaşi spirit se pronunţa şi episcopul de Kuyawie într-un discurs ţinut în faţa Parlamentului din Varşovia în 1647. Cu acel prilej, el sublinia principalele diferenţe dintre provinciile conduse de principi creştini şi cele guvernate de demnitari musulmani, primele oferind mai multe avantaje otomanilor[56].

Chiar dacă a renunţat la numirea unor guvernatori turci în Valahia şi Moldova, Poarta nu a renunţat la impunerea unui control strict asupra celor două principate. În acest sens, s-a optat pentru soluţia de a numi voievozi greci din cartierul Fanar al Istanbulului, soluţie pregătită încă din a doua jumătate a secolului al XVII-lea („perioada protofanariotă").

---

51. Akhisarı, *Usûl el-hikam*, p. 286; Mehmet, „Akhisari", p. 399.
52. Relatarea solului polonez Lubienecki, din 27 iulie 1595, despre discuţiile purtate cu Mihai Viteazul (*Mihai. Documente I*, doc. 16, p. 107).
53. În 1620, în ajunul expediţiei împotriva Poloniei, mediile diplomatice din capitala otomană transmiteau în Occident că Osman II vrea „chiar de a stabili guvernatori Turci, pe care ei îi numesc *Beglierbeis*, în Moldova, Valahia şi Transilvania" (*Hurmuzaki*, supl. I, vol. I, doc. CCXCII, p. 185). În 1647, în mediile diplomatice europene transpare îngrijorarea pe care o resimţeau autorităţile poloneze cu privire la „l'intention d'abolir les Hospodarats de Moldavie et de Valachie et qu'il veut y établir des Pachas pour infester les Etats de Sa Majesté Royale" (*Hurmuzaki*, supl. II, vol. III, doc. XVI, p. 21); vezi şi doc. XVII-XVIII). Din anii 1665-1666 avem mai multe rapoarte ale baililor veneţieni la Istanbul din care transpare intenţia Porţii de a întări controlul asupra Valahiei, Transilvaniei şi Moldovei prin numirea *di Bassa* (*Hurmuzaki*, IX/1, doc. CCCXI, CCCXXXIII; vol. V/2, doc. CLXXIX, CLXV).
54. Amintim aici: Maxim, *Ţările române şi Înalta Poartă*, pp. 111-141; Florin Constantiniu, „De la Mihai Viteazul la fanarioţi: observaţii asupra politicii externe româneşti", *SMIM*, VIII, 1975, pp. 101-136.
55. *Hurmuzaki*, supl. II/3, doc. XIX; *Călători străini*, VII, pp. 254-255.
56. *Hurmuzaki*, supl. II/3, doc. XIX.

Iată cum relatează Dimitrie Cantemir momentul 1673, consecinţă directă a „defecţiunii" voievozilor Moldovei şi Valahiei de la asediul cetăţii Hotin:

> Poarta otomană, văzând că domnul Moldovei a trecut la duşmani chiar în focul luptei şi că începutul înfrângerii s-a tras de la moldovenii şi muntenii trădători, socoate ca pe viitor să nu mai numească niciodată domn pe un moldovean, ci pe un grec, care să-şi aibă casa şi neamurile la Ţarigrad şi pe lângă aceasta să fie un om paşnic şi neştiutor în ale războiului"[57].

Pentru Poartă, a alege domni dintre supuşii greci din Constantinopol însemna, ca avantaj imediat, „să aibă averea şi familia lor drept zălog pentru fidelitatea lor[58].

Numirea directă ca voievozi a unor membri din familiile de seamă ale grecilor din Fanar a devenit regulă în secolul al XVIII-lea. Ea a fost instaurată după Dimitrie Cantemir (1710-1711) în Moldova şi după Constantin Brâncoveanu (1688-1714) în Valahia, ca o consecinţă a trădării celor doi principi în timpul războiului cu Rusia din 1710-1711. Din perspectiva sfârşitului de secol XVIII, această regulă ajungea să fie considerată deja un vechi obicei: „Voievozii Ţării Româneşti şi Moldovei au fost [aleşi] mereu din vechime dintre beizadele şi foştii voievozi sau dintre tergimanii Divanului împărătesc"[59]. Aceasta în condiţiile în care numirea unor principi autohtoni era percepută, şi de moldo-valahi, şi de occidentali, ca o cutumă puternică de-a lungul secolelor XVI-XVII. În a doua jumătate a secolului al XVII-lea, când Poarta a încercat pentru prima dată să numească greci fanarioţi ca principi tributari[60], ambasadorul francez scria că în acest fel se va schimba „la coutume d'establir aux principautés de Transilvanie, Valachie et Moldavie, un Seigneur de chaque Pays"[61].

Ceremonialul de învestitură

Confirmarea la tron presupunea ca voievodul să se închine sultanului, o cutumă respectată la numirea unor noi demnitari în imperiu[62]. În funcţie de relaţiile de putere, închinarea putea fi îndeplinită personal[63] sau prin reprezentanţi (trimişi speciali sau agenţi permanenţi,

57. Era vorba de Ştefan Petriceicu (1672-1673; 1683-1684), respectiv Grigore Ghica (1660-1664; 1672-1673) (Cantemir, *Viaţa*, p. 21). În a sa istorie a Imperiului otoman, Dimitrie Cantemir menţiona câţiva din primii greci fanarioţi numiţi ca voievozi ai Moldovei: „At length they granted this dignity to some *Constantinopolitan Greeks*, as forty years ago to *Demetrius Cantacuzenus*, thirty years since to *Antonius Rosseta*, and in my time to *Ducas Rameliota*, and *Nicolaus Maurocordatus*, first Interpreter of the *Othoman Port*, and Collegue of *Rami Mehemed, Reis Efendi* at the peace of *Carlowitz*" (Cantemir, *Othman History*, pp. 202-204, n. 67).
58. Scrisoare a ambasadorului francez De la Haye din 15 mai 1666 (*Hurmuzaki*, supl. I/1, doc. CCCLXVII).
59. Într-un raport (*telhis*) din 1786 al marelui vizir către Abdul-Hamid I despre Nicolae Mavrogheni (Veliman, *Documente turceşti*, doc. 195; Aksan, „Information", pp. 5-16).
60. La 15 aprilie 1658, sultanul a trimis un „*jeune Grec élevé à Constantinople pour Prince en Moldavie avec un diplôme*" (*Hurmuzaki*, supl. II/3, doc. XLI). În opinia lui Matei Cantacuzino, marii viziri Köprülü au intenţionat să impună ca regulă numirea voievozilor direct de către Poartă dintre fanarioţi (*Genealogia Cantacuzinilor*, p. 308).
61. Într-o scrisoare din 15 mai 1666 a lui De la Haye către regele Franţei (*Hurmuzaki*, supl. I/1, doc. CCCLXVII).
62. Într-o scrisoare din 26 iunie 1682 se afirma că închinarea lui Gheorghe Duca avea loc cu ocazia obţinerii unei noi provincii, după obiceiul Porţii (*Hurmuzaki*, supl. II/3, doc. LXX).
63. Radu Leon în 1664 şi Gheorghe Duca în 1681 au fost confirmaţi la tronul Valahiei după ce au mers personal la Istanbul, unde au intrat în audienţă la marele vizir şi la sultan şi s-au închinat (*yüz*

numiţi *kapu-kethudaları*)[64]. În deceniul trei al secolului al XVI-lea, pentru a obţine steagul de domnie de la sultan, care însemna de fapt confirmarea la tron, doi pretendenţi munteni au urmat căi diferite. Radu Bădica şi-a trimis boierii la Curtea otomană. În schimb, Radu de la Afumaţi a condus personal delegaţia de boieri valahi: „Am mers la Porta turcéscă şi am stat de faţă cu împeratul turcesc şi toţi domnii ţerii turceşci"[65].

Contextul politic, militar sau diplomatic putea să influenţeze ceremonia de la Curtea otomană. Uneori învestirea unui nou voievod era scoasă în evidenţă în mod ostentiv, alteori întreaga ceremonie avea loc în grabă[66].

Dimitrie Cantemir şi Thomas Thornton au descris în detaliu ceremonialul care însoţea învestirea principilor moldo-valahi la Curtea otomană[67], dar accentele erau puse diferit de către cei doi observatori. Thomas Thornton sublinia că învestirea voievozilor tributari la Poartă era însoţită de acelaşi ceremonial care era respectat la numirea unor paşale şi viziri[68]. În schimb, Dimitrie Cantemir sublinia acele particularităţi care făceau diferenţa: „Nici paşalele şi nici vizirii în general nu erau învestiţi cu o aşa mare pompă ca Principii Moldovei". Pentru a convinge, cărturarul moldovean insista mult asupra vizitei pe care domnii moldo-valahi trebuia să o facă la biserica patriarhală pentru „consacrare"[69], dar – ţin să subliniez – acesta era un episod de urmat când era numit orice demnitar creştin al imperiului.

Primul episod al ceremoniei de învestitură[70] avea loc, de regulă, în „Sala petiţiilor" (*'Arz odası*)[71] şi consta în îmbrăcarea unor simboluri specifice ceremonialului otoman. *Mahzar ağa*, care era un ofiţer al ienicerilor în slujba marelui vizir, punea pe capul voievodului *üsküf*-ul (numit şi *kuka*)[72], iar marele vizir îl îmbrăca cu roba de onoare (*kaftan, hil'at*) ca semn al puterii delegate. Pentru *paşa*-lele obişnuite ceremonia de instalare lua

---

sürub) (Gemil, *Documente turceşti*, doc. 148; *Hurmuzaki*, supl. II/3, doc. LXX, LXXI). În secolul al XVIII-lea, ceremonialul închinării rezervat domnilor fanarioţi s-a depreciat până la nivelul celui specific ambasadorilor străini. În consecinţă, în 1758, îl vedem pe voievodul Ioan Teodor Callimachi plângându-se de acest tratament înjositor (Veliman, *Documente turceşti*, doc. 134).

64. În 1605, Radu Şerban obţinea steagul de domnie prin intermediul unor trimişi speciali care au depus omagiu în locul său (Decei, *Imp. otoman*, p. 292).
65. Tocilescu, *534 documente*, doc. 283, 308.
66. În contexul pregătirilor de război cu alianţa creştină de la sfârşitul secolului al XVI-lea, învestirea lui Alexandru IV, fiul lui Bogdan Lăpuşneanu, ca voievod al Moldovei avea loc fără fast: „Potrivit legii, acesta (Alexandru), înfăţişându-se la înaltul divan, şi-a pus *burca*, după care i s-a dat poruncă să se întoarcă în ţară fără zăbavă" (Selaniki, „Tarih", în *Cronici turceşti*, I, p. 363).
67. Ceremonia de învestire avea loc la Curtea sultanală, de regulă în Istanbul. „Il est d'usage l'investiture à Constantinople", dar în anumite circumstanţe putea avea loc şi în afara capitalei. În iulie 1822, datorită ienicerilor, ceremonia de învestire a avut loc la Silistra (*Hurmuzaki*, XVI, doc. MMXI).
68. Thornton, *Turkey*, II, p. 340; Gökbilgin, „Relations turco-roumaines", p. 707.
69. Cantemir, *Othman History*, pp. 189-192, n. 34.
70. Pentru secolele XVIII-XIX, vezi Radu Păun, „Sur l'investiture des derniers princes phanariotes. Autour d'un document ignoré", *RESEE*, XXXV, 1997, 1-2, pp. 63-76.
71. Locul variază şi se degradează ca rang în secolul al XVIII-lea. „Atunci când au loc numirea şi desemnarea voievozilor Ţării Româneşti şi Moldovei, care, din vechime, sunt dintre slujitorii Înaltului devlet, li se pune cuca, de cele mai multe ori, în *Ulufe divanî*, precum şi în alt Divan înalt, care, prin ordin şi firman, se ţine din când în când..." – scria voievodul Valahiei, Ioan Teodor Callimachi, în august 1758 (Veliman, *Documente turceşti*, doc. 134). Ceremonia primirii caftanului putea avea loc în „sala guvernatorilor" (*beyler odası*), aşa cum i s-a întâmplat lui Constantin Racoviţă în martie 1763, pe motiv că marele vizir era bolnav (Athanasie Comnen, în *Hurmuzaki*, XIV/2, doc. MCXLII).
72. Cantemir, *Othman History*, 189, n. 33; Thornton, *Turkey*, II, p. 340. Vezi şi *Hurmuzaki*, XVI, doc. MMXI: „La cérémonie dite de la Couca 23 iulie 1822".

sfârşit odată cu terminarea ceremonialului de mai sus, ele aşteptând acasă pentru a primi a doua zi diploma de învestitură (*berât*) şi steagul (*sancak*). Dar pentru noul voievod moldovean sau valah ceremonia continua. Al doilea episod, după primirea caftanului de la marele vizir, se consuma la biserica patriarhală din Fanar, unde Patriarhul grec îl consacra pe noul principe printr-un ceremonial religios similar celui urmat în vechime la învestirea împăraţilor bizantini. Dimitrie Cantemir sublinia că până în Fanar domnul era însoţit de întregul Divan imperial, iar la biserica patriarhală era aşteptat de clerul şi nobilii greci[73].

Apoi, proaspătul voievod urma din nou aceiaşi paşi ca şi cei respectaţi la numirea unui simplu vizir. El aştepta la reşedinţa sa (*Boğdan Sarayı*, respectiv *Eflâk Sarayı*) – unde locuiau de regulă agenţii săi permanenţi la Poartă (*kapu-kethudaları*) – pe purtătorul de steag al sultanului (*mir-i 'alem ağa*). Acesta urma să vină la Palatul Moldovei (respectiv al Valahiei) după câteva zile, însoţit de muzici militare, pentru a-i înmâna voievodului steagul de domnie (*sancak*)[74]. Momentul culminant avea loc în prezenţa sultanului, căruia noul domn urma să-i depună jurământ de credinţă în cadrul unei audienţe publice, fiind onorat din nou cu steaguri şi muzici militare[75]. În august 1758, voievodul Valahiei, Ioan Teodor Callimachi, îi solicita marelui vizir să fie primit în audienţă, invocând faptul că pentru demnitarii imperiului „se dă mereu înalta încuviinţare de a fi onoraţi prin primirea în audienţă împărătească şi prin sărutarea pământului [în faţa] Măriei sale imperiale preafericitul şahinşah"[76].

La întoarcerea în ţară avea loc un ritual tradiţional de încoronare a noului domn, ale cărui influenţe bizantine în Valahia şi Moldova au fost subliniate de Andrei Pippidi[77]. Fie că voievodul a fost ales de nobilii autohtoni şi apoi confirmat de sultan, fie că a fost numit direct de Poartă, trimiterea unui slujbaş otoman (*bir kul*)[78] pentru a-l învesti în funcţie era o cutumă[79]. Uneori izvoarele indică exact rangul acestuia: *kapıcı* (portar al palatului), *kapıcı-başı* (şef al portarilor palatului), *emîr-i 'alem* (şeful purtătorilor de steag)[80], *iskemle ağası* sau *iskemle çavûş* (slujbaş care îl ajuta pe sultan la încălecat). De exemplu, într-un raport (*telhis*) din 1606 prin care marele vizir Derviş Mehmed Paşa îi recomanda lui Ahmed I schimbarea lui Constantin Movilă cu Simion Movilă se scria: „Atunci când ţara [Moldovei] era în bună stare, *üsküf*-ul şi steagul se trimiteau voievozilor printr-un *kapucı-başı*"[81]. De obicei, domnul proaspăt învestit îşi arăta mulţumirea faţă de acest slujbaş care îl însoţea de la Istanbul până în capitala ţării sale (sau fusese trimis de sultan) printr-un ceremonial specific şi prin oferirea unor daruri[82].

---

73. Cantemir, *Othman History*, pp. 189-192, n. 34.
74. Cantemir, *Othman History*, pp. 189-192, n. 34. Vezi şi Thornton, *Turkey*, II, p. 341.
75. Cantemir, *Othman History*, pp. 189-192, n. 34; Thornton, *Turkey*, II, p 341. Gökbilgin, „Relations turco-roumaines", p. 707; Radu Greceanu descrie cum Constantin Brâncoveanu a fost dus la sultan pentru închinare (Greceanu, *Istoria*, p. 142).
76. Veliman, *Documente turceşti*, doc. 134.
77. Vezi Pippidi, *Tradiţia*, pp. 17-51; Cantemir, *Othman History*, pp. 189-192, n. 34.
78. „Cronica lui Eftimie", în *CSR*, p. 124 (pentru învestirea lui Alexandru Lăpuşneanu în 1552); Francesco Savori, în *CSISD*, II, 240 (pentru întronarea lui Petru Cercel în 1583).
79. În 1714, Ştefan Cantacuzino primea diploma imperială şi roba de onoare din mâna lui Haseki Ağa (*Hurmuzaki*, XIV/1, doc. DLXXXIV – scrisoare din 25 aprilie către patriarhul Hrisant Notara, şi doc. DLXXXVII).
80. Acest slujbaş apare regulat în izvoare la învestirea principilor. În *evâhir-i receb* 999/15-24 mai 1591, Alexandru IV urma să fie învestit ca *bey* de *emîr-i 'alem* Kurt Ağa (Selaniki, „Tarih", în *Cronici turceşti*, I, p. 363).
81. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 23. În 1592, Petre Cazacul, după învestirea sa la Istanbul, era trimis în Moldova, însoţit fiind de *kapıcı*-ul Veli Ağa (Selaniki, „Tarih", în *Cronici turceşti*, I, p. 366).
82. „Cronica lui Eftimie", în *CSR*, p. 124. În 1714, Ştefan Cantacuzino vorbea de Haseki Ağa (*Hurmuzaki*, XIV/1, doc. DLXXXIV, DLXXXVII).

Semnele de învestitură ale principilor tributari simbolizau relaţiile inegale dintre patron şi client şi erau folosite, de regulă, pentru învestirea oricărui guvernator de provincie. Ele erau: steagul (*sancak*), roba de onoare (*hil'at*, *kaftan*)[83], diploma imperială (*berât-ı hümayûn*), acoperământul pentru cap cu panaş (*üsküf* sau *kuka*), centura (*kemer*)[84], calul (*at*), încingerea sabiei (*taklid*)[85] şi sceptrul (*topuz*). Practic, două sau trei semne, în special steagul, roba de învestitură şi diploma imperială, erau suficiente pentru o învestire validă. Confirmarea sau numirea unor noi principi în Valahia[86], Moldova[87] şi Transilvania era indicată de unul[88] sau mai multe dintre simbolurile menţionate mai sus. Semne otomane de învestitură au fost acordate domnilor valahi încă de la mijlocul secolului al XV-lea. De exemplu, în calitate de tributar, Vlad Ţepeş a venit personal la Poartă, iar sultanul l-a învestit acordându-i *kaftan, bürk şi üskuf*[89]. Pentru legalizarea unei noi domnii în relaţie cu Poarta, principii şi nobilii autohtoni cereau ei înşişi semnele otomane de învestitură. Astfel, în 1652, nobilii ardeleni îi cereau lui Mehmed IV „să dăruiască celui pe care noi l-am desemnat... Rákoczy Francis, cele necesare: cartea de legământ împărătesc şi steagul ilustru şi topuzul şi calul şi sabia, precum şi caftanele tradiţionale"[90]. Acordarea semnelor de învestitură era uneori notată în registrele trezoreriei (*rûznâmçe*) drept cheltuieli necesare ocazionate de numirea voievozilor (*teşrif ve tevcih*)[91].

Este necesar să subliniez că *de jure* domnia unui voievod, indiferent dacă fusese ales în ţară şi apoi confirmat sau fusese numit direct de Poartă, începea odată cu acordarea semnelor de învestitură, acea zi fiind apoi înregistrată, în mod oficial, în diploma imperială (*berât-ı hümayûn*). În practica otomană, orice demnitar trebuia să obţină *berât*-ul de numire întrucât fără acest act nu putea să-şi exercite autoritatea asupra unui grup de supuşi

83. Robe de onoare erau de asemenea acordate ambasadorilor şi agenţilor la Poartă. Erau trei tipuri: *hil'at-ı fahire* (foarte preţioase, numite şi „robe regale"), *hil'at-ı evsat* („robe mijlocii") şi *hil'at-ı edna* („robe comune"). De la mijlocul secolului al XVI-lea, turcescul *kaftan* a înlocuit *gramata* bizantină. În 1668, agenţii Valahiei şi Moldovei cereau acordarea a două robe de onoare (*iki hil'at, iki kaftân*) pentru fiecare voievod, „după lege" (Gemil, *Documente turceşti*, doc. 149; *Hurmuzaki*, XIV/2, doc. MCXLII; *Reprezentanţa diplomatică a Moldovei*, p. 274; *Crestomaţie turcă*, p. 339, n. 61; Shai Har-El, *Ottoman-Mamluk*, pp. 13-16).

84. În 1462, Radu cel Frumos a primit de asemenea şi o centură.

85. *Taklid* – încingerea sabiei simboliza preluarea unei funcţii; *taklid-i seyf*, adică încingerea sultanului cu sabia lui Osman, era echivalată cu ceremonia occidentală a încoronării (*Redhouse*, p. 1089; Shai Har-El, *Ottoman-Mamluk*, pp. 13-16).

86. Aydın Taneri, *Osmanlı devleti'nin kuruluş döneminde hükümdarlık kurumunun gelişmesi ve saray hayatı teşkilatı*, Ankara, 1917, p. 213. Primul domn valah care a primit semne de învestitură ar fi fost Vlad I Uzurpatorul în 1395 (Gemil, *Românii şi otomanii*, p. 26, n. 38).

87. Primul domn moldovean care a primit semne otomane de învestitură, adică steag, caftan şi *üsküf*, ar fi fost Ştefan cel Mare după pacea din 1486 (Gorovei, „1486", p. 820).

88. În izvoarele moldo-valahe steagul era considerat cel mai puternic semn de învestitură. Iată câteva formule din *Letopiseţul cantacuzinesc* privindu-i pe voievozii Matei Basarab (1632-1654) (*steag împărătesc*) şi Şerban Cantacuzino (1688-1678) (*steag... dat la Ţarigrad*) (*Letopiseţul cantacuzinesc*, pp. 105, 176). Înţelegerea de la Ţuţora din 22 octombrie 1595 vorbea de „steagul acordat lui Ieremia [Movilă] ca semn de domnie" (*Hurmuzaki*, supl. II/1, doc. CLXXXII).

89. Nu este clar dacă se referă la prima domnie, din 1448, sau la a doua, din 1456-1462 (Critobul, *Mehmed II*, IV/10). Discuţii despre această problemă în Stoicescu, *Vlad Ţepeş*, pp. 15-25, 35-37.

90. În *'arz*-ul din 1 septembrie 1652: *Lâzim gelen 'ahdnâme-yi hümâyûn ve sancak-ı âlem ve topuz ve ât ve kılıç ve sâ'ir lâzim gelen 'âdet hil'atları ihsân edüb* (Gemil, *Documente turceşti*, doc. 126).

91. *Teşrif* – „acordarea unui rang"; *tecvih* – „acordarea unei funcţii" (*Redhouse*, pp. 1162, 1165). Vezi şi Maxim, *Empire ottoman*, pp. 157-169 („Michael the Brave's Appointment and Investiture – September 2nd/12th, 1593 – in Two Unpublished Official Turkish Documents").

ai sultanului[92]. Aceeaşi metodă era folosită şi pentru principii tributari, chiar dacă uneori trimiterea diplomei de învestitură se făcea după câteva luni. Obţinerea cât mai repede a *berât*-ului era un obiectiv esenţial pentru noii principi sau pretendenţii la tron, iar aceştia erau gata să facă orice pentru atingerea acestui scop[93]. De obicei, înmânarea actelor de numire era sarcina unui slujbaş denumit *berât emini*, dar erau cazuri când înşişi principii tributari veneau personal la Curtea sultanală să primească diploma de învestitură. Oricum, o taxă specială, numită în turceşte *resm-i berât* era cerută pentru emiterea acestui document[94].

Puţine diplome imperiale de învestitură (*berât-ı hümayûn*) acordate voievozilor din Valahia[95] şi Moldova[96] s-au păstrat până astăzi. În schimb, cele mai multe din actele prin care principii ardeleni au fost confirmaţi de Poartă între 1544 şi 1699 s-au păstrat, unele dintre ele fiind publicate. Aceste diplome conţineau, implicit sau explicit, un legământ (*'ahd*) între sultan şi principele învestit, acest legământ fiind mai evident în *berât*-ele acordate principilor Transilvaniei, care de altfel erau numite şi „cărţi imperiale de legământ" (*'ahdnâme-i hümayûn*)[97].

Reconfirmări, maziliri, execuţii

Un voievod în funcţie putea fi reconfirmat pe tron. În secolele XVII-XVIII, această procedură era aplicată o dată la trei ani şi condiţionată de venirea personală a voievodului la Poartă pentru a-şi depune omagiul şi a-şi demonstra în felul acesta fidelitatea faţă de sultan[98]. În această postură se afla domnul muntean Radu Leon în 1667: „Deoarece Radu bei, care este beiul în exerciţiu al Ţării Româneşti, venind să se închine la Scara de şa împărătească... a fost apreciat ca demn de bunăvoinţa împărătească, domnia pe care o are în seama sa i-a fost lăsată şi confirmată lui pe trei ani de acum înainte"[99]. Plata unei taxe speciale la reconfirmarea unui domn în Valahia şi Moldova, numită *ıbka* în secolul al XVIII-lea, a devenit un obicei[100].

92. „*Berât*-ul – scria Halil Inalcık – stabilea şi garanta autoritatea unui demnitar asupra unui grup de supuşi ai sultanului, singura şi suprema autoritate, a cărei permisiune şi învestire erau prin urmare necesare." (Inalcık, „Appointment", p. 197). Pentru procedura de numire în cancelaria otomană, vezi Halil Inalcık, „Osmanlı Bürokrasisinde Aklâm ve Muâmelât", *OA/JOS*, I (1980), pp. 1-14.
93. Pentru încercarea lui Martinuzzi de a obţine Transilvania în 1541, vezi Fodor, „Ottoman Policy", p. 328.
94. Matuz, „Transmission", p. 23; Maxim, *Empire ottoman*, pp. 166-167; Veliman, „Haraciul", p. 296, n. 73.
95. *Berât* din 985 *evahır-ı cemazi ül-evvel*/6-15 august 1577 acordat lui Mihnea II Turcitul (Bâyezîd Kütüphanesi, fd. Veliyüddin Efendi, nr. 1970, f. 9-10; mf. ANR, mf. Tukey, r. 74, c. 8-9; *cf.* Gemil, „Doc. XVI-XVII, pp. 353-356, facsimil şi traducere). *Berât* acordat lui Mihnea II Turcitul de Murad III pe 22 *ramazan* 994/17 septembrie 1585 (BOA, *Maliyeden Müdevver Defteri*, nr. 17932, f. 11-12; ANR, mf. Turkey, r. 155, c. 618-620; *cf.* Maxim, *CTO*, doc. 14, facsimil şi transliterare).
96. Către Alexandru Iliaş din 1620-1621 (Feridun, *Münşe'at*, II, pp. 398-400).
97. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 61.
98. Un document semnificativ este „cartea de supunere" din 1051/1641, tradusă în otomană ca *'ubûdiyet-nâme*, prin care Gheorghe Rákoczy I îşi reafirma fidelitatea faţă de Poartă. În consecinţă, el a fost confirmat din nou ca voievod al Transilvaniei (Gemil, *Documente turceşti*, doc. 106).
99. *Hüküm* din 1 *cemazi ül-ahır* 1078/18 noiembrie 1667 (Gemil, *Documente turceşti*, doc. 148: *Radûl Bey gelüb Rikâb-ı hûmâyûn şevket-makrûn şehr-yârî'ya yüz sürüb Eflâk beyliği kemâ-kân üç seneye değin kendüye ibkâ ve mukarrer kılınmağın*).
100. În 1759 se plăteau 375 de *guruşi* (Veliman, *Documente turceşti*, doc. 139: *Boğdan'lunun ibkalarında mu'tad üzere alınan avâidleri*).

Mazilirea (*'azl*) sau execuţia (*katl*) au devenit „sancţiunile" cel mai des folosite pentru principii tributari bănuiţi de violarea „legământului" (*'ahd*) cu sultanul, mai ales din a doua jumătate a secolului al XVI-lea, odată cu accentuarea gradului de dependenţă faţă de Poartă. Aceştia erau consideraţi răspunzători direcţi şi individuali pentru încălcarea *'ahd*-ului. În acest sens, pornind de la cazul lui Bogdan Lăpuşneanu (1568-1572), refugiat în Polonia, Selim II generaliza conform uzanţei cancelariei otomane, consemnând totodată o practică cutumiară în formare:

> Astfel, din trecut şi până acum, se obişnuieşte ca cei care nu depun, în serviciile noastre împărăteşti, toate eforturile lor, cu cea mai mare credinţă şi cel mai mare devotament, şi nu se străduiesc pentru prosperitatea şi propăşirea ţării şi vilaietului şi nici pentru fericirea raialelor şi beraialelor lor, *făcând fapte contrare îngăduinţei noastre ilustre, să nu fie lăsaţi nici o clipă, ci să fie pedepsiţi după crimele săvârşite, fie prin mazilire, fie pe o altă cale oarecare* (subl.m.)[101].

În aceste documente oficiale, sultanii porneau de la noua realitate instaurată în raporturile de putere din a doua jumătate a secolului al XVI-lea:

> De asemenea – continua Selim II – vilaietele Moldova, Valahia şi Transilvania fac parte din ţările şi vilaietele noastre întocmai ca celelalte ţări bine păzite, aflate sub stăpânirea noastră proprie. De aceea, întocmai ca şi beii şi ceilalţi supuşi ai mei, numiţi pentru paza şi ocrotirea lor şi pentru stăpânirea şi protejarea lor, mazilirea sau numirea şi a celor de acolo, precum şi treburile privitoare la prinderea şi slobozirea lor atârnă de înălţimea noastră şi ne privesc pe noi[102].

Şi degeaba se jeluia Mihnea II Turcitul, într-o scrisoare adresată unui dregător otoman la 18 septembrie 1584, că „nu am săvârşit nici o faptă rea în seviciu [şi totuşi]... am fost mazilit din acel sangeac [Valahia]"[103]. Înalta Poartă ştia mai bine care îi erau interesele şi care om, ridicat pe tronul statului tributar, putea să i le apere mai bine.

Mazilirea a devenit o metodă practicată destul de frecvent, astfel încât încă din a doua jumătate a secolului al XVI-lea erau consemnate obiceiuri legate de înlocuirea voievozilor. Printre ele, surghiunirea pe insula Rodos[104] sau preluarea averii „mazilului" de către „Domnul ce vine după dânsul"[105]. Atunci când se opta pentru sancţionarea principilor tributari rebeli prin „mazilire" şi „ucidere" (*katl*), porunca sultanului trebuia să se întemeieze, aşa cum apare a fi fost conştient şi un demnitar otoman de la sfârşitul secolului

101. Scrisoare din *evail-i zilhicce* 979/15-24 aprilie 1572 adresată lui Sigismund II August (Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 103). Ulterior, la preluarea domniei de către Ioan Vodă cel Cumplit, sultanul Selim II ţinea să-i reamintească acestuia: „Câtă vreme tu depui cu sinceritate eforturi şi străduinţe pentru ocrotirea şi protejarea raialelor de acolo, *nu există pentru tine mazilire* (*azl*)" (subl.m.) (Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 22: *hüküm* din 14 august 1572).
102. Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 103.
103. Bănescu, „Mihnea II", p. 181.
104. Spicuim din scrisoarea Ecaterinei către Mărioara Adorno, din 14 ianuarie 1584: „Şi eu sunt la Rodos, cu fiul meu, Mihnea voievod...; căci lumea aceasta are aşa obiceiu: când scot din Domnie pe un Domn, nu-l lasă să stea în Constantinopol" (*Hurmuzaki*, XIV/1, doc. VXLIII, pp. 77-78). Referindu-se la 999/1590-1591, Mustafa Selaniki vorbea despre un fost voievod al Valahiei, care „era închis, potrivit unui vechi obicei, în insula Rodos" (*Cronici turceşti*, I, p. 363).
105. *Documente privitoare la familia Cantacuzino scoase în cea mai mare parte din arhiva D-lui G.Gr. Cantacuzino şi publicate de N. Iorga*, Bucureşti, 1902, doc. LXI, p. 138 (scrisoare a lui Dosoftei, patriarh de Ierusalim, din 1691).

al XVII-lea, pe o „*fetvâ* de la muftiul nostru"[106], întrucât ar fi oferit acea legitimare juridico-religioasă atât de necesară acţiunii politice în lumea musulmană. În acest sens, avem la dispoziţie câteva „consultaţii juridice" din secolele XVII-XVIII. Despre cazul lui Miron Barnovschi (1626-1629; 1633) şi dilema sultanului de a ucide, împreună cu voievodul moldovean, şi pe boierii partizani lui, ne vorbeşte Miron Costin: „Stătusă voia împărăţiei, pe toţi câţi veniseră cu dânsul, ori să-i puie supt sabie, ori să-i dea pe la cătărgi. Ce, cine era muftiul, capul legii turceşti, n-au pozvolitu, ce au zis: «Ce-i vinovată gloata? Capul să să piardză, să vor potoli gloatele»"[107]. Acuzaţiile care i-au fost aduse lui Constantin Brâncoveanu în 1714 atrăgeau drept pedeapsă, „potrivit şeriatului – sintetizat în *fetvâ*-ua lui Imam Mahmud Efendi –, uciderea (*katl*) voievodului menţionat, întârzierea ei fiind un mare păcat"[108].

106. Cantemir, *Viaţa*, p. 65. Dar şi în secolul al XV-lea, după cucerirea capitalei Jajce, executarea regelui Bosniei, Ştefan Tomaşević (1461-1463), vasal al lui Mehmed II (considerat rebel în 1463, în urma refuzului de a plăti haraciul), necesita o *fetvâ* din partea *şeyh*-ului Ali Bastânî (Decei, *Imp. otoman*, p. 110).

107. *A pozvoli* – „a da voie", „a fi de acord" (Miron Costin, *Letopiseţ*, p. 102).

108. Veliman, *Documente turceşti*, doc. 11, pp. 85, 87; Cantemir, *Viaţa*, p. 193.

Capitolul 17

„Purtători de trebile ţării la Poartă"

O problemă a istoriografiei româneşti care îşi aşteaptă încă rezolvarea constă în studierea rolului agenţilor (capuchehăilor) care i-au reprezentat pe voievozii moldo-valahi şi ardeleni la Curtea otomană[1]. Pe termen lung (secolele XVI-XIX), se pot trasa liniile generale, invariabilele juridice specifice acestor „reprezentanţe", lucru făcut de altfel în mod remarcabil de Aurel H. Golimaş pentru Moldova[2], de Georg Müller pentru Transilvania[3] şi de Ion Matei pentru Ţara Românească[4]. Investigaţiile pe termen scurt sunt însă rare, întrucât cu greu se poate reconstitui activitatea agenţilor trimişi la Poartă în timpul domniei unui singur voievod din cauza numărului mic de izvoare disponibile[5].

Într-o primă etapă, care ţine de la sfârşitul secolului al XIV-lea până în prima jumătate a secolului al XVI-lea, pacificarea relaţiilor politico-militare dintre Valahia sau Moldova şi statul otoman a fost rodul *misiunilor diplomatice temporare.* Soli (tc. *elçi*) împuterniciţi de domnii munteni sau moldoveni au reglementat *prin tratative* – atât cât permiteau

1. Paginile care urmează reprezintă o sinteză a unor articole despre capuchehăi publicate în urmă cu ceva vreme în reviste de specialitate: Viorel Panaite, „Reprezentanţa diplomatică a Ţării Româneşti la Poarta Otomană în epoca lui Constantin Brâncoveanu", *Revista de Istorie*, tom. 41, nr. 9/1988, pp. 877-894; Viorel Panaite, „Din istoria relaţiilor româno-otomane: Capuchehăile", *Anuar* (Ploieşti), I, 1989, p. 16-27; Viorel Panaite, „Statutul diplomatic al Agenţiei române la Constantinopol în preajma războiului de independenţă. 1774-1877", *Caietele Laboratorului de Studii Otomane*, Universitatea din Bucureşti, 1, 1990, pp. 227-244, şi a unei recenzii detaliate a volumului *Reprezentanţa diplomatică a Moldovei la Constantinopol (30 august 1741– decembrie 1742). Rapoartele inedite ale agenţilor lui Constantin Mavrocordat*, ed. Ariadna Camariano-Cioran, Editura Academiei RSR, Bucureşti, 1985 (Viorel Panaite, în *Revista de Istorie*, tom 40, 1987, nr. 6, pp. 648-652).
2. A.H. Golimaş, *Despre capuchehăile Moldovei şi poruncile Porţii către Moldova până la 1829. Contribuţii la cunoaşterea raporturilor de drept dintre Moldova şi turci*, teză de doctorat, Iaşi, 1943. Vezi şi I.D. Condurachi, *Soli şi agenţi ai domnilor Moldovei la Poartă în secolul al XVII-lea*, Bucureşti, 1920.
3. G. Müller, *Die Tärkenherrschaft in Siebenbärgen. Verfassungrechtliches Verhaltnis Siebenbärgens zur Pforte. 1541-1688*, Verlag des Südosturopäischen Forschungsinstituts, Sibiu, 1923. Vezi şi Vencel Biró, *Erdely Követei a Portán* [*Solii Transilvaniei la Poartă*], Cluj, 1921.
4. Recent a văzut lumina tiparului o carte pregătită de regretatul Ion Matei cu multă vreme înainte: Ion Matei, *Reprezentanţii diplomatici (capuchehăi) ai Ţării Româneşti la Poarta otomană*, ed. Nagy Pienaru şi Tudor Teoteoi, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2008. Vezi şi Ion Matei, „Reprezentanţii domnilor români la Poarta otomană," în *IDR*, I, pp. 468-470, şi II, pp. 224-226; Adrian Ştirbei, *Reprezentanţa diplomatică şi consulară a României. Organizare juridică*, Bucureşti, 1948 (teză de doctorat inedită).
5. De consemnat totuşi: I.D. Condurachi, „Diplomaţi români în trecut (sec. XIV-XVII)", *Ţara Bârsei*, an IX, nr. 4-5/1937, pp. 41-49 (capitolul „Soliile lui Ion Caraiman la turci"), şi studiul meu despre agenţii lui Brâncoveanu (Viorel Panaite, „Reprezentanţa diplomatică a Ţării Româneşti la Poarta Otomană în epoca lui Constantin Brâncoveanu", *Revista de Istorie*, tom. 41, nr. 9/1988, pp. 877-894).

raporturile de forţe ale vremii – raporturile politice şi financiare cu statul otoman. Ne-o spune, la 1490, umanistul italian Filippo Buonaccorsi Callimachus (1437-1496): „Iar valahii, după ce au respins armele şi încercările ei, s-au învoit prin tratate nu ca învinşi, ci ca învingători"[6]. Bine-cunoscută este solia boierului Mihu logofătul, care în 1456 era înzestrat cu puteri speciale de Petru Aron (1451-1457) şi Adunarea Moldovei de la Vaslui „ca să plece la turci, să înlăture greutatea noastră şi să ne facă nouă pace, aşa ca ţara noastră să nu se mai piardă"[7].

Când au apărut pentru prima dată agenţi permanenţi ai ţărilor române la Poarta otomană? Pentru Moldova, I.D. Condurachi admitea existenţa primelor capuchehăi doar către sfârşitul veacului al XVI-lea[8], iar Aurel H. Golimaş sublinia: „Cert numai după 1538, anul ce marchează începutul vasalităţii Moldovei... am putea vorbi de existenţa agenţilor permanenţi pe lângă Poartă". Mai mult, avansând ipoteza că „ostaticii au fost, într-o formă, primele noastre capuchehăi", reputatul istoric îi consideră pe Alexandru, fiul lui Ştefan cel Mare, pe Ştefan Lăcustă, nepotul aceluiaşi voievod, şi pe Iliaş, fiul lui Petru Rareş, ca fiind „în ultima decadă a secolului al XV-lea ori în primele decade ale secolului următor" printre „primii agenţi permanenţi moldoveni pe lângă sublima Poartă"[9]. Pentru Ţara Românească, A. Ştirbei îl considera pe Stoica logofătul, amintit de *Letopiseţul cantacuzinesc* ca fiind la Istanbul în 1521, prima capuchehaie a voievozilor munteni[10]. Iar pentru Transilvania, sunt atestaţi soli permanenţi (numiţi şi *elçi*, la fel ca şi cei temporari) pentru întreaga perioadă a dominaţiei otomane, începând chiar cu 1541/1542[11]. În sfârşit, Ion Matei fixa ca dată pentru apariţia capuchehăilor la Curtea otomană „prima jumătate a secolului al XVI-lea", concomitent (chiar cu câtva timp înainte) cu ambasadele unor state occidentale la Istanbul[12].

Într-adevăr, din prima jumătate a secolului al XVI-lea, odată cu înglobarea principatelor danubiene în sistemul *pax ottomanica*, voievozii tributari aveau nevoie ca, pe lângă ostaticii (fii de domn şi boieri) şi protectorii aflaţi deja la Constantinopol, interesele lor şi ale ţării să fie apărate în faţa autorităţilor otomane de unul sau mai mulţi oameni de încredere. Apar, astfel, aşa-numiţii „purtători de grijă la Poartă" sau, cum îi numea Ion Neculce, „purtători de trebile ţării, la vizirul şi la alte căpetenii ale Porţii împărăteşti"[13]. În actele de cancelarie şi cronicile turceşti li s-a spus *kapu-kethudaları* (sing. *kapu-kethudası*) sau *kapu-kehâyaları* (sing. *kapu-kehâyası*), prin care în general se înţelegea „oameni de încredere" (adjuncţi, locţiitori, agenţi, intendenţi sau împuterniciţi), ajungând să desemneze, în special, reprezentanţii oficiali la Curtea otomană ai unor demnitari ai imperiului (marele vizir, guvernatori de provincie, hanul Crimeei etc.) [14] şi, mai rar, ai unui stat străin[15].

---

6. Papacostea, „Tratatele", p. 98.
7. *DRH, A*, II, doc. 58. Pentru comentarii, vezi L. Simanschi, „«Închinarea» de la Vaslui (5 [iunie] 1456)", *AIIAI*, XVIII, 1981, pp. 613-638; Gorovei, „Casa Păcii", pp. 635-667.
8. Condurachi, *Soli şi agenţi*, pp. 28-29.
9. Golimaş, *Capuchehăi*, pp. 26-27.
10. Ştirbei, *Reprezentanţa diplomatică*, p. 81.
11. G. Müller, *Die Tärkenherrschaft in Siebenbärgen. Verfassungsreichtliches Verhaltnis Siebenbärgen zur Pforte. 1541-1688*, Verlag des Südosturopäischen Forschungsinstituts, Sibiu, 1923.
12. Matei, „Reprezentanţii", p. 468.
13. Neculce, *Letopiseţ*, pp. 205-206.
14. „Capuchehaia capugiilor," „capuchehaia *beylerbeyi*-ului de Agria" sau „[capuchehaiale] de patriarh" (*Cronici turceşti*, II, pp. 103, 296; Gemil, *Documente turceşti*, doc. 221); Sertoğlu, *ROTA*, p. 166 („Kapı-Kethudası").
15. Găsim cazuri – ce-i drept, nu prea des – când documentele turceşti îi numeau capuchehăi şi pe ambasadorii Franţei, Austriei sau Rusiei. Astfel, un firman din 1734 vorbeşte de Thalmann, capuchehaia

Termenul a fost adoptat şi de izvoarele moldo-valahe începând cu secolul al XVII-lea sub forma *capuchehaia* (pl. *capuchehăi*)[16]. În *Descrierea Moldovei*, Dimitrie Cantemir ne explică termenul: „Capuchehaia... adică reprezentantul său [al domnului – n.m.] permanent la curte"[17]. În rapoartele trimise din capitala otomană de bailii veneţieni, dar şi de ambasadorii altor state occidentale, reprezentanţii principilor moldo-valahi şi ardeleni erau desemnaţi cu termenul *agent* încă din secolul al XVI-lea. De exemplu, Simeon Contarini scria în 1609 despre celebrul Caraman Aga, capuchehaia Movileştilor, numindu-l *agente del Principe Moldave*[18]. În corespondenţa ambasadorilor francezi, englezi, austrieci sau olandezi acreditaţi la Poartă în secolele XVII-XVIII se folosea în mod curent termenul *rezident*, larg răspândit în epocă pentru a desemna trimişii permanenţi ai unui principe pe lângă un suveran străin[19]. Anton Maria del Chiaro, secretar al lui Constantin Brâncoveanu, făcea legătura dintre cei trei termeni. El scria că voievodul muntean avea în permanenţă reprezentanţi (*residenti*), la Curtea otomană, numiţi „col vocabolo turchesco Capiccichija, che in Lingua nostra significa agente presso la Porta"[20]. Prin tratatul de pace ruso-turc de la Küçük-Kaynarca din 1774, capuchehăile Moldovei şi Ţării Româneşti au primit şi consacrarea internaţională cu gradul de „însărcinaţi în afaceri"[21], iar odată cu Regulamentele organice (1831-1832) s-a impus tot mai mult denumirea de „aghent" (agent)[22].

În afara agenţilor permanenţi din capitala turcească (*capuchehăile de la centru*), Valahia şi Moldova aveau şi *capuchehăi de serhat* (adică de *margine*). Acestea se găseau pe lângă autorităţile otomane din oraşele-cetăţi de la graniţa cu imperiul. Numărul şi atribuţiile lor au crescut tot mai mult în secolul al XVIII-lea şi la începutul secolului al XIX-lea, până în 1829, când au fost desfiinţate. Astfel, pentru Ţara Românească, documentele turceşti (catalogate de Mihai Guboglu) atestă la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi începutul secolului al XIX-lea capuchehăi la Giurgiu, Brăila, Turnu, Călăraşi, Calafat, Rusciuk, Vidin, Silistra şi Nikopol. Moldova avea capuchehăi de margine la Hotin, Tighina, Galaţi, Brăila şi Chişinău. De exemplu, în 1739, Grigore II Ghica, pe atunci domn al Moldovei, îi poruncea vătafului Dumitrachi „să rămână o bucată de vreme pe lângă Ahmed-Paşa [la Hotin – n.m.], îndeplinind funcţia de capuchehaie" – se scrie în *Cronica Ghiculeştilor*[23]. De asemenea, voievozii Moldovei trimiteau capuchehăi pe lângă tătarii din Crimeea şi Bugeac[24].

împăratului habsburgic Carol VI, iar în 1771 sultanul Mustafa III face referire la baronul Thugut „capuchehaia devletului austriac" (Guboglu, *Catalog*, II, doc. 787 şi 972, dar şi doc. 551, 569).

16. Şăineanu, *Influenţa orientală*, vol. II: *Vocabularul 2. Vorbe istorice*, pp. 28-29.
17. Cantemir, *Descrierea Moldovei*, pp. 158-159.
18. *Hurmuzaki*, vol. II/2, p. 306, doc. CCCX-CCCXI. Într-un raport din 1658 se vorbeşte despre *li agenti di Moldavie e Vallachia* (*Hurmuzaki*, vol. V/2, doc. LXXII).
19. *Le Résident du Bey de Valachie*, *le Résident de Moldavie*, dar şi *le Résident de Pologne* sau *le Résident d'Allemagne* (*Hurmuzaki*, XVI, pp. 108, 271; *Hurmuzaki*, supl. I/vol. I, pp. 203, 383).
20. Chiaro, *Istoria Valachia*, p. 132.
21. „Art. XVI/9: La Porte permet aux princes de ces deux Etats d'avoir auprès d'elle un chargé d'affaires, pris d'entre les chrétiens de la comunion grecque, lesquels veilleront aux affaires concernant les dites principautés, et seront traités avec bonté de la Porte et, nonobstant leur peu d'importance, considérés come personnes jouissant du droit des gens, c'est-à-dire à l'abri de toute violence." (Sturdza, Petrescu, *Acte şi documente*, I, p. 132).
22. I. Matei, în *IDR*, vol. II/1, pp. 224-226.
23. *Cronica Ghiculeştilor*, p. 487.
24. Guboglu, *Catalog*, II, doc. 802, 823, 1682, 1709, 1731, 1824 (pentru Moldova); doc. 1364, 1495, 1509, 1518, 1564, 1583 (pentru Valahia).

Numirea capuchehăilor (*kapu-kethudaları*)

Rezidenţii principilor tributari la Curtea otomană făceau parte din două principale categorii: nobili pământeni (autohtoni sau greci împământeniţi) ale căror interese (pământuri, avere, dregătorie şi familie) se aflau în ţară şi supuşi direcţi ai sultanului, în special slujbaşi greci, al căror domiciliu era în capitala otomană.

Într-o cerere de scutire de dări înaintată sultanului în februarie-martie 1701, Ienachi Porphyrita, unul din cei mai activi agenţi ai lui Brâncoveanu în prima parte a domniei, argumenta, printre altele, că, „de mai bine de douăzeci şi cinci de ani, s-a străduit, din toate puterile, pentru a îndeplini cu credinţă şi cinste slujba de capuchehaia la înaltul Stat al Ţării Româneşti şi Moldovei"[25]. Într-adevăr, el apare în unele documente ca fiind capuchehaie în timpul lui Gheorghe Duca (1673-1678)[26], Şerban Cantacuzino (1678-1688)[27] şi Dumitraşco Cantacuzino, domn al Moldovei (1673; 1674-1675; 1684-1685)[28]. Numit, probabil, în această funcţie de Poartă, la fel cum în 1592-1593 era desemnat Mihaloğlu Derviş (Andronic Cantacuzino)[29], Ienachi Porphyrita – care a funcţionat în acelaşi timp ca dragoman la reprezentanţa austriacă (până în 1692)[30] – a fost preluat în funcţia de capuchehaie de Constantin Brâncoveanu.

Desigur, un agent trebuia să dovedească multe calităţi (cunoaşterea unor limbi străine – mai ales turca; stăpânirea artei diplomaţiei etc.). Înainte de toate stătea însă *fidelitatea faţă de domnul şi ţara pe care îi reprezenta*. Deşi, dovedind că era „iscusit foarte întru cele ce începea să lucreze"[31], Ienachi Porphyrita devenise indispensabil pentru rezolvarea unor situaţii critice, Constantin Brâncoveanu nu se putea baza exclusiv pe un agent slujbaş al Porţii (la fel ca şi Gheorghe Clironomos sau Marc Antonio Mamuca della Torre), a cărui fidelitate era direct proporţională cu sumele de bani primite din ţară. Pe de altă parte, Ienachi Porphyrita pare să fi avut un statut ambiguu şi contradictoriu, asemănător cu al acelui Spandoni amintit de D. Cantemir ca fiind capuchehaia lui Constantin Cantemir până în 1691, când este „scos din slujbă şi lipsit de leafă". Acesta îi declara caimacamului Porţii: „Doamne, eu sunt grec de neamul meu şi născut în acest oraş. Mă aflu în slujba Porţii pentru treburile care privesc pe domnul Moldovei; totuşi, *sunt ţinut să datorez mai multă credinţă sultanului decât domnului meu*" (subl.m.)[32].

Iată de ce voievozii munteni şi moldoveni au căutat să dubleze în permanenţă activitatea agenţilor recrutaţi dintre slujbaşii Porţii, mai ales a celor numiţi din oficiu de Poartă, prin trimiterea din ţară a unor boieri dregători[33] a căror fidelitate era, măcar iniţial, mai puţin pusă la îndoială. În acest sens, Constantin Brâncoveanu i-a cultivat în funcţia de

25. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 221.
26. *Hurmuzaki*, XIV/1, doc. CCC, DCCXXI (scrisori din 1674 către Dosoftei, patriarh al Ierusalimului).
27. Iorga, *Studii şi documente*, vol. III: *Fragmente de cronici şi ştiri despre cronicari*, pp. 96-97 (raport către Ştefan Cantacuzino).
28. Hurmuzaki, *Fragmente*, p. 467, n. 2.
29. Guboglu, „Mihai Viteazul", doc. 2, 6.
30. C. Giurescu, N. Dobrescu, *Documente şi regeste privitoare la C. Brâncoveanu*, Bucureşti, 1907, p. X şi n. 2.
31. „Anonimul Brâncovenesc", p. 320.
32. Cantemir, *Viaţa*, p. 165.
33. Români sau greci împământeniţi ale căror familii şi interese se aflau în ţară. Brâncoveanu a folosit ca nimeni altul boieri înrudiţi cu familia sa.

capuchehaia, mai ales în prima parte a domniei, printre alţii, pe Dumitraşco Caramanlău vel postelnic[34], Vergo vel portar[35], Constantin Ciorogârleanul vel sluger[36] şi Pârvu Cantacuzino vel slujer[37]. Mai mult, Radu Greceanu surprinde în cronica sa, începând cu anul 1703, mecanismul unei adevărate rotative „diplomatice" pe care Brâncoveanu a perfecţionat-o continuu. Sunt trimişi alternativ în special mari boieri, dintre care se disting prin frecvenţă Ianache Văcărescul vel agă[38], Iordache Creţulescul vel cămăraş[39] şi Iorga (Costescu) vel sluger[40].

Alegerea dintre boieri a celor care urmau să îndeplinească o misiune diplomatică pe lângă un suveran străin era un act de mare responsabilitate. „Iar sol să trimiţi pre cine va fi înţelept şi vrednic" – îl sfătuia Neagoe Basarab, domnul Ţării Româneşti (1512-1521), pe fiul său Theodosie. Solul trebuia să fie la gând cu voievodul, căci „altfel... el nu va putea umplea voia ta şi slujba ta cu cinste"[41].

Cu atât mai multă grijă trebuia să manifeste domnul pentru numirea capuchehăilor trimise pentru un timp mai îndelungat în „viesparul" din capitala otomană. Gheorghe Ghica nu era învestit întâmplător în funcţia de capuchehaia a Moldovei pentru anii 1652-1653. Căci – ne spune Miron Costin – „ţinându-l Vasile vodă de credinţă, l-au trimis la Poartă capichihaia, văzându-l şi om cuntenit la toate şi scumpu, cum să cade să hie cându capichihăie să hie"[42]. De altfel, şi urmaşul lui Vasile Lupu la tronul Moldovei, şi anume Gheorghe Ştefan (1653-1658), socotindu-l pe acelaşi Gheorghe Ghica vornicul un adevărat „om de capichihăie", „l-au trimis iară... la Poartă". Unde, continuă cronicarul moldovean, „au fostu pe trebile lui Ştefan vodă" până în 1658, când era ridicat pe tronul Moldovei cu ajutorul marelui vizir Köprülü Mehmed Paşa[43].

Andronic Cantacuzino era numit capuchehaia pentru Valahia şi Moldova în 1592-1593, „fiind versat în toate treburile"[44] – se spunea într-un document turcesc. Calităţi deosebite au dovedit, de asemenea, unele dintre capuchehăile lui Constantin Mavrocordat (Draco-Şuţu şi cei patru fii ai săi, Constantin Caragea şi fiul său Nicolae). Aceştia – se spune în *Cronica Ghiculeştilor* – erau „toţi boieri înţelepţi şi încercaţi în treburile împărăteşti, înzestraţi cu învăţătură străină şi cunoscători de mai multe limbi"[45]. Dorindu-şi asemenea capuchehăi, Grigore II Ghica nu a încetat nici o clipă să-i ademenească de partea lui. Lucru pe care l-a reuşit până la urmă în 1752, pe când era domn al Ţării Româneşti.

34. Stoicescu, *Dregători*, p. 146.
35. Stoicescu, *Dregători*, p. 253. Pentru cronologie şi *cursus honorum*, vezi „Lista dregătorilor din sfatul domnesc al Ţării Româneşti în secolele XV-XVII", *SMIM*, vol. IV, 1960, pp. 565-583, şi Theodora Rădulescu, „Sfatul domnesc şi alţi mari dregători ai Ţării Româneşti din secolul al XVIII-lea. Liste cronologice şi cursus honorum", *RA*, nr. 1-4/1972.
36. Stoicescu, *Dregători*, p. 150.
37. Stoicescu, *Dregători*, p. 143. Constantin Brâncoveanu „îl metahirisia tot la trebile ce avea cu turcii" (*Genealogia Cantacuzinilor*, p. 111). Folosit anterior şi de Şerban Cantacuzino „capuchehaia la Constantinopol". Lista este însă mult mai lungă, cuprinzând nume precum: stolnicul Constantin Cantacuzino, Iane Căpitanul, Sterie căpitan de Odivoie, Hasanache Cluceru, Anastasie Capuchehaiaoa etc. („Condica de venituri şi cheltuieli", pp. 13, 30, 38, 152, 312, 402 etc.).
38. Stoicescu, *Dregători*, pp. 252-253; *Însemnările de taină*, pp. 224, 227, 229-230 etc.
39. Stoicescu, *Dregători*, pp. 165-166; Greceanu, *Istoria*, pp. 157-158, 176, 201.
40. Greceanu, *Istoria*, pp. 157-159, 166 etc.
41. *Învăţăturile lui Neagoe Basarab*, p. 272.
42. Miron Costin, *Letopiseţ*, p. 180.
43. Miron Costin, *Letopiseţ*, p. 181.
44. Guboglu, „Mihai Viteazul", doc. 6.
45. *Cronica Ghiculeştilor*, pp. 618-619.

Nu toţi agenţii Principatelor române erau experimentaţi din start în a lucra la Curtea otomană. Constantin Caragea mărturisea cu modestie că a fost numit capuchehaia în 1780, „deşi eram începător şi neîncercat în această slujbă". Constantin Moruzi, domnul Moldovei care îl investea în funcţie, avea însă grijă să-l instruiască timp îndelungat („vreo şase luni") cum să acţioneze „atât în trebile domneşti şi ale ţerii Moldovei, cât şi în cele comune ale neamului". Dar sfaturile nu priveau numai sarcinile pe care le avea de îndeplinit la Istanbul. „El n-a încetat să mă îndrume – îşi aminteşte Constantin Caragea – şi cu privire la îmbrăcămintea mea şi la purtarea mea şi la felul vieţii mele"[46]. Toate acestea pentru a nu stârni suspiciunile turcilor, ci mai mult să placă autorităţilor otomane.

Numirea în şi schimbarea din funcţia de agent a boierilor pământeni erau atribute ale voievozilor tributari[47]. Iată ce se întâmpla în vremea lui Brâncoveanu. În 1704, când Toma Cantacuzino vel slujer şi Chiriţă Dimache[48] îşi „trădează" stăpânul evitând prinderea lui Dimitrie Cantemir, ceilalţi agenţi nu îi scriu întâmplător lui Brâncoveanu pentru a trimite „pre altul credzut în locul lor", ci tocmai pentru că *numai voievodul muntean avea dreptul de a-şi numi şi a-şi schimba reprezentanţii trimişi din ţară la Poartă*[49]. Deşi numirea continuă să fie prilejuită şi după 1703 – aidoma soliilor temporare din prima parte a domniei[50] – de îndeplinirea unor misiuni urgente pe lângă Poartă[51], ea apare la Radu Greceanu ca fiind impusă de regula rotaţiei în funcţia de agent („ca să poată veni cei ce era mai înainte")[52].

Pentru schimbarea din funcţie voievodul invoca, ţinând cont de dorinţele şi interesele boierilor pământeni, „multa vreme" petrecută la Poartă, „vreme" care se ridica de regulă la şase luni, dar putea să fie şi de şapte-opt luni sau chiar un an[53]. Motivaţia era dublată în multe cazuri şi de alte argumente. Apariţia unor probleme în ţară reclama cu necesitate prezenţa marilor boieri dregători. La 26 august 1708, Şerban Bujoreanul vel vistier sosea la Târgovişte chemat de Brâncoveanu pentru că era „trebuincios pentru trebile ţării". Şi aceasta deşi „măcar că de curând era trimis"[54]. Schimbările de demnitari otomani, în special de mari viziri (consemnate în cronică prin formula „se-au strămutat obrazele"), l-au determinat pe Brâncoveanu de multe ori să înlocuiască vechii agenţi, cei noi ducând totodată „poclonul de vezerie nouă"[55]. Neîndeplinirea funcţiilor pentru care fuseseră trimişi sau numai bănuiala de trădare constituia un argument forte pentru chemarea în ţară a boierilor de la Poartă. Este şi cazul lui Toma Cantacuzino din 1704-1705, care era totuşi acuzat pe nedrept de Radu Greceanu că şi-ar fi dat „fandasii de domnie"[56]. Proasta organizare a activităţii *kapu-kethudalık*-ului, care atrăgea după sine cheltuieli prea mari

46. *Hurmuzaki*, vol. XIII, p. 98.
47. Stoicescu, *Dregători*, pp. 119-120.
48. Este vorba despre acţiunea de prindere a lui D. Cantemir (Dimitrie Cantemir, „Istoria ieroglifică", în Dimitrie Cantemir, *Opere complete*, vol. IV, Editura Academiei RSR, Bucureşti, 1973).
49. Cantemir, „Istoria ieroglifică", p. 234.
50. Greceanu, *Istoria*, pp. 59, 65, 103, 121, 126, 134, 140, 144, 187 etc.
51. Greceanu, *Istoria*, pp. 153, 157, 166 etc.
52. Greceanu, *Istoria*, p. 151.
53. *Însemnările de taină*, pp. 226, 227, 229-230 etc. Nu se schimbau toţi boierii deodată, iar plecarea celor chemaţi avea loc după sosirea celor nou-numiţi. Se asigura astfel o continuitate eficientă a misiunii prin preluarea din mers a afacerilor curente ce trebuiau rezolvate la Poartă.
54. Greceanu, *Istoria*, p. 169.
55. *Însemnările de taină*, pp. 231-232.
56. *Însemnările de taină*, p. 226.

chiar şi pentru vistieria lui Brâncoveanu, era invocată de voievod în februarie 1701, când la Curtea otomană erau Dumitraşco Caramanlău vel postelnic, Vergo vel clucer şi Bunea Grădişteanul vel comis. Luând în seamă că aceşti agenţi „făceau şi ei nişte cheltuieli mari şi fără socoteală dă aduce ţării atâta pagubă", Constantin Brâncoveanu l-a chemat pe vel postelnic şi l-a trimis să îl schimbe pe Şerban Greceanul vel vistier „ca să ia seama acelor boieri dă atâtea cheltuieli fără dă ispravă ce făcuse, la ce şi unde le-au făcut..."[57].

Atât numirea, cât şi chemarea „boiarilor capichehaiele" trebuiau aduse la cunoştinţa marelui vizir şi a chehaialei sale, întrucât acreditarea proaspătului „agent" pe lângă marele vizir (sau locţiitorul acestuia, „chehaia bey") era o condiţie esenţială a recunoaşterii sale de către Poartă. Boierii ce soseau la Poartă aveau, pe lângă porunca pentru vechii agenţi „ca să se rădice să-şi vie acasă", şi „cărţi" pe care să le înmâneze „la vezirul şi la chehaiao" (adevărate „scrisori de acreditare şi rechemare"). Şi aceasta, pentru că marele vizir, pe lângă care erau acreditaţi formal, trebuia „să-i dea voie lui [Toma Cantacuzino – n.m.] şi lui vel agă [Ianache Văcărescul – n.m.] ca să vie în ţară şi să rămâie în locul lor boiarii ce s-au trimis" (adică Cornea Brăiloiul vel ban, Radu Golescul biv vel comis şi Ştefan Cantacuzino vel paharnic)[58]. La Curtea otomană numirea în funcţie presupunea acordarea unor mantii lungi (*kaftan*) proaspeţilor agenţi, fie de către marele vizir, fie de către voievodul reprezentat. Îl vedem procedând aşa pe Mihai Racoviţă înainte de a pleca de la Constantinopol la Bucureşti. În noiembrie 1741, domnul Ţării Româneşti „a îmbrăcat cu caftan la Chiuciuc-Chioi (localitate pe lângă Istanbul) pe capuchehăile sale". Şi anume: pe Stavrache chirurgul, pe Manolache Gelepul spătarul, pe Filodor paharnicul, pe Tudorache şi pe Fotache saigiul[59]. Constantin Caragea, numit în 1780 ca agent al Moldovei, îşi aminteşte că cei doi colegi mai vechi ai săi, Nicolae Manu şi Ioan Vlastos, „m-au prezentat întâiu şi întâiu la prea strălucitul chehaia-bei, care era Halil-Hamid-Efendi... căruia am înmânat scrisoarea de acreditare din partea Măriei-Sale [Constantin Moruzi – n.m.] şi una către Marele Vizir, în care prea binevoitorul meu Domn scriea despre mine şi că m-a ales şi m-a trimis spre a-i sluji pe dânşii". Apoi, începătorul agent este introdus în cercul demnitarilor imperiului şi al diplomaţilor străini[60].

Organizarea reprezentanţelor de la Curtea otomană

Până în secolul al XVIII-lea, numărul capuchehăilor unui voievod tributar trimise la Curtea otomană nu era de regulă mai mare de trei. Un document din 29 decembrie 1678 vorbeşte de trei capuchehăi ale Transilvaniei la Poartă (Ştefan Nalacy, Andrei Szekhalni şi Mihail Besseniey), incluzând însă şi solii temporari[61]. Izvoarele dovedesc că numărul capuchehăilor era variabil (fiind cuprins, de regulă, între 1 şi 6), dar crescând vertiginos chiar peste şase în secolul al XVIII-lea. Mihai Racoviţă, ca voievod al Valahiei, avea cinci capuchehăi în 1741. Şi numărul încă nu este exagerat pentru secolul al XVIII-lea, de vreme ce interesele lui Constantin Mavrocordat erau apărate între august 1741 şi

57. *Însemnările de taină*, p. 217.
58. *Însemnările de taină*, p. 226.
59. *Reprezentanţa diplomatică a Moldovei*, p. 83.
60. *Hurmuzaki*, XIII, p. 98.
61. Despre numărul capuchehăilor, vezi Golimaş, *Capuchehăi*, pp. 41-45; Condurachi, *Soli şi agenţi*, pp. 45-46; Ştirbei, *Reprezentanţa diplomatică*, p. 90; Matei, „Reprezentanţii", p. 469.

decembrie 1742 (pe atunci domn al Moldovei) de cel puţin şapte capuchehăi[62]. Consecinţa directă consta în imense cheltuieli cerute de întreţinerea acestor agenţi. S-a încercat, bineînţeles, să se limiteze numărul lor, atât de către ţară, cât şi de către autorităţile otomane. Într-o poruncă a sultanului Osman III din iunie 1755, având la origine o plângere a boierilor munteni, printre altele se recomanda ca „în posturile de capuchehaiele de la Poarta fericirii mele, să nu fie mai mulţi decât trebuie"[63].

În privinţa modului de organizare al misiunilor diplomatice permanente izvoarele istorice nu ne dau prea multe amănunte. În *Istoria ieroglifică*, Dimitrie Cantemir vorbeşte despre existenţa la Istanbul a unei capuchehaia de frunte, ajutată de alţi agenţi („dulăii", „câinii"), de iscoade („coteii") şi de un corp de călăraşi („ogarii"), care făceau oficiu de curieri, asigurând trimiterea şi primirea corespondenţei din ţară[64].

Într-adevăr, în rândul capuchehăilor exista o anumită ierarhie. Ca şef al misiunii era numit boierul în care domnul avea cea mai mare încredere, deşi toţi agenţii erau – pentru Constantin Mavrocordat – „boierii noştri cei mai de aproape"[65]. În documentele turceşti el era numit *baş kapu-kethudası* („prima capuchehaie"), urmată – se pare – de „capuchehaia a doua"[66]. „Capul chehaiao" sau *premier agent*[67] a fost mult timp, în prima parte a domniei lui Brâncoveanu, Ienachi Porphyrita, acesta aflându-se notat în capul listei cu banii trimişi capuchehăilor[68]. Dimitrie Cantemir surprinde excelent raporturile existente de drept între „primul agent" şi ceilalţi membri ai reprezentanţei. Astfel, Toma Cantacuzino (Şoimul în *Istoria ieroglifică*) era conştient că „dulăii ceva de capul lor a face nu pot, nici peste voia lui ceva a lucra nu îndrăznesc". Iar capuchehăile ştiau cauza: „De vreme ce toată slobodjenia lui era dată şi cu toţii supt a lui poruncă avea", evident că de la Constantin Brâncoveanu. Şi totuşi, aveau curajul şi posibilitatea de a scrie voievodului, prevenindu-l de trădarea lui Toma Cantacuzino „fără ca acesta să ştie"[69].

Rangul de „primă capuchehaie" era, de cele mai multe ori, efemer. Astfel, ca domn al Ţării Româneşti (1735-1741), Constantin Mavrocordat îl avea baş-capuchehaia pe Mihail spătarul (la 1740). Ca domn al Moldovei (1741-1743) însă baş-capuchehaia va fi logofătul Constantin Draco-Şuţu[70]. Mihail spătarul cade în această ultimă perioadă pe locul al treilea, căci în *Rapoartele inedite ale agenţilor lui Constantin Mavrocordat* (publicate de A. Camariano-Cioran) oamenii de încredere ai domnului sunt Draco-Şuţu şi postelnicul Manolache.

Pe lângă „agenţii titulari" lucrau mai mulţi subalterni (secretari, curieri etc.). Izvoarele amintesc, de asemenea, existenţa unui secretar al reprezentanţei (aşa-numitul „grămătic" sau „logofet al Capi-chehaialeloru"[71]), a „călăraşilor de Ţarigrad"[72], a unui „ispravnicu

62. *Reprezentanţa diplomatică a Moldovei, passim* (vezi şi Viorel Panaite, recenzie în *Revista de istorie*, nr. 8/1987, pp. 648-652).
63. Veliman, *Documente turceşti*, doc. 127.
64. Cantemir, „Istoria ieroglifică", *passim*.
65. *Reprezentanţa diplomatică a Moldovei*, p. 116.
66. Într-un document turcesc din 1728 se vorbeşte despre „Robul Constandin, a doua capuchehaie a Moldovei" (Veliman, *Documente turceşti*, doc. 61).
67. „Condica de venituri şi cheltuieli", p. 8; Hurmuzaki, *Fragmente*, pp. 499-500, n. 1.
68. „Condica de venituri şi cheltuieli", pp. 652, 659-670 etc.
69. Cantemir, „Istoria ieroglifică", pp. 178, 180, 233.
70. Veliman, *Documente turceşti*, doc. 97; *Reprezentanţa diplomatică a Moldovei*, pp. 199, 223.
71. „Condica de venituri şi cheltuieli", pp. 659, 680, 694-695, 712.
72. „Condica de venituri şi cheltuieli" şi Greceanu, *Istoria, passim*.

la saraiul ţării"[73] etc. Dar să-l lăsăm să povestească pe hatmanul Constantin Caragea, numit capuchehaie a Moldovei la 30 septembrie 1780. Ajungând la Constantinopol, a tras la casa domnului său, Constantin Moruzi.

> Acolo ne-au primit prea nobilul boier mare logofăt Nicolae Manu, *capuchehaia de frunte*... Pe lângă aceştia erau şi boierul al doilea vistier Eustatie Lapiti, *capuchehaia* cu trecere, şi fratele său Iordache Lapiti, secretarul *capuchehaialelor*... A doua zi de dimineaţă a venit şi boierul spătar Ioan Vlastos, *capuchehaia* şi dumnealui, şi *alţi mulţi*... (subl.m.)[74]

Pentru cheltuielile zilnice, capuchehăile primeau o anumită sumă de bani din ţară. De exemplu, un document din 1640-1641 vorbeşte de cinci-şase florini pe zi primiţi de agenţii Valahiei şi Moldovei[75]. *Condica de venituri şi cheltuieli a Vistieriei* Ţării Româneşti consemna cu regularitate pentru anii 1694-1704 sumele de bani trimise capuchehăilor drept „simbrie", distingându-le uneori de pungile expediate „pentru trebile ţerei" şi de „darurile" acordate la anumite intervale şi în anumite momente de însuşi voievodul Constantin Brâncoveanu. Pentru 7 februarie 1703 se nota: „S-au trimis grămăticului de la Capichehaile; înse tal. 100 din *simbria* lui şi tal. 100 *daru*"[76] (subl.m.). Sumele erau acordate la numirea în funcţie şi la plecarea la Poartă, în timpul îndeplinirii slujbei sau pentru întoarcerea în ţară. Pentru 1 aprilie 1694, în *Condică* se consemnează: „(600) tal. S'au datu de chieltuelă lui vel Stoln i. vel Port. i Hasanache Clucerulu cându s'au trimisu capichehaiali la Odriiu"[77]. Sumele de bani sunt notate în condică fie în bloc („S'au trimisu chieltuela Capichehaialeloru")[78], fie defalcat pe fiecare agent, în funcţie de ierarhia reprezentanţei[79].

Cât priveşte întreţinerea agenţilor de la Istanbul, unele documente dovedesc clar că nu numai solii Transilvaniei primeau anumite sume de bani de la Poartă, ci şi capuchehăile principatelor extra-carpatice. La dovezile aduse de G. Müller în legătură cu Transilvania adaug pasajul din „cartea imperială de legământ" (*'ahdname-i hümayûn*) acordată de sultanul Ahmed I în iulie 1614 pentru a confirma domnia principelui Gabriel Bethlen: „Şi banii de întreţinere pentru solii lor care vin (la Istanbul) şi pentru capuchehăile lor – se precizează în document – să fie daţi conform vechii legi"[80]. Cât priveşte Moldova (dar informaţia este valabilă şi pentru Valahia), Kâtib Çelebi (m. 1657) ne spune în una din lucrările sale că „la Poarta împărăţiei avea (ca reprezentant diplomatic) un capuchehaia (*kapu-kethudası*), (care) primea o leafă fixă de la Poartă"[81]. Şi nu este lipsit de semnificaţie pentru data apariţiei *kapu-kethudalık*-ului faptul că pasajul citat mai sus este inserat înainte de relatarea evenimentelor din 1538.

Cheltuielile cerute de întreţinerea capuchehăilor (într-un număr tot mai ridicat în veacul fanariot) erau acoperite în cea mai mare parte din veniturile autohtone. Controlate

73. „Condica de venituri şi cheltuieli", p. 659 („şi purtătoru de grije şi de alte trebi ale ţerii" acesta fiind „la Ţarigradu"; mai sus este aminti un „Vasilie, care păzesce saraiulu ţerii la Odriiu").
74. *Hurmuzaki*, XIII, p. 98.
75. Golimaş, *Capuchehăi*, p. 54.
76. „Condica de venituri şi cheltuieli", pp. 694-695.
77. „Condica de venituri şi cheltuieli", p. 30.
78. „Condica de venituri şi cheltuieli", pp. 469, 525, 539 etc.
79. Pentru decembrie 1701 se nota: „(1500) tal. S'au trimisu Capichehaialeloru de chieltuială; însă lui Chiriţă Ianache tal. 500, i lui Vergo vel cluceru tal. 500, i Bunii vel Comisu tal. 300, i lui Constandinu Slugerulu tal. 200" („Condica de venituri şi cheltuieli", p. 652).
80. Gemil, *Documente turceşti*, p. 123.
81. Kâtib Çelebi, în *Cronici turceşti*, II, p. 123.

iniţial de domn şi de boierii ţării, care – cum ne spune Ion Neculce – „totdiauna mergi la Poartă, di jăluia nevoile şi lua sama capichihăilor"[82], cheltuielile ajung să depăşească orice limită în secolul al XVIII-lea. De cele mai multe ori nu se mai făcea distincţie între pungile cu bani cheltuite pentru interesele domnului şi cele pentru „agoniseala" agenţilor. În consecinţă, spunea cu amărăciune Ion Neculce, „capichihăile fiind greci, cât dzicu c-au cheltuit, atâta le dau..."[83]. Bineînţeles, cea mai mare parte din banii ceruţi de capuchehăi domnului erau necesari pentru a menţine sau a câştiga sprijinul cât mai multor demnitari otomani, cât mai sus-puşi. „Plecăciunea cu daruri" (bani, blănuri, ceasuri de aur, sfeşnice etc.), cum se exprimau capuchehăile lui Constantin Mavrocordat, era o condiţie esenţială, mai ales în veacul fanariot, pentru a nu pierde tronul în favoarea altui pretendent. „Lăcomia de bani se arată pe faţă ca şi mai înainte – relatează agenţii –, că, dacă ia sultanul, cum să nu ia şi cei care îi dau lui?"[84]. Printre aceste „fiare sălbatice" (de la cei mai mici dregători până la marele vizir), cum să-i mulţumeşti pe toţi? În consecinţă, „mulţi sunt supăraţi că nu primesc des daruri, dar, dacă o să vrem să-i cultivăm pe toţi – îi scriu agenţii lui Mavrocordat în 1741-1742 –, nu ajung nici veniturile Moldovei şi nici ale unei împărăţii"[85]. Iată de ce era necesară drămuirea cu chibzuială a pungilor cu bani primite din ţară. În 1780, printre instrucţiunile primite de la domnul său, Constantin Caragea amintea şi pe aceea „de a cruţa banul moldovenesc... şi să nu se facă cheltuieli degeaba nici până la o lescae...". Acţionând în această direcţie, noul agent amână înfăţişarea la marele vizir pentru a fi scutit de „bacşişuri" în sumă de 80 de groşi[86].

Funcţiile capuchehăilor

Atribuţiile pe care capuchehăile le aveau de îndeplinit pe lângă autorităţile otomane decurgeau din raporturile specifice existente între principatele tributare şi Poartă. Dintre funcţiile cu cea mai mare pondere în activitatea agenţilor se distingeau:

a) funcţia de reprezentare;
b) funcţia de apărare a intereselor domnului şi ţării pe lângă autorităţile otomane;
c) funcţia de protejare a intereselor supuşilor moldo-valahi sau ardeleni atunci când aceştia călătoreau în alte provincii ale imperiului;
d) adresarea unor proteste autorităţilor otomane în legătură cu încălcarea protecţiei principatelor tributare;
e) funcţia de observare şi informare.

Între aceste atribuţii nu exista o diferenţiere netă. Din contra, fiind complementare, ele alcătuiau un tot unitar[87]. Numirile unor boieri în funcţia de capuchehaie erau făcute – ne spune Radu Greceanu – cu scopul general de a „se afla la trebile ţării şi poruncile domniii"[88]. În 1592-1593, Andronic Cantacuzino trebuia să aibă „grijă de orice" – mai precis, să realizeze „cu dreptate şi sinceritate toate treburile importante"[89]. Autorităţile

82. Neculce, *Letopiseţ*, p. 735.
83. Neculce, *Letopiseţ*, p. 736.
84. *Reprezentanţa diplomatică a Moldovei*, p. 147.
85. *Reprezentanţa diplomatică a Moldovei*, p. 133.
86. *Hurmuzaki*, vol. XIII, p. 98.
87. Matei, „Reprezentanţii", pp. 468-469.
88. Greceanu, *Istoria*, p. 173 şi pp. 157, 175-176 etc.
89. Guboglu, „Mihai Viteazul", doc. 2 şi 4.

otomane au încercat permanent să diminueze rolul capuchehăilor de reprezentanţi şi apărători ai intereselor domnilor moldo-valahi, fie prin numirea din oficiu a unor slujbaşi greci în această funcţie, fie prin folosirea unor funcţionari turci în rezolvarea unor probleme în relaţiile cu principatele tributare. Înţelegem astfel de ce în vara anului 1703, odată cu venirea sa silită la Adrianopol şi în schimbul sporirii haraciului, Constantin Brâncoveanu a insistat, printre altele, şi pentru înlăturarea abuzurilor în privinţa agenţilor săi. Ambasadorul francez Charles de Ferriol consemna la 4 iulie 1703 că voievodul muntean a obţinut promisiunea că va rezolva toate afacerile la Poartă numai prin intermediul capuchehăilor sale (*entraitera toutes ses affaires à la Porte avec ses Capi-Kiaias*)[90].

Capuchehaia era, conform viziunii autohtone, *reprezentantul personal al voievodului* (*principes residentes*, la Dimitrie Cantemir), acesta acreditându-l ca atare pe lângă marele vizir după confirmarea sa ca domn al ţării[91]. Aceeaşi semnificaţie trebuie atribuită şi faptului că Brâncoveanu trimitea scrisori, imediat după alegerea sa ca domn, în primul rând „la capuchihaiele"[92], pentru ca acestea să aibă cunoştinţă că reprezentau un nou voievod.

Principii moldo-valahi priveau capuchehăile nu numai ca reprezentanţi personali, ci şi ca apărători ai intereselor ţării. Astfel, înainte de a ajunge domn al Moldovei, în 1611, Ştefan Tomşa era „la Poartă *pre trebile ţării*; pre lângă capichihăi" – spune Miron Costin (subl.m.)[93]. Identificând interesele sale cu ale principatului, Constantin Brâncoveanu trimitea boieri la Poartă atât „pentru chiverniseala treburilor ţării", cât „şi ale domniei" – după expresia lui Radu Greceanu[94]. Numit capuchehaia la 30 septembrie 1780, Constantin Caragea hatmanul era povăţuit cum să acţioneze „atât în trebile domneşti şi ale ţerii Moldovii, cât şi în cele comune alea neamului..."[95]. De remarcat faptul că au existat capuchehăi care au slujit concomitent interesele a două principate danubiene. Ieronim, agentul voievodului Transilvaniei Ioan Zápolya, era folosit în acelaşi timp de domnii Moldovei, Petru Rareş şi, apoi, Despot Vodă[96]. Mai târziu, Andronic Cantacuzino (numit de turci Mihaloğlu Derviş), care ocupa funcţia de capuchehaia a Valahiei după moartea lui Yani banul în decembrie 1592, „a fost numit – spune un document otoman – [şi] în slujba băniei [adică capuchehaia] Ţării Moldovei", în mai 1593[97].

Şi în viziune otomană, capuchehăile erau considerate reprezentanţi personali ai voievozilor[98]. Totodată însă, identificând interesele domnului cu ale principatelor tributare, autorităţile otomane se adresau agenţilor numindu-i „Capuchehăile Ţării Româneşti şi Moldovei" (*Eflâk ve Boğdan kapu-kethudaları*)[99]. Iar pentru un reprezentant al unui stat european, ca ambasadorul Olandei Hochepied, de exemplu, era clar că Ienachi Porphyrita „stă la Adrianopol" (dar este valabil pentru toate capuchehăile lui Constantin Brâncoveanu) în calitate de agent al Valahiei[100]. Tot în această calitate a ţinut domnul muntean să-l trimită

90. *Hurmuzaki*, supl. I/I, doc. DXXXI, p. 357.
91. Cantemir, *Descrierea Moldovei*, pp. 158-159.
92. „Anonimul Brâncovenesc", p. 278.
93. Miron Costin, *Letopiseţ*, p. 58.
94. Greceanu, *Istoria*, p. 157.
95. *Hurmuzaki*, vol. XIII, p. 98.
96. Golimaş, *Capuchehăi*, p. 73.
97. Guboglu, „Mihai Viteazul", doc. 2, 4, 6.
98. „Maxud, capuchehaia *lui* Dimitrie (Cantemir)... pe care acesta l-a trimis la Istanbul" în 1710-1711 (Veliman, *Documente turceşti*, doc. 4).
99. Veliman, *Documente turceşti*, doc. 61, 97, 114, 259.
100. *In qualiteyt als agent van Wallachien...* (Iorga, *Studii şi documente*. vol. XXIII: *Acte privitoare la comerţul românesc cu Lembergul*, p. 258).

pe Ienachi Porphyrita la tratativele de pace de la Karlowitz, pentru a sublinia limpede poziţia Ţării Româneşti în relaţiile cu statele vecine şi a apăra interesele ţării în faţa negociatorilor[101].

Sunt cazuri de capuchehăi care, datorită influenţei lor la Curtea otomană, au avut un cuvânt greu de spus la ridicarea pe tronurile din principate a unor anumiţi voievozi. Să-i amintim aici pe agenţii Valahiei de la sfârşitul veacului al XVI-lea, Yani banul şi Andronic Cantacuzino, care l-au sprijinit pe Mihai Viteazul pentru a căpăta tronul muntean în 1593. Ultimul afirma clar într-o scrisoare din 14 noiembrie 1593: „Văzând cerinţele vremii... m-am încumetat şi eu şi l-am făcut domn al Ţării Româneşti pe banul Mihai". Şi aceasta pentru că „este vrednic să păstorească un popor, el mai bine decât alţii"[102]. Viteazul voievod nu a fost singur în jertfa sa pentru ţară. Cronicile turceşti au reţinut aproape în unanimitate misiunea de pace la Istanbul din august 1600 a lui Dimo, „solul lui Mihai", numit în izvoarele otomane „kapukehaia Dimu". Venit cu „daruri şi scrisoare" din partea voievodului muntean, Dimo a căzut pradă răzbunării fostului paşă de Nikopol, caimacamul Hafi Ahmed Paşa. Cronicarul turc Mustafa Naima relatează că, „deşi, potrivit raţiunii şi după şeriat, cei cu mintea întreagă resping persecutarea solului, totuşi el l-a ucis pe Dimu..."[103].

În virtutea celor spuse mai sus, raţiunea de a exista a unei capuchehăi era *apărarea intereselor domnului şi ţării*. În primul rând, reprezentanţii voievozilor tributari aveau sarcina de a ţine „domnia nestricată (neclintită) la împărăţie". Cu acest deziderat în faţă, în vremea lui Constantin Brâncoveanu, de exemplu, capuchehăile trebuiau să fie într-o permanentă stare de veghe pentru a contracara intrigile pretendenţilor la tron, ale Cantemireştilor şi agenţilor lor[104], ale Cantacuzinilor şi ale altor boieri munteni veniţi la Poartă cu „pâră", ale unor dregători turci dornici de noi pungi cu bani sau ale ambasadorilor francezi la Poartă, care de cele mai multe ori şi-au unit eforturile împotriva voievodului muntean, atrăgându-i uneori şi pe agenţii acestuia de partea lor[105]. Mai târziu, în 1742, Constantin Mavrocordat scria agenţilor săi, apreciind „că fiecare dintre dumneavoastră se îngrijeşte pentru buna şi fericita noastră stare... atât în chip obştesc, cât şi fiecare în parte...". În acest scop, instrucţiunile primite de la principe („voinţa şi porunca... domnească") trebuiau aplicate ferm. Acolo unde era cazul, recomandările domnului puteau fi îmbinate cu „deplina libertate" de acţiune „aşa cum... vă va dicta râvna şi dragostea pentru domnul vostru", îi îndemna principele fanariot pe agenţii săi[106].

---

101. El a fost trimis cu aprobarea Porţii şi a luat contact, printre alţi diplomaţi, cu ambasadorul englez, lordul W. Paget (P. Cernovodeanu, „Bucarest important centre politique du sud-est européenne à la fin du XVIIème siècle et au commencement du XVIIIème", *RESEE*, nr. 1-2/1966, pp. 159-160).
102. *Mihai. Documente I*, doc. 1.
103. „Naima Tarihi", în *Cronici turceşti*, III, p. 32.
104. Pentru raporturile dintre Brâncoveanu, Cantemireşti şi boierii Ruseteşti, din rândul cărora şi-au ales capuchehăi, vezi Ionescu, Panait, *Brâncoveanu*, pp. 172-179, 248-253, şi numeroasele note-comentarii ale lui Nicolae Stoicescu la „Istoria ieroglifică" a lui Cantemir (în Dimitrie Cantemir, *Opere complete*, vol. IV, Editura Academiei RSR, Bucureşti, 1973).
105. Pentru atitudinea lui Pierre-Antoine de Castagnères de Châteauneuf (1689-1700) şi a lui Charles de Ferriol, marchiz d'Argental (1700-1709), vezi I. Ionescu-Gion, *Ludovicu XIV şi Constantinu Brâncoveanu. Studiu asupra politicei în Europa Resăriteană. (1534-1688-1715)*, Bucuresci, 1884, pp. 312-313. Dintre momentele critice, vezi cele din anii 1690-1691, 1703 şi 1711 (I. Ionescu-Gion, *Ludovicu XIV şi Constantinu Brâncoveanu. Studiu asupra politicei în Europa Resăriteană. (1534-1688-1715)*, Bucuresci, 1884, pp. 232-235, 334-336, 363-364).
106. *Reprezentanţa diplomatică a Moldovei*, pp. 117-118.

Capuchehăile aveau importante atribuţii financiare ce decurgeau din obligaţiile voievozilor tributari faţă de Poartă. Se distingea plata tributului la vistieria statului otoman pentru care capuchehăile căpătau şi o „dovadă scrisă de primire"[107], după cum ne relatează Dimitrie Cantemir. La această misiune esenţială se adăuga achitarea *bayram-peşkeş*-ului, a taxelor pentru reînoirea domniei în secolul al XVIII-lea (*mukarrer*-ul mic şi *mukarrer*-ul mare) şi a tuturor obligaţiilor financiar-economice (*havale*) specifice statutului politico-juridic al unor principate tributare[108]. În „cartea de legi" (*kanun-nâme*) din martie 1793 se preciza clar că „întrebările" privind îndeplinirea acestor cereri ale Porţii vor fi adresate capuchehăilor Valahiei şi Moldovei[109].

Pe de altă parte, agenţii aveau misiunea de a înainta autorităţilor otomane (în special marelui vizir) petiţiile voievozilor tributari şi de a acţiona ei înşişi pentru reducerea sau chiar anularea numeroaselor cereri de bani sau produse pe care Poarta le adresa acestora. De subliniat că agenţii au înaintat deseori rapoarte (*takrir*) autorităţilor otomane prin care cereau anularea sau reducerea acestor *havale*-le, ce de drept trebuiau scăzute din tribut. Cronicarul Radu Greceanu consemnează numeroase cazuri de intervenţie a capuchehăilor pe lângă demnitarii turci (care, în secolele XVII-XVIII, se exprimau prin „jalbă şi mare rugăciune la Poartă") pentru reducerea numărului de pungi cu bani, al carelor şi salahorilor sau al cailor pentru „treaba vânătorii" sultanului[110]. În martie 1787, capuchehăile Moldovei şi Valahiei au cerut şi au obţinut reducerea numărului de salahori pentru cetatea Ostrov de la 2.000 la 750[111]. În luna mai a aceluiaşi an, după intervenţia capuchehăilor, Moldova era scutită de a da pentru arsenalul împărătesc 500 de scânduri mari de ulm[112]. Şi, chiar dacă Radu Greceanu, fiind cronicar oficial al lui Constantin Brâncoveanu, atribuie merite pentru „uşurarea" ţării numai „rugăminţilor" domnului, nu trebuie să ignorăm activitatea oportună a boierilor aflaţi în funcţii de capuchehăi la acea vreme la Curtea otomană[113]. De menţionat şi motivaţia utilizată de domn şi agenţii săi pentru reducerea sarcinilor impuse de Poartă: „Că raiao au ajunsu la mare sărăcie"[114]. Un argument forte, în condiţiile promovării la curtea sultanală a principiului ocrotirii contribuabililor, invocat de altfel în diplomele de învestitură din secolele XVI-XVIII[115].

În strânsă legătură cu funcţia de apărare a intereselor domnului şi ţării, una din atribuţiile capuchehăilor era *de a protesta pe lângă marele vizir sau sultan* pentru orice încălcare abuzivă pe teritoriului principatelor tributar-protejate de către autorităţile sau supuşii otomani. Astfel, pornind de la premisa individualităţii teritorial-administrative, de-a lungul secolelor XVI-XVIII s-a reafirmat constant „opreliştea de a îngădui cuiva din împrejurimi să intre fără firman în ţările Moldova şi Ţara Românească"[116]. În acest sens,

107. Cantemir, *Descrierea Moldovei*, pp. 271-275.
108. Pentru domnia lui Constantin Brâncoveanu, vezi „Condica de venituri şi cheltuieli", pp. 69, 164, 198, 350, 679. Pentru procedura plăţii tributului, vezi Cantemir, *Descrierea Moldovei*, pp. 271-275. Pentru domnia lui Constantin Mavrocordat, vezi *Reprezentanţa diplomatică a Moldovei*, *passim*.
109. Veliman, *Documente turceşti*, doc. 210, p. 610.
110. Greceanu, *Istoria*, pp. 127-128, 140-159, 198 etc.
111. Mehmet, *Documente turceşti*, II, doc. 80.
112. Mehmet, *Documente turceşti*, II, doc. 108.
113. Constantin Ştirbeiu vel ban şi Radu Golescu vel vornic se întorceau în ţară la 15 ianuarie 1712. La 5 decembrie 1711 sosea la Istanbul şi Şerban Greceanul vel logofăt (Greceanu, *Istoria*, pp. 192-193, 196).
114. Greceanu, *Istoria*, p. 194.
115. Gemil, *Documente turceşti*, pp. 13-14.
116. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 190.

se poate aminti „jalba" (*'arzuhal*) lui Pitar, capuchehaia voievodului muntean Radu Şerban (1602-1610; 1611), în legătură cu crearea unor ferme (*çiftlilik*) la nordul Dunării de către oştenii turci din Vidin, Sistov sau Brăila. Înştiinţat fiind de aceste abuzuri, sultanul Ahmed I poruncea la 25 martie 1608 judecătorilor (*kadı*) cetăţilor turceşti de pe malul Dunării să oprească şi să înlăture „pe cei care... trecând în partea Ţării Româneşti, fac năpăstuiri şi silnicii asupra raialei..."[117]. O poruncă aproape identică emitea Ahmed I în noiembrie 1609 la cererea celebrului Caraman Aga, capuchehaia lui Constantin Movilă (1607-1611). Reclamaţia îl avea ca subiect pe *kadı*-ul de la Vadul Ismail, care „a luat cu forţa în stăpânire trei lacuri din stânga Dunării, din vechime teritoriu românesc. Cum [sus-numitul capuchehaia] a rugat să se dea ordinul meu ilustru", sultanul a poruncit dregătorului otoman să interzică asemenea încălcări „în interiorul hotarului Moldovei"[118].

O intervenţie asemănătoare consemnăm în 1678-1679 din partea solului Transilvaniei, Ştefan Nalaczi. Erau reclamaţi atunci zaimii (posesorii de „feude") din Oradea (la acea dată stăpânită de turci), care „au ocupat cu sila târguri ale Transilvaniei". Ca rezultat al intervenţiei agentului sus-amintit, sultanul poruncea „să nu se săvârşească încălcări şi silnicii asupra satelor transilvănene... (căci ar fi) potrivnice *şeriat*-ului şi legii"[119]. Din însărcinarea lui Constantin Brâncoveanu, capuchehăile, întărite şi de o delegaţie formată din mari boieri munteni, au obţinut de la sultanul Ahmed II un firman de reîntărire a vechiului hotar dintre Valahia şi *kaza*-ua Brăilei, datat 22 noiembrie – 1 decembrie 1691. Şi aceasta pentru că diriguitorii otomani ai Brăilei încălcau în mod repetat hotarul „distinct şi stabilit", comiţând silnicii asupra celor care „fac agricultură în interiorul hotarului Ţării Româneşti". Firmanul căuta să înlăture abuzurile autorităţilor turceşti, poruncind: „De acum înainte nazîrii din Brăila să nu se amestece şi să nu facă silnicii în privinţa *öşr*-ului produselor obţinute de pe vechiul pământ separat prin hotar al Ţării Româneşti"[120]. Cu siguranţă că aceste proteste ale agenţilor la Poartă erau însoţite de acţiuni mult mai complexe, care, din păcate, nu transpar din actele de cancelarie. Mai bogate, dar fără să umple golurile informative sunt izvoarele narative. În 1713, „auzind că împărăţia vrea să ia Hotinul", Nicolae Mavrocordat, voievodul Moldovei, nu găsea lucru mai important decât să scrie „îndată capuchehăilor sale" – consemna *Cronica Ghiculeştilor*. De ce? Pentru că erau singurii în stare să ia legătura cu „mai mulţi prieteni de-ai săi" cu influenţă la Poartă şi, împreună, „să se nevoiască cu orice chip să nu se facă aceasta"[121].

Agenţii aveau, totodată, dreptul şi obligaţia de a cere *protejarea conaţionalilor lor pe timpul cât se aflau în alte provincii ale imperiului*. De foarte multe ori au intervenit capuchehăile la Curtea otomană pentru a protesta împotriva abuzurilor comise de autorităţile locale din dreapta Dunării, cerând protecţie pentru călăraşii purtători ai corespondenţei, pentru boierii, negustorii şi ciobanii moldo-valahi care veneau sau plecau de la Istanbul. Poruncile emise de sultani către demnitarii turci aflaţi pe drumul dintre capitala otomană şi teritoriile din nordul Dunării interziceau acestora să ceară „capitaţie" (*djizya*) supuşilor din Valahia şi Moldova. Iată, spre exemplu, ce consemna porunca sultanului Mustafa II

117. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 31.
118. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 48.
119. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 160.
120. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 194 (la fel, doc. 202). Pentru cazuri similare, vezi: Veliman, *Documente turceşti*, doc. 8; Greceanu, *Istoria*, pp. 194-195.
121. *Cronica Ghiculeştilor*, p. 171.

din 11 iunie 1696: „(Capu)-chehaia Ţării Româneşti prezentând *'arzuhal* la Poarta mea a fericirii...", a cerut reînnoirea unui firman mai vechi, care stabilea clar că „servitorii de lângă capuchehaiele Ţării Româneşti... precum şi fiii boierilor de lângă beiul Ţării Româneşti şi servitorii acestora din Ţara Românească... să nu fie supăraţi cu cereri de gizie". Argumentul forte era: „*Ei sunt din Ţara Românească şi nu sunt dintre cei stabiliţi la Poartă*" (subl.m.)[122]. Trebuie subliniată importanţa acestui document şi pentru privilegiile de ordin fiscal de care beneficiau capuchehăile numite dintre boierii autohtoni. Agenţii Valahiei au intervenit de asemenea pentru a apăra vechiul drept al celor veniţi din nordul Dunării de a conăci „(în casele) sătenilor de la popasuri", bineînţeles, „cu voia stăpânilor", cu scopul de a se feri de tâlhăriile care se puteau comite în hanuri. Într-un „memoriu" (*'arzuhal*) înaintat Porţii în noiembrie 1708, „capuchehaiele (Ţării Româneşti) au arătat că din vechime călăraşii şi alţii din Ţara Românească care vin la Poarta mea a fericirii, cu unele treburi importante, din partea voievodului Ţării Româneşti, şi se duc de la Poarta mea..." au beneficiat de dreptul de a conăci şi reclamau un caz de abuz din partea unui hangiu sprijinit de forţele locale de ordine[123].

Documentele scot în evidenţă din plin *funcţia de observare şi informare*, sarcină pentru îndeplinirea căreia capuchehăile alocau mare parte a timpului şi energiei lor. Agenţii trebuiau să obţină informaţii cât mai aproape de adevăr, pe care să le transmită în timp util principelui, despre situaţia politică de la Istanbul, despre orice „mişcare" ce ar fi putut afecta ţara şi tronul. Exercitând această funcţie, se poate spune fără a exagera că agenţii de la Istanbul au avut o contribuţie însemnată la salvarea ţărilor pe care le reprezentau de la transformarea lor în provincii conduse de guvernatori turci. Atestarea primei capuchehăi a Valahiei la Istanbul în 1521-1522, în persoana lui Stoica logofătul, coincide în mod fericit cu un asemenea act de bravură. Citim în *Letopiseţul cantacuzinesc*: „Iar Stoica logofătul, fiind într-acea vreme la Poartă în Ţarigrad, curând au trimis aici, în Ţara Românească, la toţi boiarii, ca să ridice domn cât mai curând pre Radul Vodă din Afumaţi, pentru că piiare ţara de turci"[124]. Prin luptele purtate în mai multe rânduri între 1522 şi 1529 cu Mehmed, *sancakbeyi*-ul de Nikopol, numit deja *beylerbeyi* al Valahiei, voievodul muntean a reuşit să scape ţara de pericol[125].

Rolul agenţilor munteni de observatori şi informatori este ilustrat din plin de izvoarele istorice din timpul domniei lui Constantin Brâncoveanu (1688-1714). Într-un raport din 31 ianuarie 1693 se consemna încercarea ambasadorului Franţei, Pierre Antoine de Castagnères, de a determina înlocuirea domnului muntean cu Emeric Thököly[126], folosind „pâra" a cinci boieri munteni. Numai că aceştia au cerut pentru reuşita acţiunii, în primul rând, „să se asigure de persoana lui Ienachi Porphyrita, capuchehaie a Domnului, *pentru că el anunţa* din Constantinopol şi Adrianopol tot ce se întâmplă cu privire la guvern şi la pregătirile de război" (subl.m.)[127]. Premisele care favorizau obţinerea unor informaţii,

122. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 213; Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 201 (să nu li se ceară dări oamenilor trimişi cu haraciul).
123. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 231.
124. *Letopiseţul cantacuzinesc*, p. 43.
125. Pentru detalii, vezi N. Stoicescu, *Radu de la Afumaţi (1522-1529)*, Editura Militară, Bucureşti, 1983.
126. Pentru relaţiile cu Emeric Thököly, vezi Ionescu, Panait, *Brâncoveanu*, pp. 162-163.
127. N. Iorga, *Documente privitoare la Constantin Vodă Brâncoveanu, la domnia şi sfârşitul lui*, Bucureşti, 1901, pp. 109-118.

chiar dintre cele mai greu accesibile, de către agenţii lui Brâncoveanu ne sunt înfăţişate de Wohner, însărcinat cu afaceri al ambasadei franceze la Adrianopol, într-un raport din 5 martie 1689. El făcea referire directă la dragomanul Ienachi Porphyrita, care era în acelaşi timp *le Résident du Bey de Valachie*[128]. În primul rând: „Il n'y a rien de secret en cette cour". Dar, în al doilea rând, aceste „secrete" nu se lăsau dezvăluite decât în schimbul pungilor cu bani, care nu-i lipseau însă agentului Ţării Româneşti, aprovizionat din plin de Brâncoveanu („Il a eu main de qouy dépenser"). În consecinţă, avem de-a face cu o cunoaştere precisă şi la zi a oricăror intervenţii făcute la Poartă care l-ar fi putut afecta într-un fel sau altul pe voievodul muntean („Il sçait toutes les demarches qu'il ne manque pas de faire, sçaivoir au Prince de Valaquie...")[129]. În 1709, îl vedem pe Constantin Brâncoveanu liniştindu-i pe boierii care doreau să fugă în Transilvania de teama că se va instaura un paşă la Iaşi. Argumentul forte notat de Ion Neculce era: „Aşe are el veste de la capichihăi"[130].

Trecând în revistă cronica lui Radu Greceanu, rămânem uimiţi de spectrul foarte larg de ştiri pe care capuchehăile le transmiteau cu o frecvenţă de invidiat pentru acele vremuri[131]. Călăraşii de Ţarigrad erau într-un permanent du-te-vino între curtea lui Constantin Brâncoveanu şi cea otomană (aflată mult timp la Adrianopol, în acea vreme), informându-l pe domn despre: schimbările de dregători operate la Curtea otomană şi situaţia politică din imperiu[132]; pregătirile de război, drumul oştirii turceşti şi operaţiunile militare (unii agenţi însoţind, de altfel, armata condusă de marele vizir)[133]; relaţiile Porţii otomane cu Imperiul habsburgic, Rusia şi celelalte puteri străine[134]; trecerea unor soli ruşi, polonezi, englezi sau austrieci pe teritoriul Ţării Româneşti etc.[135].

Dar cea mai importantă atribuţie a capuchehăilor – la care Brâncoveanu, ca şi ceilalţi voievozi tributari, ţinea foarte mult – consta în anunţarea sosirii unor funcţionari turci cu firmane care priveau Valahia. După cum ne informează Radu Greceanu, Constantin Brâncoveanu a luptat mult pentru dreptul ca „trebile şi poruncile împărăţiii, pren capichehaiele să să dea ştire domnului şi domnul să le facă şi să le îndeplinească..."[136]. În acest fel, voievodul muntean urmărea să înlăture obiceiul de a trimite slujbaşi otomani pentru anunţarea poruncilor sultanale, obicei care aducea un dublu deserviciu ţării şi domnului: pe de o parte, necesitatea unor mari sume de bani pentru întreţinerea şi „mituirea" acestora, iar pe de altă parte, pericolul unei maziliri-surpriză[137]. Dacă Radu Greceanu consemna acordarea acestui drept în „hatişeriful împărătescu" eliberat cu ocazia silitei călătorii la Adrianopol din vara lui 1703[138], ambasadorul francez Charles de Ferriol transmitea, la 4 iulie 1703, că lui Brâncoveanu doar i s-a promis (*mais on lui a promis*) – în schimbul

128. *Hurmuzaki*, XVI, doc. DCIX, p. 271.
129. *Hurmuzaki*, supl. I/1, doc. CDX, p. 275.
130. Neculce, *Letopiseţ*, p. 491.
131. Rapoartele soseau săptămânal în Ţara Românească. Vezi N. Stoicescu, *Curteni şi slujitori. Contribuţii la istoria armatei române*, Editura Militară, Bucureşti, 1968, pp. 358-364.
132. *Însemnările de taină*, pp. 224, 229 etc.
133. Greceanu, *Istoria*, pp. 108, 118, 178, „capichehaialele ce era cu oastea turcească, anume Enache Porfirita dragomanul şi Iane căpitan de Odivoe" (p. 108); Brâncoveanu mergea la „otacul capichehaielelor ţărăi" care era în tabăra turcească de la Daia în 1693 (p. 98).
134. Greceanu, *Istoria*, pp. 195, 208.
135. Greceanu, *Istoria*, p. 137.
136. *Însemnările de taină*, p. 220.
137. Giurescu, Dobrescu, *Documente şi regeste*, p. XXI.
138. Pentru detalii, vezi Ionescu, Panait, *Brâncoveanu*, pp. 209-224.

unor imense sume de bani[139] – *de ne plus lui envoyer ni Aga, ni Mubachir pour exiger le tribut ce qui le consumait...*[140]. De altfel, şi după 1703, cronicarul oficial al voievodului consemna sosirea în ţară cu porunci imperiale a unor funcţionari otomani. Ce-i drept, cu câteva zile înaintea acestora soseau călăraşii de la Ţarigrad cu veste de la capuchehăi despre emiterea firmanelor[141], fapt ce dovedeşte că agenţii munteni căpătaseră, măcar parţial, dreptul de a avea acces la cancelaria otomană sau, cel puţin, dreptul de a fi informaţi oficial despre eliberarea unor acte care îl priveau direct pe Constantin Brâncoveanu.

Neîndeplinirea funcţiei de informare la timp de către capuchehăi era un prilej de supărare şi îngrijorare pentru orice voievod tributar. Astfel, cronicarul anonim consemna „întristarea" de care a fost cuprins Brâncoveanu la mazilirea lui Constantin Duca din domnia Moldovei, în 1695, dar sublinia că mai mare mâhnire şi indignare i-a adus „lucrul ce au fost făr' de veste, de nici un Enachie dragoman care era capichihaia domnului Ţării Româneşti n-au prins veste mai nainte"[142]. Este adevărat că uneori capuchehăile se achitau formal de această sarcină, trimiţând „zvonuri fără temei". În secolul al XVIII-lea, Constantin Mavrocordat le imputa agenţilor săi că „aşa nu se pot îndeplini îndatoririle funcţiunii voastre şi nu putem afla ceea ce este necesar... Dacă nu se va găsi mijloc să primim informaţii adevărate, totdeauna vom fi surprinşi în ceea ce priveşte interesele noastre..."[143]. Dar tot atât de adevărat este caracterul riscant al acestei activităţi. În august 1765, Iordache Stavrache, capuchehaia Valahiei, a fost spânzurat la Istanbul pentru că „dădea zi şi noapte târcoale pe la porţile celor mari şi se străduia să afle tainele împărăţiei" – ne spune cronicarul turc Ahmed Vasîf[144].

Trebuie spus că agenţii voievozilor tributari aveau, totodată, misiunea de a transmite demnitarilor otomani corespondenţa şi informaţiile primite din ţară despre situaţia politico-militară din Europa. De altfel, istoricii au apreciat că principatele dunărene au constituit o adevărată placă turnantă în transmiterea ştirilor către Poartă, conform obligaţiei ce decurgea din statutul de tributar. De subliniat că principii moldo-valahi jucau adeseori un rol duplicitar, informând în secret puterile creştine vecine despre problemele politico-militare din Imperiul otoman[145]. În acest „joc riscant" agenţii de la Curtea otomană nu au avut câtuşi de puţin un rol secundar.

Pentru a câştiga „bunăvoinţa" cât mai multor demnitari otomani mai sus-puşi, capuchehăile au folosit *mita drept principal mijloc de acţiune*, pornind de la principiul care guverna la Curtea otomană, consemnat de Ion Neculce sub forma: „Aşe sintu prieteşugurile turcilor; cini dă mai mult, acela-i mai prieten şi mai bun"[146]. În acest sens, agenţii primeau frecvent instrucţiuni privind modul de administrare a cheltuielilor legate de îndeplinirea funcţiilor lor.

---

139. După Ferriol, 500 de pungi (*Hurmuzaki*, supl. I/1, d. DXXXI, p. 357).
140. *Hurmuzaki*, supl. I/1, d. DXXXI, p. 357.
141. Greceanu, *Istoria*, pp. 161, 164, 174, 194 etc.
142. „Anonimul Brâncovenesc", p. 320; vezi şi p. 325 (când vine un agă la Obileşti, „fără veste").
143. *Reprezentanţa diplomatică a Moldovei*, pp. 262-263.
144. Ahmed Vasîf, „Tarih", în *Cronici turceşti*, III, pp. 294-295.
145. Despre rolul Valahiei în vremea lui Brâncoveanu, vezi: Ionescu-Gion, *Ludovicu XIV şi Constantinu Brâncoveanu*, p. 196; Ştefan Ionescu, *Epoca brâncovenească. Dimensiuni politice. Finalitate culturală*, Dacia, Cluj-Napoca, 1981, pp. 110-113. Pentru tehnica folosirii cifrului, vezi R. Pava, „Criptogramele din însemnările de taină ale lui Constantin Brâncoveanu", *SMIM*, IV, 1960, pp. 510-511.
146. Neculce, *Letopiseţ*, p. 762. De asemenea, „după cumu-i obiceiul turcilor de-l faci prietin cu darea" (Neculce, *Letopiseţ*, p. 417).

Ienachi Porphyrita, viitor agent al lui Brâncoveanu, remarca la 1674 „negustornicia turcilor, şi lăcomia lor, mai ales în aceste vremi când au nevoie"[147], trăsătură sesizată de altfel de mulţi observatori din secolul al XVII-lea. În *Condica de venituri şi cheltuieli* sau în *Însemnările de taină* din vremea lui Constantin Brâncoveanu erau notate precis sumele de bani care luau drumul dregătorilor de la Curtea otomană cu regularitate, intermediari fiind capuchehăile[148]. Ambasadorii francezi erau uimiţi nu numai de imensele sume de bani cheltuite de Brâncoveanu pentru a le dejuca intrigile, ci şi de ştiinţa folosirii banului[149]. Dacă ar fi să generalizăm, observăm în această privinţă două principale modalităţi de lucru ale agenţilor moldo-valahi: a) o întreţinere permanentă a bunăvoinţei demnitarilor otomani faţă de voievozii tributari, ca un foc care nu trebuia să se stingă, întreţinere asigurată cu sume moderate de bani, acordate înainte, în timpul funcţiei şi chiar după mazilirea din funcţie[150]; b) o evidentă „mituire" în cazuri de mare necesitate, când erau afectate tronul sau interesele ţării[151].

Sumele erau direct proporţionale cu importanţa decizională a funcţiei politice ocupate de dregătorul turc, deşi la Curtea otomană ierarhia oficială începuse să fie răsturnată de existenţa „favoriţilor" încă de la sfârşitul secolului al XVI-lea[152]. Oricum, conform *Condicii de venituri şi cheltuieli* din vremea lui Brâncoveanu, sume mari de bani primeau marele vizir, sultana valide, chehaiaua marelui vizir, caimacamul, reis-efendi, hanul Crimeei, muftiul, haznatarul şi defterdarul[153]. Alături de aceştia, o mulţime de mici funcţionari erau cultivaţi cu daruri, pentru că jocul puterii putea aduce oricând în prim-plan pe unul dintre ei[154]. De reţinut totodată, fără a intra în amănunte, desele împrumuturi pe care tot capuchehăile le făceau de la creditorii din Istanbul (în „trebile ţerei"), pentru ca nici una din cerinţele Porţii să nu sufere vreo amânare riscantă[155].

După modul în care se achitau de sarcinile încredinţate, membrii reprezentanţelor de la Curtea otomană, de la baş-capuchehaia şi până la grămătic, beneficiau din partea voievozilor de aprecierea cuvenită. Dimitrie Cantemir surprindea bine bipolarismul atitudinii pe care o aveau domnii în această privinţă: îndeplinirea atribuţiilor – „De aceia slujbă vrednice daruri vor lua"; neîndeplinirea funcţiilor – „Fără a cinstei scădere să scape nu vor putea"[156]. În aprilie 1709, la sosirea în ţară, Radu Dudescul vel slujer era primit de Constantin Brâncoveanu cu „bună voinţă" – ne spune cronicarul – „şi, mulţumindu-i dă dreapta slujbă şi osteneală ce au făcut în treaba ţării şi a domniii şi cu conteş de ale mării

147. *Hurmuzaki*, vol. XIV/1 (*Documente greceşti* culese de N. Iorga, Bucureşti, 1915), doc. CCC, pp. 211-214.
148. „Condica de venituri şi cheltuieli"; pp. 13, 30, 73, 140 etc.
149. Ionescu-Gion, *Ludovicu XIV şi Constantinu Brâncoveanu*, pp. 18, 183, 236.
150. Desele schimbări ale demnitarilor otomani atrăgeau mari cheltuieli („Condica de venituri şi cheltuieli", pp. 350, 679 etc.).
151. „Condica de venituri şi cheltuieli", pp. 538-539, 578.
152. Vezi Adrian Anghelescu, *Vedere dinspre Eyub*, Cartea Românească, Bucureşti, 1986, pp. 152-157 („Cei dinăuntru"). Un tablou viu al activităţii agenţilor la mijlocul secolului al XVIII-lea găsim în *Reprezentanţa diplomatică a Moldovei la Constantinopol (30 august 1741 – decembrie 1742). Rapoartele inedite ale agenţilor lui Constantin Mavrocordat*, ediţie de Ariadna Camariano-Cioran, Editura Academiei RSR, Bucureşti, 1985.
153. „Condica de venituri şi cheltuieli", pp. 495, 523, 632, 658, 669; *Hurmuzaki*, supl. I/1, d. DXXXI, p. 357.
154. Anghelescu, *Vedere dinspre Eyub*, pp. 163-168.
155. „Condica de venituri şi cheltuieli", pp. 495, 523, 632, 658 etc.
156. Cantemir, „Istoria ieroglifică", p. 211.

sale, l-au îmbrăcat cu paceale de samur"[157]. La fel au fost răsplătiţi Şerban Grecianu vel logofăt în iunie 1712 sau Ianache Văcărescul vel agă în noiembrie 1713 şi oricare alt boier care a acţionat cu cinste „pentru folosul ţării"[158].

Mulţumirile se concretizau de cele mai multe ori în sume de bani drept daruri, acordate fie în timpul slujbei, fie la încheierea misiunii şi la întoarcerea în ţară. În acest sens, domnul nu uita să cultive credinţa agenţilor săi – la fel cum o întreţinea pe a protectorilor săi, greci sau turci – în timp ce aceştia se aflau încă la Curtea otomană. Apar, astfel, blănurile de samur ca „daruri de pasci", a căror valoare depindea însă de ierarhia *kapu-kehayalık*-ului. Pentru 1 martie 1701, în *Condica de venituri şi cheltuieli* se notau 500 de taleri pentru blană lui Ienachi Porphyrita, dar numai 220 de taleri pentru „blane" lui Dumitraşco Caramanlău vel postelnic şi Constandin cluceru[159]. De asemenea, boierilor trimişi la Poartă li se acordau daruri la revenirea în ţară. Dumitraşco Caramanlău vel postelnic primea 500 de taleri „cându au venitu de la Odriiu, *daru de la Măria Sa Vodă*" (subl.m.) – consemna „Condica" pentru 1701[160]. Velisaru Ciohodaru, la fel ca Iane Vătaful, a primit numai 250 de taleri – consecinţă a rangului boieresc, dar şi a locului ocupat în ierarhia reprezentanţei – „cându au venitu din capichehaialâcu pentru slujba lui ce au slujitu unu anu"[161].

Exista şi în Imperiul otoman tradiţia de a garanta viaţa, libertatea şi bunurile solului atât timp cât acesta se afla în misiune. Se invoca adeseori principiul inviolabilităţii: „Trimisului nu i se poate aduce prejudiciu" (*elciye zeval olmaz*)[162]. În ciuda unor cutume specifice dreptului ginţilor, imunităţile, privilegiile şi facilităţile acordate misiunilor diplomatice depindeau adeseori de bunul plac al suveranilor. În acest context, arestarea şi întemniţarea trimişilor unor state străine, chiar când era vorba de solii Veneţiei, Rusiei şi Imperiul habsurgic în secolul al XVIII-lea, nu trebuie să surprindă pe nimeni. De un asemenea tratament, uneori chiar mai dur, nu erau scutite nici capuchehăile, mai ales atunci când activitatea lor intra în contradicţie cu interesele Porţii[163]. O angajare internaţională oficială din partea Porţii otomane pentru respectarea imunităţilor şi privilegiilor capuchehăilor avea loc pentru prima dată prin tratatul ruso-turc de la Küçük-Kaynarca din 10/21 iulie 1774[164]. Convenţia explicativă de la Aynalı Kavak, încheiată în martie 1779 între Imperiul otoman şi Rusia, operând câteva modificări, preciza:

> Fiecare dintre Principatele pomenite [Ţara Românească şi Moldova – n.m.] stabilind şi menţinând la Înaltul prag câte un însărcinat cu afaceri creştin de rit grecesc, Înaltul devlet să arate în privinţa lor, în orice caz, semnele bunăvoinţei şi milosteniei, astfel încât amintiţii [însărcinaţi cu afaceri] să se bucure din plin de dreptul ginţilor, adică ei să fie respectaţi [şi] scutiţi şi scăpaţi de orice fel de violenţe şi insulte[165].

Se precizau astfel: numărul agenţilor – câte o persoană (*birer nefer*) pentru fiecare principat; rangul diplomatic – „însărcinat cu afaceri" (în franceză, *chargé d'affaires*; în

157. Greceanu, *Istoria*, p. 173.
158. Greceanu, *Istoria*, pp. 197, 211.
159. „Condica de venituri şi cheltuieli", pp. 615. Vezi şi pp. 539, 712 etc.
160. „Condica de venituri şi cheltuieli", p. 632.
161. „Condica de venituri şi cheltuieli", pp. 312, 652.
162. Decei, *Imp. otoman*, p. 153.
163. Golimaş, *Capuchehăi*, pp. 68-72; Condurachi, *Soli şi agenţi*, pp. 55-58; Ştirbei, *Reprezentanţa diplomatică*, pp. 103-104.
164. Sturdza, Petrescu, *Acte şi documente*, p. 132.
165. Veliman, *Documente turceşti*, doc. 181, pp. 497-498.

turcă, *maslahat-güzar*); modul de recrutare – dintre creştinii de rit ortodox (*Rum mezhebinde hristiyan*); funcţia generală – apărarea intereselor Principatelor române la Curtea otomană; (re)încadrarea agenţilor Valahiei şi Moldovei – deşi cu rang inferior – printre reprezentanţii statelor europene la Constantinopol, garantând anumite imunităţi diplomatice ale dreptului internaţional.

Ultima precizare – cea mai importantă de fapt – se va traduce în practica otomană de cancelarie prin acordarea de către sultani a unor „cărţi împărăteşti de scutire" (*muafnâme-i hümayûn*; *berât-ı hümayûn*)[166]. Acestea depăşeau prin semnificaţie şi urmări vechile diplome de scutiri fiscale acordate unor supuşi nemusulmani, de tipul celei cerute în 1701 de Ienachi Porphyrita, capuchehaia lui Constantin Brâncoveanu[167]. După 1774, beratele de imunităţi cuprindeau, pe lângă privilegii fiscale (scutirea de *djizya*, *avariz*, taxe vamale şi de negoţ etc.), încă două stipulaţii: privilegiul de a folosi cal şi arme (lucru interzis supuşilor nemusulmani din imperiu) şi promisiunea de a beneficia de imunitate pentru persoana, domiciliul şi avutul lui[168].

Schimbarea de statut juridic al agenţilor Principatelor române care a avut loc după 1774 era consemnată clar şi concis de Athanasios Ypsilantis (m. după 1789), el însuşi fost agent al Valahiei în 1769: „La două capuchehaiale muntene şi două moldoveneşti, cei d'întâu şi cei de-ai doilea, *li s-au dat beraturi ca să fie* muhafîzî *(ambasadori) şi să poată umbla călare*; la cei de-ai treilea şi la fiii capuchehaielelor li s'a dat firman şi berat, şi fără vreo voie de a merge călare..." (subl.m.)[169]. Limitarea numărului de agenţi la câte unul de fiecare principat prevăzută în tratatul de la Küçük-Kaynarca nu a fost respectată în practică. Până în vremea Regulamentelor organice, Valahia şi Moldova au avut, în genere, câte trei capuchehăi (agenţi)[170], unul dintre ei fiind *baş-capuchehaia* (adică şef al misiunii)[171], dar toţi aveau rangul de *chargés d'affaires*, după relatările unor diplomaţi francezi[172].

În condiţiile în care, după 1774, Principatele române şi-au recâştigat vechile privilegii ce grevau autonomia deplină faţă de Poartă, capuchehăilor le revenea sarcina importantă de menţinere a acestor privilegii. Din păcate, interesele personale ale principilor şi agenţilor (toţi greci fanarioţi) treceau de multe ori înaintea intereselor ţării. În consecinţă, se putea afirma în iunie 1775 – chiar dacă se exagera – că din vechile privilegii recâştigate prin tratatul de la Küçük-Kaynarca „nimic nu s'a păstrat, numai din neîngrijirea capuchehaialei Ţării Româneşti, Mihai Şuţu"[173]. Dându-şi seama de rolul important al agenţilor de la Constantinopol pentru apărarea intereselor principatelor, boierii autohtoni au cerut în memoriile lor, încă de la sfârşitul secolului al XVIII-lea, alegerea acestora din rândul

166. Siruni, *Domnii români*, p. 58, n. 71
167. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 221.
168. Mehmet, *Documente turceşti*, III, doc.177 (la fel, doc. 148).
169. *Hurmuzaki*, vol. XIV/2, p. 1226. Vezi şi Siruni, *Domnii români*, p. 58, n. 71.
170. Nicolae Mavrogheni avea trei capuchehăi la 1788-1789: postelnicul Scanavi, postelnicul Statachi, cămăraşul Iordachi (*Hurmuzaki*, vol. XIV/3, pp. 424-429. Iar Ioniţă Sandu Sturdza (1822-1828) va avea, în afară de fiul său, încă două capuchehăi, Milo şi Karakaki, numiţi în septembrie 1823 (*Hurmuzaki*, vol. XVI, pp. 1119, 1139).
171. Vornicul Alexandru Beldiman spunea despre Beizade Neculaki că mergea în august 1822 de la Iaşi „ca să treacă la Ţarigradu, baş-capuchihaia" („Jurnalul mergerei boieriloru deputaţi la Ţarigradu", în Mihail Kogălniceanu, *Cronicile României sau Letopiseţele Moldovei şi Valahiei*, vol. III, Bucureşti, 1874, p. 447).
172. *Hurmuzaki*, vol. XVI, pp. 1116, 1119.
173. *Hurmuzaki*, vol. XIV/2, p. 1223.

moldo-valahilor. Între 1822 şi 1829, acest deziderat va fi pus în practică, fiind numiţi fiii celor doi domni pământeni, Grigorie IV Ghica şi Ioniţă Sandu Sturdza, şefi ai misiunilor (sing. *baş-kapukethudası*) de la Curtea otomană[174].

Agenţii de la Constantinopol au (re)căpătat cu adevărat caracterul reprezentativ mult dorit de patrioţii români abia prin Convenţia de la Paris (7/19 august 1858). La articolul 9 se recunoştea Hospodarilor din Principate dreptul de a fi „reprezentaţi pe lângă Curtea suzerană prin agenţi (capuchehaie), moldoveni sau valahi din naştere, nefiind supuşi nici unei jurisdicţii străine şi fiind agreaţi de Poartă"[175]. Acest drept a devenit realitate un an mai târziu, când Alexandru Ioan Cuza l-a numit pe Costache Negri reprezentant diplomatic al Moldovei la Poartă şi, în acelaşi timp, în funcţia de girant ad-interim al afacerilor Ţării Româneşti (31 octombrie şi 14 noiembrie 1859)[176], înlocuindu-i pe Ioan Photiades[177] şi Nicolae Aristarchi.

Având în vedere atitudinea adoptată de Poarta otomană şi de reprezentanţii puterilor străine acreditaţi la Istanbul, precum şi, bineînţeles, concepţia voievozilor tributari, pot încerca în încheiere o definire a instituţiei *kapu-kethudalık*-ului. Era o instituţie permanentă pe lângă Curtea otomană de la Istanbul, dar şi pe lângă unele autorităţi otomane locale (precum cele din Nikopol, Rusciuk, Giurgiu, Vidin sau Hotin), cu atribuţii administrative, diplomatice şi consulare specifice raporturilor de putere dintre Poartă şi principatele tributare.

174. Ion Matei, în *IDR*, vol. II/1, p. 225, n. 7.
175. *Relaţiile internaţionale*, p. 335.
176. Florescu, „Reprezentanţa", p. 77; Ştirbei, *Reprezentanţa diplomatică*, p. 135.
177. Care era din 1856 „aghentul Moldovii la Constantinopol" (*Documente. Unirea*, doc. 4, pp. 2-3; doc. 26).

Capitolul 18

„Şi era plătitorul meu de tribut"

În viziunea oficială otomană, începând cu domnia lui Süleyman Kanunî (1520-1566), învestirea unui nou principe tributar presupunea un transfer de prerogative care de drept aparţineau sultanului. În principal, acestea erau: „conducerea şi guvernarea ţării" (*zabt ü rabt-ı memleket*; *memleketin zabt ü rabtı*), „protecţia şi siguranţa supuşilor" (*re'âyâ ve beryânın himâyet ü sıyâneti*) şi „paza şi apărarea ţării" (*hıfz ü hırâset-i memleket*). Astfel, în 1559, Süleyman Magnificul poruncea voievodului valah Mircea Ciobanul să nu piardă „nici un minut în ceea ce priveşte paza şi apărarea ţării şi, unindu-te cu voievodul Moldovei... să nu iroseşti nici o clipă pentru liniştea şi siguranţa vilaietului, ca şi pentru bunăstarea şi mulţumirea raialelor"[1].

Statutul de principe tributar însemna nu numai obligaţii, ci şi respectarea autorităţii sale în interiorul ţării încredinţate de sultan, păstrarea vechilor obiceiuri ale acesteia şi acordarea unei largi autonomii juridice şi administrative. Sultanii şi marii viziri au subliniat adeseori că regimul unei provincii autonome presupunea că „toate treburile supuşilor" erau lăsate în grija voievodului „cu puteri depline, potrivit libertăţii" (*alâ-vech-il-istiklâl serbestiyet üzere*)[2]. Dimitrie Cantemir, principe al Moldovei în 1710-1711, mergea mai departe şi lipea domnilor moldo-valahi eticheta de „autoritate regală", descriind drepturile şi obligaţiile lor interne[3].

Principiul protecţiei contribuabilului era dominant în statul otoman, iar poruncile imperiale invocau des funcţia fundamentală a voievodului tributar de a proteja viaţa, averea şi bunăstarea locuitorilor Valahiei, Moldovei sau Transilvaniei, în calitatea lor de supuşi ai sultanului (*re'âyâ*). În documentele otomane există o mare varietate de formule care indicau această obligaţie, reamintită invariabil cu ocazia învestirii principilor tributari. Termenii *himâyet* şi *siyânet* („protecţie", „ocrotire", „siguranţă") erau nelipsiţi: *re'âyâ ve beryânın himâyet ü sıyâneti*; *zabt ü sıyânet-i râ'iyyet*; *ehâli-i vilâyetin himâyet ü siyâneti*; *himâyet ü siyânet-i ra'iyyet* etc.[4].

---

1. Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 35.
2. *Hüküm* al lui Mustafa III din 19-28 mai 1758 (Veliman, *Documente turceşti*, doc. 133).
3. „This remained hitherto inviolate to the Princes of *Moldavia* and *Walachia*. They fill at pleasure all the great offices, make new laws, and have full power of life and death over all. For after the Prince is authorized, no complaints of the death of any Person, Baron or other, though ever so innocent, are heard at the Othman Court. But if he has exacted any thing tyrannically and illegally from his Subjects, he is accountable for it." (Cantemir, *Othman Empire*, pp. 202-204, n. 68).
4. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 20 (referitor la Ieremia Movilă în 1605), doc. 42 (referitor la Constantin Movilă în 1609), doc. 204 (despre Constantin Duca în 1693); Maxim, *CTO*, doc. 14.

Totodată, unui proaspăt voievod tributar îi era delegată funcţia de apărare a ţării sale contra oricărui inamic din exterior, fapt care era un aspect esenţial al conceptului de „Ţări bine păzite" (*Memâlik-i mahrusa*)[5]. Într-un *hüküm* din 1564 trimis voievodului muntean Petru cel Tânăr (1559-1568), dar făcând aluzie şi la principele Transilvaniei, Ioan Sigismund Zápolya (1559-1571), Süleyman Magnificul stabilea clar locul celor doi principi în sistemul *pax ottomanica*: „Aşadar, amândoi sunteţi robii mei devotaţi, numiţi de mine... ca apărători ai Ţărilor mele bine păzite"[6]. Formula „protejarea şi apărarea ţării" (*hıfz ü hırâset-i memleket*) a devenit o expresie standard în documentele otomane, fiind folosită, de exemplu, în poruncile trimise voievozilor moldoveni Ieremia Movilă în 1605, Constantin Movilă în 1609 şi Constantin Duca în 1693[7].

În afara celor trei prerogative menţionate mai sus, Poarta cerea voievozilor tributari (tc. *harâcgüzârlar*) să respecte ordinele imperiale şi să îndeplinească toate obligaţiile (sing. *hizmet*) politice, militare şi financiare impuse de-a lungul vremii[8]. Cele mai semnificative din perspectiva dreptului otoman erau:

a) plata tributului colectiv, văzută şi ca o „strângere de capitaţii" (*cizyelerinin tahsili*) de la supuşii ţării;
b) „să fii prieten prietenilor şi duşman duşmanilor mei", obligaţie care implica alinierea la politica externă otomană, „slujba" militară, supravegherea provinciilor vecine şi funcţia de informare.

Plata la timp a tributului

Pentru o perioadă mai scurtă sau mai lungă de timp, otomanii au încasat „sume de bani" (calificate drept *kharâdj*) de la majoritatea statelor creştine din centrul şi sud-estul Europei. De regulă, acest tribut era consemnat în înţelegerile de pace încheiate după războaie relativ victorioase ale otomanilor. Dar, în ciuda unei terminologii uniformizante specifice dreptului islamic al popoarelor (*djizya*, *kharâdj*, dar şi *vergü* – „dare", „impozit"), sumele de bani plătite de principii nemusulmani sultanilor aveau totuşi semnificaţii diferite. Unele state creştine au plătit tribut în schimbul păstrării unor teritorii (Veneţia[9] şi Imperiul habsburgic[10]),

5. Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 35. Sunt destule exemple de voievozi care erau întronaţi, cerându-li-se în mod expres să pună ordine în ţările încredinţate în numele Porţii, precum Radu Mihnea, Ştefan Tomşa, Gaspar Graţiani şi Mihnea III.
6. *Imdi ikinüz dahi cenâb-ı celâlet-meâbım kıbelinden memâlik-i mahrûseme hafız ta'yîn olunmuş yarâr kullarımsız* (Veliman, „Carte de legământ", p. 31).
7. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 20, 42, 204 etc.
8. Câteva studii consacrate acestei probleme: M. Berza, „Variaţiile exploatării Ţării Româneşti de către Poarta Otomană în secolele XVI-XVIII", *St. RdI*, XI, 2, 1958, pp. 59-71; C.C. Giurescu, „Despre caracterul relaţiilor dintre români şi turci", în *Probleme controversate în istoriografia română*, Albatros, Bucureşti, 1977, pp. 87-122; M. Maxim, „Regimul economic al dominaţiei otomane în Moldova şi Ţara Românească în a doua jumătate a secolului al XVI-lea", *RdI*, 32, 9, 1979, pp. 1731-1765; Gemil, *Românii şi otomanii*, pp. 190-221.
9. Pentru posesiunile din Albania, pentru Cipru între 1517 şi 1571 şi pentru Zante până în 1699 (Pitcher, *Ottoman Empire*, p. 132).
10. Pentru părţile din Ungaria, între 1547 şi 1606 (Pitcher, *Ottoman Empire*, p. 132). Începând cu 1612, Iranul safavid a plătit tribut pentru anumite teritorii din Armenia şi Caucaz (Pitcher, *Ottoman Empire*, p. 132).

altele doar pentru „răscumpărarea protecţiei" în faţa incursiunilor de jaf otomane sau tătărăşti (Polonia[11] şi Rusia[12]).

Obligaţia fundamentală a voievozilor moldo-valahi şi transilvăneni faţă de Poartă era, conform statutului de *harâcgüzar*, plata la timp a tributului. Ea avea un pronunţat caracter politico-juridic şi, prin urmare, era consemnată în mod constant în documentele solemne prin care erau încheiate înţelegeri de pace, erau învestiţi principii tributari sau se fixau reguli fundamentale ale relaţiilor cu Poarta otomană: *'ahdnâme-i hümayûn* (în secolele XV-XVI)[13]; *berât-ı hümayûn* (în secolele XVI-XVIII)[14]; *hatt-ı şerif, sened* (în secolele XVIII-XIX). Iată două exemple: „Iar haraciul pus de mine odinioară, care era trei mii de bani frânceşti florini în fiecare an, dublându-l, l-am făcut să fie în fiecare an şase mii de bani", afirma Mehmed II în *'ahdnâme*-aua acordată lui Ştefan cel Mare în 1480-1481[15]; „Să trimită an de an din numitul vilaiet haraciul fixat [al necredincioşilor] fără lipsă şi [în monedă] neciuntită şi cu amestec [de aur şi argint] şi cu greutatea întreagă [şi] la timp..."[16], cerea Murad III în *berât-ı hümayûn* acordat lui Mihnea II Turcitul, în 994 *ramazan* 22/1586 septembrie 6.

Însăşi acordarea acestor „diplome de învestitură" pentru principii tributari, documente solemne în practica otomană de cancelarie, era condiţionată de plata sau măcar angajamentul de trimitere a tributului la Poartă:

> Şi, găsindu-se de cuviinţă să i se acorde distinsul meu ordin – de care ascultă întreaga lume – cu condiţia ca el să achite şi să predea (*edâ ve teslîm eylemek*), la timp şi la vreme, potrivit vechiului obicei, haraciul şi ceea ce a promis şi banii pentru bairam, am poruncit şi am dat acest *berât*, semn al fericirii şi ţel al bucuriei[17].

Semnificaţiile tributului plătit Porţii de către ţările române au depins direct de raporturile de forţe, ele schimbându-se către mijlocul secolului al XVI-lea[18], odată cu instaurarea deplină a controlului otoman la nord de Dunăre. O invariabilă rămâne însă: tributul

---

11. Până în 1699 a plătit hanului Crimeei. Pentru o scurtă perioadă dintre 1672 şi 1278, „tributul" a fost plătit direct sultanului (Pitcher, *Ottoman Empire*, p. 132; Tahsin Gemil, „Din relaţiile moldo-otomane în primul sfert al secolului al XVI-lea. Pe marginea a două documente din arhivele de la Istanbul", *AIIAI*, IX, 1972, p. 137, n. 24; Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 161, p. 160).
12. A plătit tot hanului Crimeei, frecvent până în 1592 şi ocazional până în 1700 (Pitcher, *Ottoman Empire*, p. 132). Aleksei Mihailovici (1645-1676) protesta împotriva incursiunilor de jaf ale tătarilor „de vreme ce noi ne plătim dările (*virgülerimiz virüb*) şi ne trimitem solii (*elçilerimiz gönderüb*) la Măria Sa, grandiosul han" (Gemil, *Documente turceşti*, doc. 117, pp. 263-265: pasaj inclus într-o scrisoare a lui Vasile Lupu).
13. „Trimiţând la timp, an de an, tributul lor care a fost fixat" (*ta'yîn olunan harâcların sâl-be-sâl vakti ile irsâl idüb*), se consemna în „cartea imperială de legământ" acordată în 1575 voievodului Transilvaniei, păstrată sub formă de copie (*suret*) (Veliman, „Carte de legământ", p. 34, n. 59).
14. „Să trimită şi să predea, la fiecare doi ani o dată, la visteria mea împărătească, tributul (*cizye*) stabilit după puterea lor şi potrivit cerinţelor milei şi bunăvoinţei mele împărăteşti faţă de raialele Moldovei", condiţiona Abdul-Hamid I acordarea *berât-ı hümayûn*-ului din 1188 *receb* 21/1774 septembrie 27 pentru Grigore III Ghica, ca domn al Moldovei (Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 291, pp. 319-321).
15. *Ve beriden üzerüme vaz' olunan harâc ki her yıl üç bin sikke-i efrenci filori idi muza'af idüb her yıl altı bin sikke idüb.* (Decei, „*Sulhnâme*", pp. 122, 126).
16. Maxim, *CTO*, doc. 14, p. 65.
17. *Nişân-ı hümayûn* din 1126/1714 referitor la Ştefan Cantacuzino (Veliman, *Documente turceşti*, doc. 13, pp. 90-91).
18. Maxim, „Cantemir", pp. 70-71; Gemil, *Românii şi otomanii*, p. 211.

achitat însemna, atât pentru otomani, cât şi pentru creştini, *instaurarea stării de pace*, fie ea temporară sau permanentă. Mai mult, în unele texte juridice clasice, plătirea tributului de către un popor sau un principe nemusulman era echivalată de musulmani cu încheierea unui „legământ". Astfel, Yahyâ bin Âdam consemna şi acredita, în acelaşi timp, răspunsul dat de un învăţat arab (al-Sha'bî) la întrebarea formulată de califul 'Umar b. Abd al-Azîz: „Poporul din Sawâd avea un tratat?". Învăţatul hanefit răspundea: „Ei nu aveau nici un tratat, dar, când a fost acceptat *kharâdj*-ul de la ei, acesta a devenit pentru ei un tratat"[19].

Majoritatea cronicarilor otomani asociau conceptul de *plătitor de tribut* (tc. *harâcgüzar*) cu cel de *legământ* (*'ahd*). Unul dintre cei mai constanţi în această privinţă este Idris Bitlisi, care, vorbind despre politica lui Mehmed I Çelebi (1413-1420) faţă de Valahia, preciza: „Domnii (*hükkâm*) şi guvernatorii (*vali*) acelui loc erau tributari (*harâcgüzar*) şi beneficiari ai unor legăminte (*muahid*) pe vremea tatălui şi străbunilor sultanului"[20]. Bineînţeles, din perspectivă cronologică, afirmaţia conţine o doză de exagerare. La rândul său, Vlad Dracul „era tributar (*harâcgüzar*)" şi, în acelaşi timp, „avea legământ cu sultanul"[21]. În aceste condiţii, respectarea tradiţionalului *'ahd* era condiţionată, în primul rând, de trimiterea tributului la Poartă.

Într-o primă etapă, care se întinde până spre mijlocul secolului al XVI-lea, tributul plătit de principii munteni şi moldoveni avea semnificaţia de „răscumpărare a păcii". În acest context, se poate încadra în acel „tribut anual fix" teoretizat de juristul hanefit al-Shaybânî, plătit musulmanilor pentru ca aceştia „să se abţină de la atacarea teritoriului lor sau de la impunerea jurisdicţiei [musulmane – n.m.] asupra lor"[22]. El poate fi totodată echivalat cu acel „vărsământ"[23], teoretizat de shafi'itul al-Maverdi (un alt jurist legat mult de realitatea practică), plătit pentru a obţine protecţie în faţa incursiunilor de jaf otomane sau tătărăşti şi inclus în prada războinicilor[24]. Trebuie să specific că – după aceşti jurişti – înţelegerile de pace care consemnau plata unui astfel de „tribut" erau o soluţie extremă pentru musulmani. Ele trebuiau încheiate „pentru un număr specificat de ani", fiind deci considerate „armistiţii"[25].

Izvoarele creştine (autohtone sau occidentale) sunt mai tranşante în definirea „tributului" plătit de voievozii moldo-valahi în secolul al XV-lea ca un simplu „preţ al păcii". Astfel, ragusanul Michael Bocignoli scria în 1524 că Basarab Laiotă „a cumpărat pacea de la turci cu plata unui tribut anual de douăsprezece mii de bani de aur"[26]. Mai târziu, Mihai Viteazul ar fi afirmat, conform unui observator contemporan: „Eu puteam să stau în pace cu turcii şi tătarii trimiţând cinci poveri de bani în semn de tribut..."[27]. Dimitrie Cantemir folosea expresia „răscumpărare prin bani a suferinţelor"[28], o formulă plină de

19. Yahya bin Âdâm, *Kitâb*, tradiţia 126, p. 45.
20. Idris Bitlisi, „Heşt Behişt", în *Cronici turceşti*, I, pp. 162-163 („semnatari", în traducerea lui M.A. Mehmet şi M. Guboglu).
21. Idris Bitlisi, „Heşt Behişt", în *Cronici turceşti*, I, pp. 165, 167.
22. Shaybânî, *Kitâb as-Siyar*, III, pp. 262-281 (Ch. „Despre răscumpărarea plătită de necredincioşii inamici pentru un armistiţiu...").
23. Pitcher, *Ottoman Empire*, p. 132.
24. Mawerdi, *Statuts*, pp. 101, 325; Morabia, *Ğihad*, p. 323; Canard, „Héraclée", p. 352, n. 5.
25. *Shaybânî's Siyar*, p. 155.
26. *Călători străini*, I, p. 177.
27. *Mihai. Documente I*, doc. 55, p. 181.
28. Această semnificaţie este extinsă pentru Moldova până la Bogdan III cel Orb (Cantemir, *Descrierea Moldovei*, p. 271; Maxim, „Cantemir", pp. 70-71).

semnificaţii pentru perspectiva autohtonă asupra tributului plătit de Valahia şi Moldova în perioada de început a relaţiilor cu statul otoman.

Din a doua jumătate a secolului al XVI-lea, plata tributului s-a încărcat cu semnificaţii rezultate direct din noile raporturi de forţe (semn al supunerii depline, primirea sau confirmarea domniei, dovedirea fidelităţii faţă de sultan): „Pentru ca să vedeţi că sunt hotărât şi statornic în credinţa necesară faţă de Poarta voastră a fericirii (*Asitâne-i saâdetinize lâzim olan sadakatımda*), am pregătit haraciul obişnuit al ţării şi peşcheşul meu..." – scria Gheorghe Rákoczy I la 28 septembrie 1641, în „scrisoarea de supunere" (tc. *'ubûdiyet-nâme*) faţă de sultan[29]. În urma practicării constante o perioadă lungă de timp, plata tributului ca semn al supunerii faţă de Poartă, dar şi al protecţiei sultanale a început să fie percepută ca un „obicei", consemnat atât în izvoarele otomane, cât şi în cele autohtone sau occidentale. În acest sens, la 8 septembrie 1589, Sigismund Báthory mărturisea că, „pentru stăpânirea Transilvaniei şi apărarea ei de către sultan, am obişnuit să plătim bir"[30].

Din punctul de vedere al dreptului islamic al popoarelor, tributul plătit de ţările române se încadra în categoria „tributului colectiv" (tc. *harâc-ı maktû'*) perceput de la nemusulmani într-o sumă globală, teoretic fixă, prin intermediul unui reprezentant (în speţă, voievozii)[31]. În acest sens, cea mai autorizată opinie aparţine marelui *şeyh ül-Islâm* Ebussuud Efendi, care, într-o *fetvâ*, parte integrantă a unei serii de consultaţii juridice despre taxele otomane, vorbea şi despre „darea" (*vergü*) anuală a Moldovei, Valahiei şi Transilvaniei, una din „dările" impuse necredincioşilor în urma păcilor încheiate cu ei de către sultan[32]. De altfel, şi cronicarii otomani (iar Mustafa Selaniki era unul dintre ei) numeau adesea suma de bani cerută voievozilor prin formula „tributul şeriatului" (*harâc-ı şer'iyye*)[33].

În ce priveşte calitatea principilor de intermediari ai tributului, aceştia – şi nu oricare dintre ei, ci chiar Vlad Ţepeş sau Ştefan cel Mare – erau catalogaţi, în izvoare contemporane lor, drept „arendaşi ai tributului" (sing. *harâcına mültezim*)[34]. În secolul al XVIII-lea, când abuzurile se manifestau şi în domeniul administrativ-financiar, au apărut definiţii complete şi retroactive privind „tributul" venit din Principatele române. El era văzut ca o *djizya* colectivă, sumă a unor „capitaţii" individuale plătite de locuitorii principatelor aidoma celorlalţi supuşi din imperiu (*re'âyâ*), bani „percepuţi şi strânşi şi predaţi mereu la visteria mea imperială, prin mijlocirea voievozilor săi"[35]. Mai mult, aceştia au ajuns să

29. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 106, pp. 241-243.
30. Veress, *Documente III*, doc. 125, p. 196.
31. Este şi cazul Ragusei sau al insulelor din Marea Egee. În cazul „tributului colectiv", musulmanii (inclusiv otomanii) nu erau interesaţi de modul de percepere, „intermediarii" putându-l strânge ca *djizya* („capitaţie") sau *kharâdj* („impozit funciar") (C. Orhonlu, „Kharâdj. III. Turquie ottomane", în *EI-2*, IV, pp. 1085-1086; Slot, *Archipelagus Turbatus*, II, p. 79; Biegman, *Ragusa*, p. 32; H. Inalcık, „Djizya", în *EI-2*, II, pp. 562-563). Despre *djizya* şi *kharâdj*, vezi Mawerdi, *Statuts*, pp. 299-331 (Chapitre XIII. „De la capitation et de l'impôt foncier").
32. *Bir nev'i oldur ki, Müfti Efendi Hazretlerinin fetvâlarında mestûr olan üzere Sultân-ı Ehl-i Islâm ile keferenin rızâ ve sulhları olur. Yılda bin filori gibi. Hâricde misali Vilâyet-i Rûm'da Boğdan'ın Eflâk'ın ve Erdel Vilâyetinin yıldan yıla verdikleri vergi gibi.* (Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, vol. 4, p. 97)
33. Selaniki, „Târih", în *Cronici turceşti*, I, p. 385 (aici este ilustrat cazul relaţiilor dintre Mehmed III şi Ieremia Movilă).
34. Tursun Bey, *Târîh*, pp. 110, 170.
35. Veliman, *Documente turceşti*, doc. 140.

fie asimilaţi unor „strângători de gizie" (sing. *cizyedâr*), funcţionari otomani din domeniul financiar, sultanul interzicând „altor giziedari" să perceapă în mod silnic „capitaţia" de la locuitorii din teritoriile aflate la nord de Dunăre. Pentru a exprima acest sistem fiscal autonom, aplicat şi în alte unităţi administrativ-teritoriale ale imperiului, otomanii foloseau des în secolul al XVIII-lea, inclusiv în legătură cu Principatele române, formulele *miri-i maktu'* şi *mal-ı maktu'*. Acest statut fiscal distinct era afirmat şi reafirmat de sultani pentru a reprima abuzurile autorităţilor otomane de la hotarele celor două provincii: „Să ştii că principatele Moldovei şi Ţării Româneşti sunt *miri-i maktu'*" (*Boğdan ve Eflâk memleketi miri-i maktu'olub*), îi scria Ahmed III, în 1141/1729, vizirului Mustafa Paşa, *muhafiz* de Hotin, poruncindu-i totodată să se abţină până şi de la „cea mai mică tiranie şi asupreală împotriva supuşilor celor două Principate"[36].

Întrucât acest tribut colectiv, la fel ca şi celelalte obligaţii faţă de Poartă, avea la bază dările plătite de supuşi, protecţia contribuabilului era ridicată la rang de principiu. În consecinţă, începând cu a doua jumătate a secolului al XVI-lea, în poruncile sultanale se punea tot mai des accent pe obligaţia voievozilor de a depune eforturi pentru „liniştea şi siguranţa supuşilor"[37], „bunăstarea şi mulţumirea raialelor"[38] şi „ocrotirea şi... protejarea raialelor"[39]. Să subliniem însă că tradiţia potrivit căreia voievodul avea dreptul de a fixa şi a strânge dări transpare chiar din documentele otomane[40]. Perceput ca un „vechi obicei", întărit ulterior prin „înalte porunci" emise de sultani, acest drept era recunoscut şi confirmat tocmai în momentele de încălcare a lui de către autorităţile otomane[41].

Până la mijlocul secolului al XVI-lea, tributul plătit de voievozii valahi şi moldoveni nu a depăşit 15.000-20.000 de ducaţi, sumă care era obişnuită pentru principii tributari din Europa de sud-est în acea perioadă. Iniţial, Valahia a plătit 2.000-3.000 de ducaţi; la mijlocul secolului al XV-lea, Vlad Ţepeş trimitea 10.000 de ducaţi; în al treilea deceniu al secolului al XVI-lea Radu de la Afumaţi plătea 14.000 de ducaţi, iar în 1540-1541 Valahia trimitea la Poartă 20.000 de ducaţi. Cam aceeaşi evoluţie a avut-o şi tributul Moldovei, de la cei 2.000 de ducaţi plătiţi de Petru Aron în 1456 la 15.000 de ducaţi în 1541 (trecând prin sumele de 3.000 de ducaţi în 1473 şi 5.000-6.000 de ducaţi în 1480, adică în vremea lui Ştefan cel Mare)[42].

Creşterea cea mai mare a tributului a avut loc după 1538-1541. Pentru Valahia, haraciul a plecat de la 50.000 de galbeni la învestirea lui Mircea Ciobanul, în 1545, şi a ajuns

36. Veliman, *Documente turceşti*, doc. 63.
37. Maxim, *CTO*, doc. 14, p. 65.
38. Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 35, pp. 48-49.
39. Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 291, p. 320.
40. Într-un raport al unui dregător otoman, din august 1760, se afirma: „...darea vamală şi celelalte dări din schela Galaţi, care se află în cuprinsul principatului Moldovei, fuseseră percepute de demult, de către voievozii Moldovei..." (Veliman, *Documente turceşti*, doc. 145).
41. Veliman, *Documente turceşti*, doc. 145.
42. Despre evoluţia cantitativă a tributului, vezi: M. Berza, „Haraciul Moldovei şi Ţării Româneşti în sec. XV-XIX", *SMIM* 2, 1957, pp. 7-47; M.A. Mehmet, „Un document turc concernant le kharatch de Moldavie et de la Valachie aux XVe-XVIe siècles", *RESEE*, V, 1-2, 1967, pp. 265-274; M. Guboglu, „Le tribut payé par les Principautés Roumaines à la Porte jusqu'au début du XVIe siècle d'après les sources turques", *Revue des Études Islamiques*, 37, 1, 1969, pp. 49-80, şi în *Ord. Prof. Ömer Lütfi Barkan'a Armağan*, Istanbul, 1985, pp. 59-143; M. Maxim, „Recherches sur les circonstances de la majoration du kharâdj de la Moldavie entre les années 1538 et 1574", *AIESEE-B*, 10, 2, 1972, pp. 233-261; M. Maxim, „Circonstances de la majoration du kharâdj payé par la Valachie à l'Empire ottoman durant la période 1540-1575", *AIESEE-B*, 12, 2, 1974, pp. 367-381; M. Maxim, „Haraciul Moldovei şi Ţării Româneşti în ultimul sfert al veacului XVI", *SMIM*, 12, 1994, pp. 3-46.

la 104.000 în deceniile opt şi nouă ale secolului al XVI-lea. În Moldova, creşterea a fost mai ponderată, de la 30.000 de galbeni în 1541 la 66.000 în 1583[43]. Tributul Transilvaniei s-a menţinut pe durată lungă la un nivel mult inferior celui plătit de domnii valahi şi moldoveni, fiind de 10.000 de galbeni între 1541 şi 1575 şi apoi 15.000, până în 1699. În secolele XVII-XVIII, suma nu mai este relevantă pentru nivelul obligaţiilor financiare ale Valahiei şi Moldovei, semnificative pentru gradul de dependenţă fiind celelalte obligaţii oficiale sau neoficiale, precum darurile (*pişkeş*) şi mita (*rüşvet*).

Creşterea tributului avea loc fie la iniţiativa voievozilor, fie la dorinţa sultanului, de obicei atunci când un nou padişah[44] sau un nou principe[45] venea la tron. De asemenea, creşteri ale tributului puteau avea loc când se producea o schimbare demografică semnificativă (după anexarea unui teritoriu[46], în urma imigrării din provinciile vecine[47]) sau când taxa plătită de supuşii nemusulmani (*djizya*) creştea în întregul imperiu. Pe de altă parte, tributurile Valahiei şi Moldovei au fost micşorate după ce anumite teritorii le-au fost luate şi anexate de puterea de la Istanbul provinciilor otomane vecine[48] sau când conflictele militare duceau la o sărăcire vizibilă a populaţiei. S-au practicat de asemenea anulări temporare ale plăţii tributului pentru a recompensa voievozii fideli[49]. În schimb, domnii munteni şi moldoveni au fost obligaţi să trimită o sumă anuală de bani hanilor Crimeei[50].

„Să fii prieten prietenilor şi duşman duşmanilor mei"

Era o formula cu o largă răspândire în diplomaţie[51] încă din Antichitate, dovedindu-se astfel a fi o veche practică cutumiară. Era înscrisă atât în tratatele încheiate între principii creştini, cât şi în *'ahdnâme*-lele prin care sultanii otomani ratificau păcile încheiate cu alte

43. Mihai Berza, în *Istoria* (Oţetea), pp. 152-156. Am folosit cifrele din Murgescu, *Istorie*, p. 150.
44. Într-un raport al baililor Marin di Cavalli şi Giacomo Soranzo din 3 iunie 1567 este menţionată creşterea tributurilor plătite de trei principate de la nord de Dunărea la întronarea lui Selim II: „...di piu per ducato dicendo che è solito ad un novo Principe accrescer li tributi alli suoi feudarij" (*Hurmuzaki*, VIII, doc. 169).
45. Gaspar Graţiani a crescut tributul Moldovei la 40.000 de ducaţi când a fost numit ca voievod, în 1619 (Decei, *Imp. otoman*, p. 318).
46. Domnilor Moldovei li s-a cerut să plătească un tribut mărit după ce cetatea Hotin şi împrejurimile sale au fost anexate Moldovei. Astel, în 1740 Mahmud I îi poruncea lui Grigore II Ghica să adauge 5.000 de *guruş* (70.620 de *akçe*) la vechiul tribut (*djizya*) (Veliman, *Documente turceşti*, doc. 91, 93).
47. Un document din 2 noiembrie 1567 menţionează creşterea tributului cerută de Selim II de la voievodul Valahiei, invocând grupul de imigranţi din Vidin (Alexandrescu-Dersca Bulgaru, *„Katt-i şerifs"*, p. 256, n. 43).
48. În 1718-1719, după ce Hotinul a fost rupt de Moldova, voievodul acesteia a cerut sultanului diminuarea proporţională a tributului (Veliman, *Documente turceşti*, doc. 34).
49. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 221.
50. În 1581, hanul Crimeei a condiţionat participarea tătarilor la expediţia din Iran de primirea „tributului" Moldovei (*Hurmuzaki*, supl. I/1, pp. 55-56). Fiecare principat era obligat să plătească 500.000 de akçe-le, după Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, p. 434. Mai mult, trimiterea unor daruri (*ava'idler*) hanului şi familiei sale era menţionată în diferite documente, în special din secolul al XVIII-lea, precum *hüküm*-ul din 29 mai – 7 iunie 1720/*evahır-ı receb* 1132 prin care Ahmed III îi cerea lui Mihai Racoviţă să trimită *ava'idleri*, după obicei (Veliman, *Documente turceşti*, doc. 40 şi doc. 53: din 1725). Pentru darurile din Valahia, vezi Gemil, *Documente turceşti*, doc. 202.
51. Astfel, în tratatul dintre Veneţia şi emirul turcoman Uzun-Hasan din 1471 se afirma: *„Per suo sagramento ha promesso... de perserverar perpetuamente cum noi in amicicia coniunction et union*

state, creştine sau musulmane[52]. O găsim invariabil în corespondenţa diplomatică întreţinută de domnii moldo-valahi cu suveranii Ungariei şi Poloniei şi în tratatele încheiate cu aceştia de-a lungul secolului al XV-lea[53]. Astfel, în „cartea" din 11 februarie 1450, voievodul Moldovei, Bogdan II, se angaja faţă de Iancu de Hunedoara, în numele său, al căpeteniilor şi oştilor sale, „să fim prieteni tuturor prietenilor domniei sale, iar duşmanilor domniei sale, duşmani"[54]. La 28 iulie 1468, Ştefan cel Mare promitea regelui Poloniei, Cazimir IV, în schimbul „protecţiei" acestuia, că „fiecărui prieten al craiului vom fi prieteni, iar neprietenilor craiului vom fi neprieteni, nefăcând cu nimenea altfel, fie creştin, fie păgân..."[55].

Fiind una din cerinţele sultanilor de la principii nemusulmani care doreau să încheie pace, pretendenţii la tron se angajau în prealabil să respecte o asemenea condiţie. Ca argument, menţionez aici răspunsul trimis de sultanul Murad III, în august 1580, lui Cristofor Báthory: „Trimiţând scrisoare, [ai arătat că] tu, fiind mereu pe punctul [de-a dovedi] devotament faţă de Înaltul meu Prag, eşti – împreună cu toţi nobilii şi celelalte raiale şi beraiale ale vilaietului Transilvania – *prieten prietenului şi duşman duşmanului nostru*" (subl.m.)[56]. La fel, în 1013/1604-1605, printre „obligaţiile şi angajamentele" din scrisorile către marele serdar Mehmed Paşa, asumate de Ştefan Bocskái pentru a obţine tronul Transilvaniei şi consemnate de cronicarul otoman Mehmed bin Mehmed, se înscria la loc de frunte bine-cunoscuta clauză, aplicată la cazul transilvănean în plin război otomano-habsburgic:

> *Vom fi prieteni cu prietenii şi duşmani cu duşmanii padişahului islamic.* Acceptând supunerea faţă de Poarta fericirii şi intrând sub ocrotirea tronului, ne obligăm să slujim cu trup şi suflet pe padişahul islamic şi să lovim cu sabia pe vechii noştri duşmani, austriecii, sub ale căror steag şi stăpânire ne aflăm cu silnicie (subl.m.)[57].

Odată încheiată pacea, formula „să fii prieten prietenilor şi duşman duşmanilor" (*dosta dost ve düşmene düşmen olub*) devenea o clauză inclusă în „cărţile de legământ" (*'ahdnâme*) acordate de otomani statelor creştine, precum Veneţia[58], Ungaria, Polonia sau Imperiul habsburgic. Dar să subliniem că această clauză este de găsit şi în *'ahdnâme*-aua din 1480-1481[59], prin care Mehmed II ratifica pacea încheiată cu Ştefan cel Mare, şi în „diplomele de învestitură" acordate principilor Valahiei, Moldovei şi Transilvaniei în secolele XVI-XVII. Astfel, formula „să fii prieten prietenilor şi duşman duşmanilor" a fost inclusă în *berât*-ele prin care Murad III (1574-1595) îl confirma pe Mihnea II Turcitul la domnia Ţării Româneşti (în *evahır-ı cemazi ül-evvel* 985/6-15 august 1577, pentru prima domnie[60];

---

et haver li amici nostri per amici et li inimici per inimici" (Iorga, „Veneţia în Marea Neagră", în Iorga, *Studii*, p. 236, n. 54).

52. De exemplu, în *'ahdnâme*-aua dintre Murad II şi Ibrahim Bey Karamanoğlu (I.H. Uzunçarşılı, „Karamanoğulları devri vesikalarından Ibrahim beyin Karaman imareti vakfiyesi", *Belleten*, I, 1937, p. 121; Decei, *„Sulhnâme"*, p. 126, n. 3).
53. De asemenea, în „înţelegerile" încheiate de voievozii munteni cu Braşovul (Tocilescu, *534 documente*, doc. 6, 271).
54. *DRH, D*, I, doc. 300, p. 411; Costăchescu, *Documente*, II, pp. 749-753. Aceeaşi idee va fi reafirmată, peste numai trei ani, în 1453, de Alexandru II faţă de „Ianuş voievod" (*DRH, D*, I, doc. 316, p. 433; Costăchescu, *Documente*, II, pp. 762-764).
55. Bogdan, *Ştefan. Documente*, II, doc. CXXXV, pp. 300-304.
56. *Dostumuza dost ve düşmenimize düşmen olduğun* (Veliman, „Carte de legământ", pp. 34-35).
57. Mehmed bin Mehmed, „Nühbet-üt-Tevarih", în *Cronici turceşti*, I, p. 433.
58. De exemplu, în tratatul cu Veneţia din 1454, unde avea un caracter de reciprocitate (text în Hershlag, *Introduction*, p. 294).
59. Decei, *„Sulhnâme"*, pp. 465-494.
60. El a fost descoperit într-o culegere de documente de tip *münşe'at* de la sfârşitul secolului al XVI-lea, care se păstrează la Bayezid Kütüphanesi, Istanbul, fd. Veliyüddin Efendi, nr. 1970, f. 9-10, şi sub

la 22 *ramazan* 994/6 septembrie 1586, pentru a doua domnie)[61]. Găsim formula sus-numită şi în „diplomele imperiale" (sing. *berât-ı hümayûn*) acordate pretendentului Paul Márkházy (emisă de Murad III la 20 *receb* 989/20 august 1581[62]), lui Sigismund Rákóczy (act emis de cancelaria otomană în *evahır-ı ramazan* 1015/20-29 ianuarie 1607)[63] sau lui Gabriel Bethlen şi nobililor Transilvaniei (*'ahdnâme* acordată de Ahmed I în iunie-iulie 1614)[64]. Formula „a fi prieten prietenilor şi duşman duşmanilor" sintetiza obligaţii politice, militare şi diplomatice reciproce între principii tributari şi sultanii otomani. Pentru un voievod ea presupunea orientarea politicii externe după cea a Porţii, participarea cu oaste în campaniile sultanale sau vizirale, sprijinirea voievozilor tributari vecini şi funcţia de informare.

Slujba militară

Ajutorul militar era în Evul Mediu una din obligaţiile specifice raporturilor dintre suzeran şi vasal. Această cutumă o întâlnim şi în interiorul lumii musulmane, înţelegerile de pace consemnând adesea obligaţia principelui mai slab de a-l însoţi în război pe suveranul mai puternic[65]. În aceste condiţii, apare ca normală extinderea acestei cutume şi la relaţiile dintre suveranii musulmani şi principii creştini tributari. În consecinţă, interdicţia de a da ajutor duşmanilor Islamului (sing. *harbî*) a fost completată cu obligaţia tributarilor de a participa la expediţiile suveranului musulman. Izvoarele istorice dovedesc că în relaţiile instituite între sultanii otomani şi principii tributari din sud-estul Europei una din principalele lor obligaţii consta în participarea la campaniile militare sultanale. Astfel, pregătindu-se pentru confruntarea de la Kossovo din iunie 1389, Murad I trimitea veste la mai mulţi principi tributari din Balcani să participe la luptă alături de oastea otomană. Mehmed Neşri consemna: „Apoi, monarhul a poruncit ghiaurilor plătitori de tribut (*harâcgüzâr kâfirler*) ca şi aceştia să fie pregătiţi cu armele lor"[66]. În virtutea aceluiaşi motiv, peste numai câţiva ani, în bătălia de la Rovine vom găsi alături de Bayezid I trei principi creştini din Serbia şi Macedonia, în frunte cu Ştefan Lazaravić, cneazul Serbiei (1389-1424)[67].

Obligaţia de a participa personal sau numai cu oşteni la expediţiile militare otomane[68] a fost de asemenea una din invariabilele statutului principilor moldo-valahi şi ardeleni

---

formă de microfilm la ANR, mf. Turcia, r. 74, c. 8-9 (Gemil, „Doc. XVI-XVII", pp. 353-356, facsimil şi traducere).

61. A fost descoperit la BOA, într-o „Condică emanând de la finanţe" (*Maliyeden Müdevver Defteri*), nr. 17932, pp. 11-12 (ANR, mf. Turcia, r. 155, c. 618-620), şi publicat în Maxim, *CTO*, doc. 14.
62. V. Veliman, „O carte de legământ (*ahid-nâme*) din 1581 privitoare la Transilvania", *AIIAI*, XXV, 1988/1, pp. 27-44 (text osman transliterat şi traducere la pp. 40-42).
63. Original în Arhiva Bisericii Negre din Braşov, *cf.* Guboglu, „Arhive Braşov", doc. I, pp. 232-237, facsimil după original şi traducere.
64. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 61, pp. 161-163 (text osman transliterat şi traducere). Cele două *'ahdnâme*-le au fost reproduse de Kâtip Çelebi în „Fezleke-i Tarih" [„Sumarul istoriei"], I, pp. 364-366 (*Cronici turceşti*, II, pp. 70-72) şi de Şarih ül-Menârzade Ahmed (m. 1656-1657) în *Târih-i Menaroğlu Ahmed* (ANR, mf. Turcia, r. 26, c. 551-552, şi *Crestomaţie turcă*, pp. 496-498).
65. Un caz din vremea lui Murad I găsim şi în Chalcocondil, *Expuneri istorice*, p. 43. Apoi, să menţionăm obligaţia hanilor crimeeni de a participa la expediţiile otomane după 1475. Dintre primele astfel de acţiuni merită să le amintesc pe cele din 1476 şi 1484, amândouă îndreptate împotriva Moldovei.
66. *Andan hünkâr buyurdu harâc-güzâr kâfirlere ki anlar dahi yarâklarıyla hazır olalar.* (Neşri, „Tarih", în Veliman, „Mircea", pp. 400-401)
67. Decei, *Imp. otoman*, p. 63.
68. Vezi Maxim, „Obligaţiile", p. 102.

faţă de Poartă, tradiţia ei fiind consemnată chiar şi în documente din secolele XVII-XVIII. Asfel, în 1436-1437, Vlad Dracul era solicitat să participe la expediţiile militare direcţionate împotriva Transilvaniei: „Să-ţi aduni în grabă oastea şi să vii", consemna Aşıkpaşazade[69]. În secolul al XVI-lea, chemările adresate principilor tributari de a participa la campaniile militare otomane s-au înteţit[70]. Să mai subliniem că, deşi aria de cuprindere se limita la zonele vecine, deci din Europa sud-estică şi centrală[71], au existat şi cazuri extreme când solicitarea şi uneori participarea priveau zone mai îndepărtate[72]. Totodată, deşi, conform tradiţiei, principii tributari ar fi trebuit să răspundă chemării la „slujba" militară numai dacă ar fi fost vorba de „expediţii împărăteşti"[73], uneori aceştia erau chemaţi să participe şi la expediţii conduse de mari viziri sau chiar de demnitari otomani de rang mai mic (*beylerbeyi* sau *bey*). Astfel, Ştefan cel Mare l-a însoţit pe Malkoçoğlu Bali, bey de Silistra, împotriva Poloniei[74]. Petru cel Tânăr (1559-1568) era solicitat de Süleyman Kanunî, în 1565, să participe la asediul cetăţii Satu Mare alături de *beylerbeyi*-ul Timişoarei[75]. În iunie 1663, Mehmed IV îi poruncea lui Mihail Apafi să participe cu trupe la expediţia condusă de marele vizir Köprülüzade Fazıl Ahmed Paşa împotriva habsburgilor[76].

Chemarea la expediţiile otomane sau chiar conştientizarea de către principii tributari a obligaţiei militare faţă de sultan[77] nu echivala însă întotdeauna şi cu participarea efectivă. Izvoarele – şi nu numai cele autohtone (care ar putea fi acuzate de subiectivism), ci şi cele occidentale – vorbesc adeseori despre repulsia pe care o resimţeau voievozii tributari faţă de efectuarea unor campanii militare împotriva creştinilor vecini, mai ales la porunca şi alături de trupele turceşti sau tătărăşti. „Voievozii Moldovei şi Ţării Româneşti, în ciuda întregii lor atitudini favorabile faţă de noi – îi spunea castelanul Cracoviei, Gheorghe Zbarazki, altui polonez, în septembrie 1627 –, vor fi siliţi să-l însoţească pe Han în incursiunile sale împotriva noastră"[78]. Cunoscându-se reticenţa principilor tributari de a lupta împotriva fraţilor în credinţă[79], poruncile de acest fel erau însoţite de ameninţările de rigoare: „Dacă nu vei veni, eu nu mă voi lenevi să merg asupra ta"[80], completa cronicarul Aşıkpaşazade. Însă nu trebuie să înclinăm balanţa în această direcţie, întrucât interesele

69. Aşıkpaşazade, „Tevarih", în *Cronici turceşti*, I, p. 87.
70. Petru Rareş, în 1542; Alexandru II Mircea, în 1572; Mihai Viteazul, în 1594 (Pippidi, *Tradiţia*, p. 163, n. 98).
71. Ahmed III către Antioh Cantemir, *hüküm* din martie 1707 (Gemil, *Documente turceşti*, doc. 230, pp. 485-487); Mahmud I către Constantin Mavrocordat, *hüküm* din 1149 *rebi ül-evvel*/1736 iulie (Veliman, *Documente turceşti*, doc. 79, pp. 216-217).
72. În 1473, Radu cel Frumos participa alături de Mehmed II la expediţia împotriva lui Uzun Hasan (Decei, *Imp. otoman*, p. 127). În 1540-1541, Alexandru Cornea era chemat la campania împotriva Maltei (Pippidi, *Tradiţia*, p. 163, n. 98).
73. *Hüküm* din iulie 1736 al lui Mahmud I către Constantin Mavrocordat (Veliman, *Documente turceşti*, doc. 79, pp. 216-217). Vezi şi Decei, *Imp. otoman*, p. 190.
74. Decei, *Imp. otoman*, p. 140.
75. Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 70, p. 74.
76. *Fermân* din *evail-i zilkade* 1073/1663 iunie 7-16, emis din tabăra aşezată pe şesul de lângă Belgrad (Gemil, *Documente turceşti*, doc. 136, pp. 310-313).
77. Neagoe Basarab afirma în 1521: „Supunându-mă poruncii padişahului, să fac tovărăşie pentru fericitul împărat, străduindu-mă să iau parte la slujba împărătească cu toată oştirea mea pregătită cu arme împotriva duşmanilor noştri" (Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 12, p. 13).
78. Către Iacob Zadzik, cancelarul Coroanei (*Hurmuzaki*, supl. II, vol. II, doc. CCLIII, pp. 558-559).
79. Siliţi să lupte împotriva lui Mircea cel Bătrân în 1395, Marko Kraljević şi Constantin Dejanović se rugau ca ajutorul divin să fie de partea creştinilor, şi nu a păgânilor (Decei, *Imp. otoman*, p. 63).
80. Aşıkpaşazade, „Tevarih", în *Cronici turceşti*, I, p. 87.

politico-militare, la început de moment, apoi de lungă durată, i-au adus adesea de bunăvoie pe voievozi şi pe boieri alături de turci.

„Slujba" militară a generat dilema incompatibilităţii dintre plata *djizye*-lei şi participarea la expediţiile militare. Încă din zorii Islamului, *djizya* a ajuns să fie identificată tot mai mult cu o răscumpărare a absenţei de pe câmpul de luptă, plătită de nemusulmanii care primiseră protecţia suveranului musulman[81]. Stau dovadă mai multe documente din Islamul timpuriu, din care transpare o soluţie de compromis între preceptele juridico-religioase şi necesităţile militare (participarea tributarilor la expediţii armate): „Dacă noi solicităm ajutor de la oricare dintre voi – se scria locuitorilor din Dahistân şi Jurjân în 639 d.Chr. –, ajutorul se socoteşte ca *djizya* lui"[82].

Participarea la expediţiile militare trebuia, teoretic, să anuleze temporar plata tributului, iar principii tributari îşi dădeau seama de această incompatibilitate. Pornind de la premisa că achitarea tributului ar fi trebuit să-i scutească de participarea cu trupe alături de turci, voievozii Moldovei şi Valahiei, siliţi să vină la asediul Ujvárului (1664/1665)[83], păreau a fi conştienţi de legitimitatea dilemei lor: „Se poate ca în acelaşi timp să plătim şi haraci şi să participăm şi la luptă?"[84].

Poarta otomană a încercat să rezolve această incompatibilitate în funcţie de conjuncturile de moment. Astfel, în 1603, marele vizir Yemişci Hasan Paşa era gata să propună în legătură cu Ieremia Movilă o alternativă, participarea acestuia cu trupe în expediţiile preconizate a se desfăşura în Valahia şi Transilvania sau plata tributului:

> Să nu se ceară haraci pe acest an (*bu sene harâc taleb olunmasun*); în schimb, în contul haraciului său pe acest an, recrutând mulţi oşteni... să scoată din ţara Transilvaniei oştile nemţeşti şi maghiare, fiind astfel în slujba binecuvântării împărăteşti. Şi, dacă nu se obligă la această slujbă... să i se ceară să-şi trimită haraciul la vreme[85].

Ce-i drept, invocarea obligativităţii „slujbei" militare în locul tributului avea, în acest caz, mai mult caracterul unei soluţii extreme, de recuperare măcar pe această cale a unei sume de bani care „de la o vreme încoace nici nu vine"[86].

Mai târziu, la poruncile sultanale din prima jumătate a secolului al XVIII-lea, prin care se cerea recrutarea unor trupe folosite pentru „a apăra şi a păzi" Principatele române în timpul războaielor cu Imperiul habsburgic, voievozii au cerut – aidoma lui Grigore II Ghica în septembrie 1737 – „ca sumele pentru lefurile şi bacşişurile şi tainurile şi pentru celelalte cheltuieli ale lor *să fie socotite din banii pentru gizia Moldovei*" (subl.m.)[87]. Răspunsul sultanilor era cel mai adesea afirmativ, dacă luăm în considerare *hüküm*-ul lui

81. De la plata „capitaţiei" erau exceptaţi femeile, copiii, bătrânii, orbii, sclavii, călugării şi invalizii săraci (Cl. Cahen, „Djizya", în *EI-2*, II, pp. 559-562; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, 1. Kitap, pp. 167-171).
82. Lewis, *Islam*, I, p. 236; Hamidullah, *Documents*, doc. 257: „Pentru cei care vor fi chemaţi sub arme... recrutarea va ţine loc de *djizya*".
83. Într-o „dare de seamă" despre trupele aflate în tabăra de la Ujvár, Andrea Holtz consemna, printre alte trupe, 5.000 de „valahi" (*Vallachi*) şi 4.000 de „moldoveni" (*Moldavi*) (*Hurmuzaki*, doc. CCXCIX, pp. 220-222).
84. Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa, „Zeyil-i Fezleke", în *Cronici turceşti*, II, p. 330; Maxim, „Obligaţiile", p. 100.
85. *Telhis* către Mehmed III, din 1012 *rebi ül-ahır* 18/1603 septembrie 25 (Gemil, *Documente turceşti*, doc. 11, pp. 91-92).
86. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 11, pp. 91-92.
87. Veliman, *Documente turceşti*, doc. 82, p. 222.

Ahmed III către Mihai Racoviţă din 16-25 noiembrie 1716: „S-a emis şi de către Finanţe distinsul meu ordin ca să se înscrie leventi în contul giziei principatului Moldovei"[88]. Să mai notăm că, deşi practica nu dovedeşte câtuşi de puţin o consecvenţă în respectarea acestei obligaţii de către voievozii tributari, autorităţile otomane invocau adeseori „precedentele" atunci când le cereau să-şi alinieze acţiunile politice şi militare cu cele ale Porţii.

Supraveghere şi sprijin militar

În sistemul otoman de guvernare, una din funcţiile importante ale oricărui *bey* sau *beylerbeyi* era să supravegheze, să ajute şi să apere guvernatorii şi provinciile vecine. În consecinţă, guvernatorii provinciilor limitrofe Valahiei, Moldovei şi Transilvaniei, între care se numărau cei din Rumelia, Silistra, Özü (Oceakov), Kaffa, Temeşvar şi Buda, erau însărcinaţi să supravegheze principii tributari.

Pe de altă parte, una din desele intervenţii făcute de sultanii otomani consta în sprijinirea voievozilor numiţi sau confirmaţi de Poartă, în condiţiile în care existau alţi pretendenţi la tron. În 1541-1542, la porunca lui Süleyman Magnificul, Petru Rareş din Moldova şi Radu Paisie din Valahia l-au sprijinit pe Ioan Sigismund Zápolya pentru a prelua tronul Transilvaniei[89]. Pe de altă parte, la 27 *cemazi ül-evvel* 985/12 august 1577, Murad III îi poruncea voievodului Moldovei, Petru Şchiopul, să-l sprijine pe noul domn muntean, Mihnea II Turcitul: „Dacă, în felul amintit, ivindu-se duşmani dintr-o parte oarecare, va fi nevoie de sprijin, atunci, fără să mai întârzii, să-l ajuţi pe sus-numitul şi să-l sprijini aşa cum trebuie şi aşa cum va crede el de cuviinţă; să nu pierzi nici o clipă în a depune eforturi"[90]. Aceeaşi idee este de găsit într-un raport (*telhis*) către Mehmed III, în care marele vizir Yemişci Hasan Paşa propunea ca Ieremia Movilă să-l ajute pe fratele său, Simion Movilă, în Valahia, iar apoi să participe la acţiunile militare din Transilvania, invocând: „Din vremuri vechi voievozii Moldovei şi ai Ţării Româneşti sunt prieteni prietenilor şi duşmani duşmanilor măreţului Stat"[91].

Peste numai câţiva ani, în 1620, Osman II îi poruncea lui Ştefan Bethlen, frate şi locţiitor al lui Gabriel Bethlen la conducerea Transilvaniei, să acorde „ajutor şi sprijin" lui Alexandru Iliaş, proaspăt numit pe tronul Moldovei, „aşa cum ai obişnuit din vechime" (*kadimden idegeldüğün üzere*). Porunca sultanului era emisă în condiţiile în care fostul voievod, Gaspar Graţiani (1619-1620), plecase în Polonia „cu tâlharii de partizani ai săi" şi era bănuit că va produce „pagube şi răutăţi Ţărilor mele bine păzite"[92]. Această obligaţie de sprijinire reciprocă a principilor tributari (evident, a celor care slujeau interesele Porţii) era exprimată adesea prin formule standard: pentru voievodul Moldovei, „să fii gata cu oastea Moldovei şi *să te uiţi spre Ţara Românească*" (subl.m.) în 1577[93]; pentru voievodul Transilvaniei, „să munceşti mult şi să te străduieşti *pentru apărarea şi protejarea*

88. *Vilâyet-i Boğdan cizyesine mahsub olmak üzere levendât tahrîr içün Mâliyye tarafından dahi emr-i şerifim sâdır olmağla.* (Veliman, *Documente turceşti*, doc. 21)
89. Decei, *Imp. otoman*, p. 190.
90. Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 135, p. 128.
91. *Boğdan ve Eflâk voyvodaları kadim-ül-eyyamdan Devlet-i aliyye'nin dostuna ve dost düşmenine düşmendir.* Documentul este datat: [înainte de] 1603 septembrie 25/1012 *rebi ül-ahır* 18 (Gemil, *Documente turceşti*, doc. 11, pp. 91-92).
92. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 76, pp. 189-191.
93. Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 135, p. 128.

ţării Moldovei de duşmani" (subl.m.) în 1620[94]. Documentele din care am citat mai sus sunt semnificative pentru noile raporturi de putere instituite la mijlocul secolului al XVI-lea, raporturi care presupuneau un control strict asupra principilor tributari.

Funcţia de informare

O altă sarcină care le revenea tributarilor consta în procurarea unor informaţii despre orice acţiune a statelor nemusulmane din zonă contrară intereselor Imperiului musulman[95]. Odată cu intrarea în relaţii de protecţie tributară, voievozilor moldo-valahi, precum şi celor transilvăneni li s-a cerut de către sultani să trimită regulat la Poartă rapoarte (*'arz*, *'arzuhal*) despre eventualele pregătiri de război ale puterilor vecine (iniţial Ungaria şi Polonia, apoi Imperiul habsburgic şi Rusia). Traducerile în limba turco-osmană ale unor rapoarte de la sfârşitul secolului al XV-lea şi începutul secolului al XVI-lea, păstrate la Arhiva Muzeului Palatului Topkapı, dovedesc că funcţia de informare a fost practicată înainte de momentul de cotitură din anii 1538-1541. Rapoartele arată că Poarta era interesată, în mod firesc, de situaţia politică şi militară din Europa centrală înainte de a ataca Ungaria, în 1526. În consecinţă, voievodul Moldovei (*Boğdan voyvodası*) trimitea veşti prin două scrisori succesive despre Ungaria şi Polonia, în special despre concentrările de trupe din Ardeal, respectiv din Cracovia şi Cameniţa[96]. Era însă un moment în care voievozii moldoveni ştiau bine că pentru ţară pericolul venea nu dinspre turci, ci dinspre statele creştine.

Este necesar să subliniez că strângerea informaţiilor şi trimiterea lor la Poartă nu erau realizate accidental, nici măcar în perioada de început a relaţiilor de protecţie tributară. De fapt, informaţii despre Europa centrală au fost trimise în mod regulat la Curtea otomană, via Valahia şi Moldova, încă din secolul al XV-lea[97]. Informaţiile puteau fi obţinute direct de la sursă, prin corespondenţa purtată cu vecinii creştini, dar se foloseau în mod frecvent spioni. În acest sens, Ştefăniţă Vodă (1517-1527) asigura puterea de la Istanbul că „pentru ştiri grabnice avem oameni trimişi ca să iscodească"[98].

Bineînţeles, conştiinţa apartenenţei la Creştinătate şi-a spus cuvântul şi în această direcţie. Astfel încât, în ciuda presiunilor exercitate de Poartă, principii tributari au evitat îndeplinirea acestei sarcini ori de câte ori a fost posibil. Formula asiguratoare din *'arz*-uri „vom informa Curtea fericirii respectând adevărul" putea masca de fapt intenţia de a trimite informaţii false sau incomplete[99]. Mai mult, se poate afirma că principatele dunărene au reprezentat întotdeauna nu numai o placă turnantă pentru transmiterea informaţiilor dinspre Europa spre Imperiul otoman, ci şi o sursă bine informată a statelor creştine despre situaţia din imperiu. De exemplu, în a doua jumătate a secolului al XV-lea, în

94. *A'dâ'dan memâlik-i Boğdan hıfz ve hırâsetde mücidd ü sa'y olmak.* (Gemil, *Documente turceşti*, doc. 76)
95. Morabia, *Ğihad*, p. 317.
96. TKSMA, E. 6512 şi E. 6519; rezumate în Nigâr, *Belgeler*, doc. 1-2.
97. TKSMA, E. 1320, 5299, 5536, 6512, 6519; Nigâr, *Belgeler*, doc. 1-2 (el datează în 1497 documentele E. 6512, 6519); Fodor, „Ottoman Policy", pp. 338-339; Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 8 (*'arz* de la Neagoe Basarab), doc. 10 (din 1520-1521), doc. 11 (prima jumătate a lui 1521), doc. 13 (din 29 august – 21 septembrie 1521).
98. Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 10 şi 35.
99. TKSMA, E. 5536; Fodor, „Ottoman Policy", pp. 338-339.

condiţiile în care existau relaţii de prietenie între voievozii (sau boierii) munteni şi locuitorii Braşovului, „veştile de la Turci" erau transmise fără echivoc. Pe de altă parte, principii de la sud de Carpaţi le cereau reciprocitate în a le comunica „ce şcii din părţile acelea"[100]. Dar şi Moldova, între Polonia şi Imperiul otoman, a jucat un rol similar. „Cum (suntem) creştini – scria Aron Tiranul, în 1594, lui Ioan Zamoyski, hatmanul Poloniei –, noi am dorit să vă dăm de ştire Înălţimii Voastre despre intenţiile acestor păgâni", referindu-se la pregătirile tătarilor de incursiune în Ungaria[101]. Era un risc asumat de voievozii moldo-valahi, în ciuda interdicţiei sub care se aflau tributarii de a informa pe ceilalţi necredincioşi despre starea de inferioritate a musulmanilor, interdicţie formulată în textele juridice musulmane[102] şi exacerbată în practica otomană.

Întrucât controlul asupra principatelor danubiene s-a intensificat de-a lungul secolelor XVI-XVIII, trimiterea unor informaţii despre Europa centrală la Poartă a devenit o obligaţie de prim rang a voievozilor, cunoscută diplomaţilor occidentali de la Istanbul. În 1740, Nicolo Erizzo scria dogelui Veneţiei că principilor moldoveni şi munteni li se ordonase cu tărie să trimită ştiri despre Imperiul habsburgic şi Rusia (*dati ordini moldo pressanti a Principi di Moldavia e de Valacchia*)[103]. În secolul al XVIII-lea principii fanarioţi aveau legături strânse cu traducătorii greci ai Divanului imperial (*Divân-ı hümayûn tercümânı*), oferind Curţii otomane, aproape exclusiv, informaţii despre Europa centrală şi de vest. Colecţia „Hariciye" de la Arhiva Preşedinţiei Consiliului de Miniştri din Istanbul conţine multe rapoarte (*takrir*, *tahrir*) trimise de voievozii Valahiei şi Moldovei[104]. Trebuie să menţionăm că aceştia furnizau adesea informaţii false sau vechi, lăsând Sublima Poartă descoperită în ceea ce priveşte cunoaşterea exactă a realităţilor politice şi militare ale Europei[105].

100. Tocilescu, *534 documente*, doc. 138, 408-409; Bogdan, *Braşov. Documente*, doc. CXII, p. 140.
101. Scrisoare din 5 martie 1594 (*Hurmuzaki*, supl. II, vol. I, doc. CLXVII, p. 329).
102. *Shaybânî's Siyar*, p. 153.
103. Raport din 15 martie 1740 (*Hurmuzaki*, IX/1, doc. 791).
104. Vezi rapoartele informative (*tahrirat*) din BOA, *Cevdet Tasnifi. Eyâlet-i mümtaze* (de exemplu, doc. 76-79), şi BOA, *Cevdet Tasnifi. Hariciye.* Cilt I, 1025-1313/1616-1896. Virginia Aksan nota că într-un raport din 1761 voievozii moldoveni descriau înţelegerile la care au ajuns Austria, Anglia şi Prusia asupra succesiunii la tronul Poloniei în cazul morţii lui August III (Virginia Aksan, „Ottoman Sources of Information on Europe in the Eighteenth Century", *Archivum Ottomanicum*, 11, 1986/1988, pp. 5-16). Vezi şi Neumann, „Decision Makers", p. 34.
105. Ibrahim Emiroğlu a exagerat intenţionat atitudinea multor traducători şi voievozi faţă de Poartă, considerându-i trădători (Ibrahim Emiroğlu, *Hizmet ve Ihanetleriyle Tercümanlar: Voyvodalar ve Azınlıklar*, Izmir, 1996).

Capitolul 19

„Sunt raialele mele tributare la fel ca alte raiale"

În partea I a lucrării de faţă am prezentat în detaliu viziunea juridică otomană despre nemusulmani, fie ei supuşi ai sultanului otoman (sing. *zimmî*), fie străini (sing. *müste'min*). Este momentul să creionez viziunea juridică, politică şi administrativă otomană asupra statutului locuitorilor din principatele tributare Valahia, Moldova şi Transilvania în relaţie cu Poarta.

Imperiul otoman era un stat islamic. Viziunea otomană asupra statutului nemusulmanilor era deci o viziune religioasă[1]. Pentru a defini viziunea juridică otomană asupra nemusulmanilor, este necesar să subliniez în special componenta islamică a dreptului otoman al popoarelor. În introducerea la *Tableau général de l'Empire Ottoman*, Ignace Mouradgea d'Ohsson, care îl traducea şi îl comenta pe marele jurist hanefit din secolul al XVI-lea Ibrahim al-Halebî, scria despre „la distinction que fait la loi dans ses prononcés entre les différentes Religions de la Terre, les Nations elles-mêmes et les diverses Conditions de l'Homme"[2]. El opera în total patru disjuncţii majore („generale"), dintre care prima, între „credincioşi" (*müminîn*) şi „necredincioşi" (*küffar*), şi a treia, între *müslim*, *harbî*, *zimmî* şi *müste'min*, sunt relevante pentru tema în discuţie.

Odată cu islamizarea, turcii au preluat şi disjuncţia coranică operată de Muhammad între „credincioşi" şi „necredincioşi", astfel încât izvoarele otomane s-au aliniat tradiţiei islamice. În consecinţă, atât în cronici, cât şi în actele de cancelarie (*'ahdnâme*, *hüküm* etc.), ca să nu mai vorbim de textele juridico-religioase (*fetvâ*, *kanunnâme*), termenul „infidel" (*kâfir*) era folosit pentru a-i desemna pe cel de altă credinţă decât cea musulmană[3]. Moldo-valahii, chiar când erau surprinşi de izvoare cu diverse activităţi în sudul Dunării, erau încadraţi în categoria „infidelilor" (pl. *kâfirler*, *küffar*, *kefere*). Astfel, într-un document din 15 aprilie 1520 sunt amintiţi „necredincioşii moldoveni şi munteni" care iarna îşi trec turmele peste Dunăre pentru hibernare[4]. Bineînţeles, ei făceau parte din rândul „oamenilor Cărţii" (*ahl al-kitâb*), în care intrau toţi creştinii şi evreii, dar această denumire nu era folosită des în izvoarele administrative. Chiar dacă sultanii otomani considerau că

1. Papadopoullos, *Studies and Documents*, p. 22; Courbage, Fargues, *Chrétiens et Juifs*, p. 207. Vezi şi B. Lewis, *Islam et laïcité. La naissance de la Turquie moderne*, Fayard, Paris, 1988.
2. d'Ohsson, *Tableau*, I, pp. 12-13.
3. În opoziţie cu „credincioşii" (*müminîn*; sing. *mu'min*) sau „musulmanii" (*müslimân*; sing. *müslim*) (d'Ohsson, *Tableau*, I, pp. 12-13; Morabia, *Ğihad*, p. 313). În acest sens, Dimitrie Cantemir nota că turcii „dau la toţi creştinii numele insultător de ghiauri, infideli, cum şi kiafir, hulitor de Dumnezeu..." (Cantemir, *Imp. otoman*, I, p. 66, n. 7).
4. Beldiceanu-Steinherr, Beldiceanu, „Actes du règne de Sélim I", p. 101.

„toţi necredincioşii formează o comunitate" (*cümle kefere millet vâhide*)[5], strict juridic erau două categorii distincte de „infideli": a) necredincioşi care locuiau în „Casa războiului" (*harbî küffar* sau, pur şi simplu, *harbî*); şi b) necredincioşi care locuiau în „Casa Islamului" (*zimmî*, *re'âyâ* sau *kefere ki dâr ül-harb'dan olmıya*).

Harbî era identificat, în general, cu infidelul „inamic" care nu plătea tribut statului otoman şi trăia în „Casa războiului"[6]. Muntenii şi moldovenii s-au găsit în postura de *harbî* în perioada de început a relaţiilor cu otomanii, deci la sfârşitul secolului al XIV-lea şi în cursul secolului al XV-lea, în momentele de conflict deschis cu Poarta, când împotriva Valahiei şi Moldovei erau îndreptate „expediţii sfinte" (*gazavât*).

Infidelii care încheiau un „legământ" cu musulmanii erau numiţi „oamenii legământului" (*ahl al-'ahd* sau *muahidîn*[7]), termen derivat din arabicul *'ahd* („legământ", „jurământ", „pact"). În sursele otomane, valahii şi moldovenii erau numiţi *muahidîn*, termen tradus şi prin expresia „beneficiari ai unui legământ". Iniţial, termenul *muahid* s-a aplicat numai voievozilor, dar ulterior el a fost extins, aidoma noţiunii de *harâcgüzar* („plătitor de tribut"), la întreaga populaţie[8]. Concepţia otomană potrivit căreia tributarii de la nord de Dunăre făceau parte din categoria „necredincioşilor care au încheiat legământ cu musulmanii" (*keferesi ehl-i Islâm ile muahidîn olan*) se menţine chiar şi în secolul al XVIII-lea[9]. Conform textelor juridice, existau două categorii de „oameni ai legământului" (*ahl al-'ahd*): a) *zimmî* (supuşi nemusulmani ai sultanului); b) *müste'min* (străinii, beneficiari de *amân*)[10].

Supuşi şi „oameni protejaţi" (*zimmî*)

Pentru termenul arab *re'âyâ* (sing. *ra'yet*)[11] s-au avansat mai multe traduceri: „popor supus unui suveran", „supuşi impozabili ai Imperiului otoman", „supuşi nemusulmani ai Imperiului otoman" sau „supuşi creştini"[12]. S-a impus însă opinia potrivit căreia, în secolele XV-XVII,

5. Referindu-se la valabilitatea mărturiei unui *müste'min* împotriva unui *zimmî*, formula este de găsit în *'ahdnâme*-lele acordate Veneţiei de Bayezid II în 1503 şi Selim I în 1513 (Şakiroğlu, „1503", pp. 1559-1569; Gökbilgin, „Belgeler II", pp. 47-50; Ménage, „Capitulation", p. 378).
6. Caurroy, „Législation", IV/17, p. 219.
7. Pluralul persan *muahidîn* înseamnă şi „părţi contractante" (Kélékian, *DTF*, p. 1189).
8. Moldovenii făceau parte din categoria „oamenilor legământului" (*ahl al-'ahd*), susţinea şi Halil Inalcık (H. Inalcık, „Boğdan", în *EI-2*, I, pp. 1290-1291).
9. Formula o găsim într-o *fetvâ* emisă de *şeyh ül-Islâm*, inclusă într-un *hüküm* din 1129 *evail-i cemazi ül-evvel*/1717 aprilie 13-22 (Veliman, *Documente turceşti*, doc. 24, pp. 108-111).
10. Morabia, *Ğihad*, p. 290.
11. *Redhouse*, p. 951. O succintă sinteză a părerilor pe care le au istoricii despre termenii *re'âyâ* şi *berâyâ* ne-a oferit Aleksander Matkovski (A. Matkovski, „La Signification historique des expressions «raia» et «beraia»", în *Islam in Balkans: Persian Art and Culture of the 18th and 19th Centuries*, ed. J.M. Scarce, Royal Scottish Museum, Edinburgh, 1979, pp. 55-58). Vezi şi C.E. Bosworth, Suraiya Faroqhi, „Ra'iyya", în *EI-2*, VIII, 1995, pp. 403-406.
12. Semnificaţia de „populaţie creştină" pentru *re'âyâ* (avansată de J. von Hammer şi M. d'Ohssson) este valabilă numai pentru secolul al XIX-lea (Matkovski, „Raia", pp. 55-58). B. Nedkoff opina, de asemenea, că prin *re'âyâ* erau desemnaţi numai supuşii otomani creştini (*cf.* Mehmet, „Kanunnâme", p. 137). Pentru termenul *berâyâ*, s-au avansat mai multe semnificaţii, mai des folosită fiind cea de „cetăţeni liberi ai unui stat musulman". Există însă şi alte semnificaţii în dicţionare şi în istoriografia turcă: termen pentru clasa feudală privilegiată, „populaţie scutită de impozite", „popor" (*re'âyâ* şi *berâyâ* fiind sinonime) (*Redhouse*, p. 157). A. Matkovski avansa ideea că *berâyâ* cuprindea diferite

prin *re'âyâ* era desemnată populaţia rurală impozabilă, alcătuită atât din supuşi musulmani (*müsülman re'âyâsı*), cât şi din supuşi nemusulmani (*kâfir re'âyâsı*)[13]. Criteriul religios, care definea cel mai bine cele două categorii, era pus în evidenţă, din punct de vedere juridic şi financiar, de plata *djizye*-lei, impusă numai *re'âyâ*-lei nemusulmane[14]. Aceasta din urmă era desemnată – aşa cum am precizat deja – şi cu un alt termen, specific scrierilor de drept islamic, *ahl al-dhimma* (tc. *zimmî*). Într-o ierarhie a categoriilor sociale din Imperiul otoman, *re'âyâ*-ua (care în arabă înseamnă şi „turmă", „populaţie") era precedată de „oamenii sabiei" (*asker*), „oamenii cărţii" (*ulema*) şi „oamenii condeiului" (birocraţii). Bineînţeles, având în vedere postulatul „Bogăţia este produsă de supuşi", atitudinea statului otoman faţă de *re'âyâ*-le era ghidată de „principiul ocrotirii contribuabililor"[15], reflectat din plin în documentele de cancelarie.

Din a doua jumătate a secolului al XVI-lea, din punctul de vedere al dreptului islamic, principatele danubiene au început să fie considerate parte componentă a „Casei protecţiei tributare" (*dâr üz-zimmet*). În consecinţă, „protecţia" pe care sultanii otomani o invocau pentru locuitorii din principate a început să capete nuanţele unei relaţii între suveran şi supus. Această schimbare se observă în primul rând în plan terminologic, ei fiind tot mai des asimilaţi *re'âyâ*-lelor sultanului: „Şi, raiaua Moldovei fiind în totul la fel ca şi raiaua din Ţările mele bine păzite..." – afirma Ahmed I în 1017/1608[16]. Regimul juridic al locuitorilor din principatele tributare este şi mai bine scos în evidenţă într-o poruncă, datată „după 1672" (anul expediţiei asupra Cameniţei), prin care Mehmed IV (1648-1687) reamintea dregătorilor otomani de pe drumul Istanbul-Trnovo şi de pe litoralul vestic al Mării Negre că „nu există absolut deloc învoirea mea împărătească ca ea să fie (tratată) ca aceea din Polonia", respectiv să fie luată în robie. Argumentul invocat suna astfel: „Populaţia Ţării Româneşti nu este *harbî*; este la fel ca şi populaţia din celelalte Ţări ale mele bine ocrotite"[17]. Era de fapt o formulă folosită începând cu secolul al XVI-lea (amintesc aici scrisorile lui Süleyman Kanunî către regele Poloniei de dinainte de 1538) pentru a-i desemna pe toţi locuitorii din „ţările tributare" sultanului. În acest sens, să amintim că şi populaţia Dubrovnikului era asimilată supuşilor sultanului: „Ragusanii sunt raialele mele tributare ca şi alte raiale"[18].

Moldo-valahii şi ardelenii erau consideraţi *re'âyâ*, dar nu orice fel de *re'âyâ*, ci o „raia care plăteşte tribut" (*harâcgüzâr olan re'âyâ*)[19], aşa cum se însemna într-o notă de cancelarie din 1012/1604 referitoare la supuşii munteni. Din punctul de vedere al dreptului islamic, această „raia plătitoare de tribut" era identificată cu *zimmî*, termen care-i deosebea pe supuşii nemusulmani din Imperiul otoman de „infidelii" ce continuau să locuiască

categorii sociale, de la cei bogaţi la cei foarte săraci, de la cei privilegiaţi la oamenii simpli, indiferent de religie, etnie, impozite, grup social (A. Matkovski, „Raia", pp. 55-58).

13. La această opinie s-au raliat Ö.L. Barkan, H. Inalcık, N. Beldiceanu, J. Kabrda (Matkovski, „Raia", pp. 55-58; Itzkowitz, *Ottoman Empire*, p. 59; Mehmet, „Kanunâme", p. 137). S-a avansat şi formula, destul de vagă, „populaţie dependentă din Imperiul otoman" (Matkovski, „Raia", pp. 55-58).
14. Itzkowitz, *Ottoman Empire*, p. 59.
15. Decei, *Imp. otoman*, p. 393.
16. *Bi'l-cümle Boğdan re'âyâsı sair gibi Memâlik-i mahrûsam re'âyâsı gibi olub.* (Gemil, *Documente turceşti*, doc. 32)
17. *Eflâk re'âyâsı harbî değildir sâir Memâlik-i mahrûsamda olan re'âyâ gibidir.* (Gemil, *Documente turceşti*, doc. 155) Tahsin Gemil traducea *harbî* prin formula „[în teritoriu] de război".
18. *Dubrovniklü sair re'âyâ gibi harâcgüzar re'âyâlarımdır.* (Biegman, „Ragusan Spying", p. 238).
19. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 14, p. 97.

în „Casa războiului". Pentru o delimitare strictă, ultimii erau numiţi şi *harbî kefere* („necredincioşi inamici")[20]. Dovezi juridice mai puternice sunt oferite de câteva *fetvâ*-le inedite emise de muftiul Ali Efendi Akkermanlı (m. 1621), care şi-a desfăşurat activitatea pe teritoriile otomane din nord-vestul Mării Negre. El îi definea pe moldoveni ca „supuşi şi oameni protejaţi" ai sultanului (*re'âyâ ve zimmîleridir*)[21].

Atribuindu-li-se calitatea juridică de *zimmî*, tributarii din nordul Dunării au fost asimilaţi, adeseori, cu supuşii otomani din dreapta Dunării şi deosebiţi de supuşii statelor creştine vecine (consideraţi *harbî*, după concepţia hanefită). În acest sens, formula folosită în documentele otomane din secolul al XVII-lea pentru a desemna un locuitor din nordul Dunării care călătorea pe teritoriile din dreapta fluviului era „*zimmî*-ul numit..." (*Simû nâm zimmî*, *Fuluran nâm zimmî*[22], *Yanku nâm zimmî*[23] etc.). Deşi din punct de vedere juridic prin conceptul de *zimmî* erau desemnaţi în general toţi supuşii nemusulmani ai sultanului, el a fost aplicat mai ales creştinilor.

Izvoarele otomane nu au folosit numai o terminologie juridico-religioasă, ci şi una politico-administrativă. Astfel, moldovenii, muntenii sau ardelenii erau delimitaţi de *re'âyâ*-lele şi de *zimmî*-ii din dreapta Dunării menţionând denumirea „ţării" („provinciei", în viziune otomană) unde locuiau şi de unde veneau. În chitanţele de plată (*tezkere*) a dării de trecere peste Dunăre din 1604-1607, apărea denumirea de *zimmî*, dar însoţită şi de precizarea „domiciliului", dacă termenul nu este prea modern. De exemplu, unul dintre negustori (*tüccar*) era identificat astfel: „Persoana numită Iacov, care este dintre locuitorii Moldovei" (*Boğdan sâkinlerinden Yakov nâm kimesne*)[24], unde *sâkin* însemna, de fapt, „domiciliat". În toate documentele care consemnau trecerea din principatele tributare pe teritoriile aflate sub administraţie otomană directă, în genere de la nord la sud de Dunăre, se insista pe identificarea personajelor: „supuşii ţării Transilvaniei" (*Erdel memleketinin re'âyâsı*) care mergeau la Lipova (atunci oraş otoman) – într-un document din 1678-1679[25]; „fiind dintre supuşii Ţării Româneşti" (*Eflâk re'âyâsından olub*) – într-un document din 1107/1696[26]; „de la supuşii Ţării Româneşti care trec din Ţara Românească în partea Nikopolului" – într-un *hüküm* din 1129/1717[27].

Întâlnim des apelativele „moldoveanul" sau „valahul", formate cu ajutorul sufixului *-lu*, *-lı* adăugat la denumirea ţării din care provenea individul. În 1520, cei care îşi treceau turmele pentru hibernare în dreapta Dunării erau „necredincioşi" (*küffar* sau *kefere*), dar nişte „necredincioşi moldoveni şi munteni"[28]. Era, de altfel, terminologia folosită în *'ahdnâme*-lele prin care negustorii străini căpătaseră drept de comerţ în Imperiul otoman: *Lehlü* („Polonezul"), *Venediklü* („Veneţianul"), *Ingilterelü* („Englezul"), *Francalu* („Francezul")

20. Într-un *fermân* din 1582 (Biegman, *Ragusa*, pp. 124-125).
21. *Fetâva-yi Akkirmânî Maa Üskûbî* (SK, Hkm. 405, f. 90b). Vezi şi *Fetâva-yi 'Alî Âkkermânî* (TKSMK, A 842).
22. În chitanţele de plată a dării de trecere peste Dunăre din anii 1604-1607 (Gemil, *Documente turceşti*, pp. 98-101).
23. Într-un *hüküm* din 1630-1631 (Gemil, *Documente turceşti*, doc. 93).
24. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 16, pp. 98-101.
25. Memoriu al solului ardelean la Poartă, Ştefan Nalaczi (Gemil, *Documente turceşti*, doc. 161).
26. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 213.
27. *Vilâyet-i Eflâk'dan Nikbolı tarafına mürûr iden Eflâk re'âyâsından.* (Veliman, *Documente turceşti*, doc. 29, pp. 118-119)
28. Beldiceanu-Steinherr, Beldiceanu, „Actes du règne de Sélim I", p. 101.

etc. Astfel, de la *Boğdan* deriva *Boğdanlu*, *Boğdanlı*[29] şi de la *Eflâk* provenea *Eflâklı*[30]. Într-un *hüküm* al sultanului Ibrahim I, din 1056/1646, erau pomeniţi „cei dintre polonezi şi moldoveni" (*Lehlü ve Boğdanlılardan*)[31]. Erau deci termeni care aveau rolul să-i identifice pe supuşii voievozilor munteni, moldoveni sau transilvăneni, termeni sinonimi cu „supuşi ai Ţării Româneşti" (*Eflâk re'âyâsı*)[32], „supuşi ai Moldovei" sau „supuşi ai Ardealului". O altă distincţie operată între supuşii sultanului din nordul Dunării şi cei din sudul fluviului era marcată – mai ales în cazul unor trimişi oficiali – de specificarea principelui tributar ai căror „oameni" erau. În 967/1559, Süleyman Kanunî cerea *kadı*-ului de Rusciuk să interzică slujbaşilor otomani să-i persecute pe „oamenii" voievodului Petru cel Tânăr (1559-1568) al Valahiei sau să provoace daune în privinţa lucrurilor ce le aparţin[33].

În calitate de *zimmî*, din vremea lui Süleyman Magnificul, muntenii, moldovenii şi transilvănenii se bucurau de drepturi similare cu cele ale altor supuşi nemusulmani ai imperiului în ceea ce priveşte viaţa, libertatea, bunurile şi religia[34]. Protecţia supuşilor nord-dunăreni nu era numai o promisiune formală făcută în actele oficiale solemne emise la învestirea voievozilor tributari, de tipul *'ahdnâme* sau *berât*. Poruncile sultanale sau petiţiile principilor sunt dovezi ale realităţii practice, accentuând interzicerea înrobirii şi jefuirii, condamnarea abuzurilor comise de unii musulmani (funcţionari şi supuşi otomani, tătari), protecţia plătitorilor de taxe etc.

Protecţia vieţii, libertăţii şi avutului *re'âyâ*-lelor

Interzicerea înrobirii şi jafului, care avusese un caracter temporar în secolul al XV-lea, a fost reafirmată în secolele XVI-XVIII, folosindu-se argumente juridice şi administrative adaptate la noile raporturi de putere. Acum se face trimitere cel mai adesea la necesitatea de a-l proteja pe contribuabil: „Dar, dintre raiale şi beraiale [ţărani] şi dintre cei care au început lupta [cu Islamul], foarte mulţi au fost făcuţi prizonieri – îi scria Selim II lui Devlet Ghiray I în 982/1574 –, [încât] *n-a mai rămas cine să lucreze pământul şi să plătească haraci*" (subl.m.). Grija sultanului avea raţiuni mult mai pragmatice decât construirea unor raporturi ideale între suveran şi supuşi, raţiuni pe care le afirma fără reticenţă în acelaşi document: „Poporul vilaietului Boğdan ne plăteşte haraci şi majoritatea zaherelei Istanbulului bine păzit vine de acolo, [de aceea] dorinţa noastră cea mai mare este ca [vilaietul] să fie locuit şi prosper"[35]. O *fetvâ* emisă de muftiul Ali Efendi Akkermanlı (m. 1621), la care am făcut referire mai sus, ne oferă şi legitimarea juridică a acestui statut. Muftiul afirma limpede interdicţia de a-i înrobi şi necesitatea de a-i elibera pe

29. Într-un firman din 1078/1609 (Gemil, *Documente turceşti*, doc. 44, pp. 141-142).
30. Într-un document din 1107/1696 (Gemil, *Documente turceşti*, doc. 213, p. 439).
31. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 119, p. 269.
32. Termenul era folosit în acelaşi document din 1107/1696 cu *Eflâklı* (Gemil, *Documente turceşti*, doc. 213, p. 439).
33. Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 41, p. 52.
34. Pentru cazul Ragusei, vezi Biegman, *Ragusa*, pp. 63-69 (Ch. „Rights of Ragusans Resulting from Ottoman Citizenship").
35. *Nişan-ı hümayûn* din 982/1574, de la Selim II către hanul Crimeei (Maxim, *CTO*, doc. 10).

moldoveni, în cazul în care aceştia fuseseră luaţi în robie (chiar dacă între timp s-ar fi convertit la Islam), întrucât ei „sunt supuşi şi oameni protejaţi" ai padişahului (*re'âyâ ve zimmîleridir*), iar în virtutea acestui statut trebuiau să rămână liberi: „Oamenii protecţiei sunt născuţi liberi" (*ehl-i zimmet ahrardır*)[36]. Evident, această consultaţie juridică poate fi oricând invocată pentru a legitima statutul valahilor şi ardelenilor în secolele XVI-XVII faţă de Poarta otomană.

Regula anulării dreptului de jaf şi înrobire este scoasă poate cel mai bine în evidenţă în momentele de revoltă ale principatelor tributare. În documentele otomane se afirma invariabil că „uciderea şi luarea de prizonieri dintre raialele care plătesc haraci sunt împotriva legii sfinte (*şeri'-i şerif*)"[37]. Dar, în cazul „rebeliunilor", se accentua întotdeauna diferenţa dintre supuşii fideli şi supuşii care se răzvrătiseră, aliindu-se cu inamicul. Ultimii puteau fi înrobiţi, ca şi locuitorii „Casei războiului". Primii, în calitatea lor de „supuşi plătitori de capitaţie" (tc. *cizye-güzâr re'âyâlar*), nu puteau fi înrobiţi şi jefuiţi. De exemplu, în timpul războiului austro-turc din 1716-1718, se promitea pedeapsă severă pentru dregătorii otomani de la Dunăre care ar fi permis trecerea în sudul fluviului, ca robi (*esirler*), a supuşilor din Ţara Românească şi Moldova. În schimb, oştenii otomani puteau trece în dreapta Dunării „robi nemţi" (*Nemçe esirleri*), captivi luaţi din principatul Transilvaniei sau „dintre ghiaurii care s-au răsculat" (*isyân üzere olan kefereden*). Pentru siguranţă, turcii trebuia să prezinte acte doveditoare (*senedler*) privind originea captivilor, documente emise, printre alţii, şi de voievozii munteni şi moldoveni[38]. Deci numai când protejaţii-tributari „au stricat legământul şi şi-au dat în vileag răzvrătirea", eventual şi prin alianţă cu duşmanii credinţei şi statului, era legal ca aceştia, „copiii şi cei din familiile răufăcătorilor... să fie luaţi în robie şi captivitate"[39], iar „bunurile şi lucrurile şi animalele" să le fie jefuite[40]. O asemenea schimbare de atitudine era, cel mai adesea, legitimată şi printr-o *fetvâ* emisă de marele muftiu, de felul celei din 1717[41], din timpul conflictului otomano-habsburgic.

Că practic lucrurile stăteau exact invers stau dovadă înseşi documentele menţionate mai sus, emise tocmai pentru a reaminti adresanţilor interdicţia de a ucide sau a înrobi *re'âyâ*-lele plătitoare de tribut. În timpul înăbuşirii revoltei lui Ioan Vodă cel Cumplit din vara lui 1574, tătarii au luat prizonieri atât din rândul celor „care s-au răsculat şi au făcut răzmeriţă şi au luptat împotriva poporului islamic", cât şi „dintre raialele care şi-au văzut de treburile lor şi munca lor de cultivatori şi plătesc haraci". Selim II încerca – dar se pare că fără succes – să impună tătarilor crimeeni nu numai regula *şeri'at*-ului care prevedea eliberarea tributarilor paşnici şi ascultători, ci şi o lege sultanală (*kanun*) ce stipula vânzarea robilor din categoria răsculaţilor numai în Moldova, numai rudelor acestora şi numai cu 1.000 de aspri fiecare[42].

Izvoarele istorice consemnează abuzurile ivite la tranzitarea teritoriilor tributare de către oştirile otomane. Bineînţeles, secolele XVII-XVIII excelează şi în această privinţă.

---

36. *Fetâva-yi Akkirmânî Maa Üskûbî* (SK, Hkm. 405, f. 90b). Vezi şi *Fetâva-yi 'Alî Âkkermânî* (TKSMK, A 842). *Ahrar* este plurarul de la *hür* – „liber", „născut liber", „om liber" (*Redhouse*, p. 498).
37. Maxim, *CTO*, doc. 10.
38. Veliman, *Documente turceşti*, doc. 30, pp. 119-121.
39. Veliman, *Documente turceşti*, doc. 164.
40. Veliman, *Documente turceşti*, doc. 168.
41. Veliman, *Documente turceşti*, doc. 24.
42. Maxim, *CTO*, doc. 10.

Astfel, Alexandru Iliaş trimitea *'arzuhal* lui Murad IV în 1632-1633, reclamând „oprimarea" şi chiar „înrobirea" (*esir itmişlerdir*) populaţiei Moldovei (*re'âyâ*) de către tătarii din Bugeac[43]. Măsurile încercate erau diverse. S-a mers, acolo şi atunci când era posibil, până la schimbarea sau restabilirea drumului pe care înainta oştirea turcească (sau tătară). În 1632-1633, întrucât aceste abuzuri se produseseră în momentul când se tranzita teritoriul Moldovei în drum spre „ţara căzăcească", se cerea poruncă prin care să li se schimbe traseul celor în cauză: „Să meargă pe partea cealaltă a apei Nistru şi să nu treacă prin interiorul ţării Moldovei". Cererea fiind bine întemeiată, deasupra textului găsim o însemnare care certifica emiterea unei „porunci ferme" (*müekked-ı hükm buyuruldu*) ce interzicea pe viitor trecerea tătarilor prin Moldova[44].

Principiul protecţiei contribuabilului

Plecând de la premisa adevărată că bunăstarea era produsă de supuşi, politica statului otoman faţă de *re'âyâ* a fost ghidată de principiul protecţiei contribuabilului, care nu a fost un principiu abstract, ci o necesitate concretă a societăţii otomane[45]. Din a doua jumătate a secolului al XVI-lea, principiul ocrotirii supuşilor (*re'âyâ*) în calitatea lor de contribuabili, principiu care guverna deja în Imperiul otoman, a fost extins şi asupra locuitorilor principatelor tributare. Poruncile imperiale invocau frecvent funcţia fundamentală a voievodului de a proteja viaţa, averea şi bunăstarea locuitorilor Valahiei, Moldovei sau Transilvaniei, în calitatea lor de supuşi (*re'âyâ*) ai sultanului. De exemplu, la numirea lui Nicolae Mavrocordat ca voievod în 1711, Ahmed III ţinea să-i reamintească faptul că „supuşii [Moldovei – n.m.] trebuie să fie ocrotiţi şi protejaţi în orice privinţă"[46]. Există o mare varietate de formule în documentele otomane care sugerau această obligaţie şi care erau reamintite invariabil la învestirea principilor tributari[47]. Din documentele otomane reiese clar diferenţa dintre creştinii din nordul şi cei sudul Dunării. Primii (adică „supuşii şi locuitorii" din principatele tributare) aveau dreptul – confirmat prin firmane, chiar şi în secolul al XVIII-lea – „să-şi posede şi să-şi stăpânească proprietăţile şi pământurile lor..."[48].

Prejudicierea supuşilor padişahului, contribuabili ai statului („raia care plăteşte tribut"/ *harâc-güzâr olan re'âyâ*), contravenea legii sfinte musulmane şi legilor otomane (*hilâf-ı şer'î ve kânûna muhalif*): „S-a hotărât să se dea poruncă pentru ca nimeni – contrar sfântului *şeriat* – să nu supere raiaua care plăteşte haraci"[49], se însemna într-o notă de cancelarie din 1012/1604, referitoare la supuşii munteni. Să notăm că actele oficiale otomane consemnau privitor la protejarea supuşilor nu numai un principiu abstract, ci şi o realitate

43. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 97, pp. 222-223.
44. *Boğdan vilâyetin içinden murûr ve ubûr itmemeleri.* (Gemil, *Documente turceşti*, doc. 97, pp. 222-223)
45. Decei, *Imp. otoman*, p. 393.
46. *Re'âyâsının her vechile himâyet ü sıyâneti lâzim olmağla.* (Veliman, *Documente turceşti*, doc. 7)
47. *Re'âyâ ve beryânın himâyet ü sıyâneti, zabt ü sıyânet-i re'âyyet, ehâli-i vilâyetin himâyet ü siyâneti, himâyet ü siyânet-i ra'iyyet* (Gemil, *Documente turceşti*, doc. 20: referitor la Ieremia Movilă în 1605; doc. 42: referitor la Constantin Movilă în 1609; doc. 204: despre Constantin Duca în 1693); Maxim, *CTO*, doc. 14.
48. *Fermân* din august 1761, emis de Mustafa III pentru autorităţile osmane din Vidin şi Oceakov (Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 260).
49. *Harâc-güzâr olan re'âyâyı hilâf-ı şer'î şerif rica olunmuştur.* (Gemil, *Documente turceşti*, doc. 14)

vie a societăţii otomane[50]. Iată câteva formule standard folosite în poruncile sultanale din secolele XVII-XVIII, emise pentru stoparea abuzurilor: „...nu există permisiunea mea împărătească ca [asupra raialei Moldovei – n.m.] să se săvârşească intervenţii şi încălcări", într-un *hüküm* emis de Ahmed I la 10 *şaban* 1017/19 noiembrie 1608[51]; „Şi, neexistând împărătească mea îngăduinţă ca amintiţii supuşi [valahi – n.m.] să fie astfel vreodată asupriţi şi oprimaţi, marea mea dorinţă împărătească este ca ei să aibă parte de tihnă şi linişte sufletească în umbra dreptăţii şi puterii mele padişahale", într-un *hüküm* al lui Ahmed III din 1131/1719[52].

Şi în secolele XVI-XVIII, încălcările de orice natură comise de autorităţile şi supuşii otomani de la Dunăre asupra teritoriilor considerate a fi în „hotarul" Ţării Româneşti sau al Moldovei erau considerate abuzuri şi sancţionate ca atare. De altfel, voievozii şi boierii autohtoni se considerau în drept a cere sultanilor şi marilor viziri otomani „protecţia" proprietăţilor pe care se considerau stăpâni faţă de orice încălcare săvârşită de supuşii otomani (fie ei musulmani sau nu, fie ei turci sau tătari). Astfel, în faţa „încălcărilor" teritoriului Moldovei de către tătari, voievozii cer sultanului, şi în 1609, şi în 1632-1633, reînnoirea poruncii de interdicţie a trecerii Nistrului[53]. Încălcările săvârşite de turci în hotarele Transilvaniei erau considerate de Gheorghe Rákoczy I, în iulie 1634, „contrare stării de pace"[54]. Se protesta cel mai des împotriva ocupării cu forţa a unor „locuri" din hotarele principatelor tributare. Pentru contracararea acestor abuzuri, care devin cotidiene în secolul al XVIII-lea, dar se întâlnesc şi în epoca precedentă, sultanii emiteau frecvent porunci către autorităţile din *kaza*-lele dunărene (*beylerbeyi*, *kadı*, *nazır* etc.) pentru „a se pune capăt asuprelilor"[55]. Astfel, în toamna lui 1714, în urma semnalării încălcărilor făcute de nazirul Brăilei şi de alţi supuşi otomani „în o seamă de locuri din cuprinsul hotarului distinct şi stabilit al principatului Ţării Româneşti", Ahmed III emitea un *hüküm* către cadiii de la Dunăre prin care le reamintea că aceste abuzuri erau contrare cutumei şi poruncilor anterioare[56]. În acelaşi sens, într-un document din anul 1744, se reafirma principiul protecţiei teritoriului: „...asupra hotarelor şi graniţelor distincte şi stabilite ale principatului Ţării Româneşti nu trebuia să se întâmple vreun amestec şi vreo încălcare din partea altora..."[57].

Pe această cale se avea în vedere îngrădirea silniciilor de tot felul[58], comise în special de autorităţile otomane de la Dunăre şi de supuşii otomani din unităţile administrative de

50. Decei, *Imp. otoman*, p. 393.
51. *Dahl ü tecavüz olunduğuna rıza-i hümayûnum yokdur* (Gemil, *Documente turceşti*, doc. 32). Într-un *hüküm* din 1617, emis de Ahmed I: „Nu există îngăduinţă mea împărătească ca... raiaua şi beraiua să fie împilate şi necăjite" (*Re'âyâ ve berâyâ zulm ve taaddîye olunduğuna rızâ-yı hümayûnum yokdur*) (Gemil, *Documente turceşti*, doc. 68).
52. *Ve re'âya-yı mesfûreye ber-vechle zulm ve taaddîye kat'en rızâ-yı hümayûnum olmıyub himâyet ve zîr-i sâye-i muâdelet maye-i pâdişâhânemde refâh-ı bâl ile âsûde-i hâl olmaları aksâ-yı murâd-ı hümayûnum olmağla.* (Veliman, *Documente turceşti*, doc. 37, pp. 131-132) Într-un *hüküm* al sultanului Mahmud I, din 1149/1737: „Ocrotirea şi protejarea raialelor şi beraialelor care locuiesc şi şed în ţările mele bine păzite reprezintă marea mea dorinţă împărătească" (*Memâlik-i mahrûsemin ve sükkân ve kuttânı olan reâyâ ve berâyâsının himâyet ü sıyânetleri aksâ-yı murâd-ı hümayûnum olduğuna*) (Veliman, *Documente turceşti*, doc. 81, pp. 218-219). La fel, în Veliman, *Documente turceşti*, doc. 127 (din 1755), doc. 130 (din 1756).
53. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 49.
54. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 99.
55. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 49, 62, 99; Veliman, *Documente turceşti*, doc. 16, 43, 110.
56. Veliman, *Documente turceşti*, doc. 16.
57. Veliman, *Documente turceşti*, doc. 110.
58. Veliman, *Documente turceşti*, doc. 56-57, 67, 74, 117-118, 121, 133, 140, 145, 148 etc.

la frontiera cu Principatele tributare şi sesizate cu promptitudine de voievozi, boieri, clerici sau capuchehăi prin „petiţii" (*'arz*, *'arzuhal*) trimise la Poartă. Să subliniem că în documentele otomane era invocat adeseori „obiceiul", ca sursă juridică, pentru a confirma „protecţia" de care, teoretic, trebuia să se bucure provinciile tributare şi locuitorii lor, „protecţie" stipulată deja în *şeri'at*, dar şi în *'ahdnâme*-lele şi *berât*-ele sultanale.

Protecţia cultului religios

Libertatea şi protejarea cultelor religioase practicate de nemusulmanii tributari erau garantate din primele „legăminte" încheiate de Muhammad şi de cei patru califi drepţi. Din perioada Islamului timpuriu s-au păstrat mai multe documente care punctează în mod uniform pe această „protecţie" generală acordată de musulmani acelor comunităţi de nemusulmani ce acceptaseră „somaţia politică" (respectiv plata *djizye*-lei)[59]. Aici însă voi face trimitere numai la *'ahd*-ul acordat de Muhammad creştinilor din Nadjrân în anul 632, un model invocat în textele juridice ulterioare şi inclus în manualele de diplomatică musulmană[60]:

> Protecţia lui Dumnezeu şi garanţia Profetului... se întind asupra Nadjrân-ului şi împrejurimilor sale, adică asupra bunurilor lor, persoanelor lor, practicării cultului lor... asupra familiilor lor, asupra lăcaşurilor lor sfinte şi asupra a tot ce, mare sau mic, se află în posesia lor[61].

Această atitudine tolerantă aplicată în perioada marilor cuceriri arabe a fost codificată în textele juridice de la sfârşitul secolului al VIII-lea şi din secolul al IX-lea. Căutând să explice această realitate, oarecum surprinzătoare (surprindere reliefată şi de întrebarea: „Cum se poate ca prinţul musulmanilor să lase întregi bisericile, sinagogile şi crucile nemusulmanilor?"), juristul hanefit Abu Yusuf Ya'kub aloca un întreg capitol acestei probleme în *Kitâb al-kharâdj*. El statua, în primul rând, că protecţia religioasă era una din condiţiile puse de „necredincioşi" pentru a plăti *djizya*, „prin mijlocirea căreia pacea va fi încheiată"[62]. Această practică a ieşit în relief nu numai în timpul Califatului arab, ci şi în procesul de expansiune otomană: „...peste tot unde musulmanii au pus stăpânire pe un teritoriu, pe un regat – sintetiza Edgar Quinet –, au început prin a aduce cinstire pentru victoria lor Dumnezeului lor Mahomed, iar acest mare act de proprietate a fost însemnat pe pământ prin *ctitoriile lor sacre* în Spania, Atica, Moreea, Bizanţ, Asia Mică, Serbia, Bulgaria. *Nu există cucerire musulmană fără însemnul acesta*" (subl.m.)[63].

La nord de Dunăre a fost o altă realitate, care poate fi sesizată cu ochiul liber. Nici o moschee nu a fost construită în timpul dominaţiei otomane în Valahia, Moldova şi Transilvania sau în alte provincii tributare şi autonome ale imperiului. În general, observatorii europeni ce, dintr-un motiv sau altul, au ajuns în ţările române în secolele XVI-XVIII ţineau să

59. „Nici un episcop nu va fi schimbat de la locul său, nici un călugăr de la mânăstirea sa, nici un preot de la parohia sa." (Hamidullah, *Documents*, doc. 80, pp. 47-48) În *'ahd*-ul acordat locuitorilor din Ludd (Palestina), Califul 'Umar (634-644) promitea că „bisericile lor nu vor fi afectate prin locuire, nici distruse; ele nu vor suferi nici o stricăciune... Ei nu vor fi persecutaţi în nici un chip în religia lor" (Hamidullah, *Documents*, doc. 262, p. 124).

60. El va fi inclus şi de al-Kalkashandî în celebrul său manual de diplomatică musulmană.

61. Hamidullah, *Documents*, doc. 80, pp. 47-48.

62. Abu Yusuf, *Kitâb*, pp. 213-230.

63. Quinet, „Românii", p. 363.

sublinieze protecţia de care s-a bucurat cultul religios ortodox la nord de Dunăre, inclusiv în latura sa arhitecturală, în comparaţie cu teritoriile sud-dunărene. Astfel, într-un raport francez din 19 august 1686, descriindu-se oraşul Iaşi, nu se uita să se precizeze că el avea, printre altele, „douăzeci şi opt de biserici sau mânăstiri foarte frumoase... care slujeau ca refugiu pentru întreaga populaţie şi *pe care, din calcul, turcii şi tătarii nu le-au atins niciodată*" (subl.m.)[64]. Din perspectiva secolului al XIX-lea, Edgar Quinet îşi continua pledoaria cu privire la autonomia Principatelor române, amintită mai sus, invocând drept argument esenţial tocmai arhitectura religioasă de pe teritoriul acestora: „Printr-o excepţie care sare în ochi, extraordinară, musulmanii, de cum au pătruns în această ţară, şi-au interzis dreptul de-a clădi fie şi o singură moschee. De la începuturi şi până în zilele noastre, s-au ţinut de cuvânt. Ce demonstraţie mai sigură că pământul românesc nu este şi nici nu a fost însemnat cu pecetea cuceririi, că autonomia şi suveranitatea i-au fost respectate?"[65].

Nu există nici o promisiune în „cărţile de legământ" şi „diplomele de învestitură" acordate domnilor moldo-valahi (cele care s-au păstrat până astăzi) cu privire la o protecţie religioasă pe termen lung şi la interdicţia de a construi moschei la nord de Dunăre. Dar în *'ahdnâme*-lele şi *berât*-ele acordate principilor Transilvaniei găsim stipulaţii privind autonomia religioasă, precum în actul emis de Ahmed I în iulie 1614 prin care Gabriel Bethlen era confirmat ca principe tributar: „Şi, nealterând şi neschimbând ritul şi ordinea şi regulile şi religia, precum şi obiceiurile care sunt practicate între ei din vremuri vechi, lăsându-i în starea lor, nimeni să nu facă altceva decât a-i lăsa liniştiţi sub umbra dreptăţii"[66].

Aspectele practice ale autonomiei religioase din Valahia şi Moldova sunt ilustrate de mai multe *hüküm*-uri din secolele XVI-XVIII. Problemele administrative şi fiscale ale bisericii ortodoxe autohtone trebuiau rezolvate fără amestecul autorităţilor otomane sau al Patriarhiei greceşti din Constantinopol (*Rûm patrikatı tarafından dahi dahl olunub*). În acest sens, prin *hüküm*-ul din 1617 trimis voievodului Radu Mihnea al Moldovei, Ahmed I reînnoia de fapt porunci date mai înainte (*mikaddema emrim dahi verilmekle*)[67]. Totodată, clerul înalt trebuia să fie autohton, după o veche cutumă (*öteden berü*) invocată în actele oficiale. Confruntându-se cu „invazia" clerului grec, Constantin Mavrocordat îi cerea lui Osman III să restabilească vechea „tradiţie", iar sultanul nu făcea decât să emită în 1755 o poruncă în această privinţă[68].

Boierii moldo-valahi erau conştienţi că protecţia cultului ortodox depindea de prezenţa unor voievozi creştini pe tronul principatelor, protecţie care ar fi încetat imediat ce aceştia ar fi fost înlocuiţi de guvernatori turci:

> Dar noi ne temem – mărturiseau pribegii munteni într-un memoriu adresat la 25 iulie 1604 principelui Transilvaniei – că, dacă va fi pe placul Turcilor lucrul, vor pune acolo alt Domn, turcesc, dintre dânşii, care e de credinţa şi de legea lor, care vor strica frumoasele biserici creştineşti şi mânăstirile şi le vor face să fie ale lor[69].

Să amintim că în *Legăturile celi primite şi întărite de împăratul* alcătuite în secolul al XVIII-lea pe baza unor vechi „tradiţii" şi „obiceiuri" (texte apocrife numite impropriu

64. „Auxquels les Turcs et les Tartares par politique n'ont jamais touché." (*Hurmuzaki*, XVI, doc. CCLXXXII, pp. 125-126: Bethume către Croissy)
65. Quinet, „Românii", p. 363.
66. *Kadimü'l-eyyamdan suregeldikleri ayın ve kaide ve töre ve dinlerin ve aralarında carî olan 'adetlerin tagyîr ve tebdîl etmeyüb.* (Gemil, *Documente turceşti*, doc. 61)
67. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 68.
68. Mai precis, din *evâhir-i şaban* 1168/2-10 iunie 1755 (Veliman, *Documente turceşti*, doc. 127).
69. *Hurmuzaki*, VIII, doc. CCCCIII, pp. 280-2881.

„Capitulaţii") cărturarii şi boierii moldoveni au codificat – prin două stipulaţii – „cutuma" respectată ca lege de otomani de a proteja cultul ortodox şi de a nu construi moschei în Moldova[70].

Călătorind în alte provincii otomane

Există mai multe studii despre condiţia otomanilor musulmani în teritoriile de la nord de Dunăre – ce-i drept, axate mai ales pe secolul al XVIII-lea[71], dar foarte puţine pagini s-au scris până acum despre regimul aplicat locuitorilor din principatele tributare pe teritoriile aflate sub administraţie directă otomană (în general, în dreapta Dunării)[72]. Pentru un demers cât mai riguros, mi-am propus instituirea a doi termeni de comparaţie: supusul nemusulman din Imperiul otoman (*zimmî*) şi străinul (*müste'min*). Pe de altă parte, o imagine nuanţată putem obţine – datorită abundenţei de informaţii – prin comparaţie cu regimul ragusanilor în Imperiul otoman, dar şi cu statutul moldo-valahilor şi ardelenilor când aceştia călătoreau în statele creştine vecine[73]. Totodată, este necesară comparaţia cu statutul negustorilor otomani (mai ales musulmani) şi al negustorilor din alte state creştine în teritoriile româneşti. Mai mult decât orice, trebuie însă luate în seamă schimbările de statut politico-juridic al ţărilor române faţă de Poartă survenite de-a lungul secolelor XV-XIX.

Prezenţa moldo-valahilor şi ardelenilor în dreapta Dunării, deci în teritorii care se aflau sub administraţie otomană directă, era prilejuită de conjuncturi variate. Dintre ele amintesc negoţul[74], cărăuşia şi misiunile oficiale (trimişii cu tributul la Poartă, *kapu-kethuda*-lele, olăcarii etc.)[75]. Cel puţin în etapa de început, negoţul – chiar dacă s-a limitat de cele mai

70. „Legea creştinească cari să ţine în Moldova să nu fie niciodată călcată sau stricată şi să aibă slobodi besăricile ca şi mai înainte"; „Turcii să nu poată cumpăra pământuri în Moldova, nici să s[ă] aşăzi, nici să facă giamii, nici într-un chip" (Giurescu, *Capitulaţiile*, p. 11). Pentru discuţii critice pe marginea acestui celebru „tratat" inclus într-un manuscris publicat de M. Kogălniceanu sub titlul *Din izvoadele răposatului Nicolai Costin ce au fost vel logofăt*, vezi Constantin Giurescu, *Capitulaţiile Moldovei cu Poarta Otomană*, Bucureşti, 1908 (retipărit în Constantin Giurescu, *Studii de istorie*, Eminescu, Bucureşti, 1993, pp. 473-504).

71. M.M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, „Despre regimul supuşilor otomani în Ţara Românească în veacul al XVIII-lea", *St. RdI*, 1, an XIV, 1961, pp. 87-113; M.M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, „Sur le régime des ressortissants ottomans en Moldavie (1711-1829)", *SAO*, V-VI, 1967, pp. 143-182; R. Mircea, „Sur les circonstances dans lesquelles les Turcs sont restés en Valachie jusqu'au début du XVIIe siècle", *RESEE*, V, 1-2, 1967, pp. 77-86; M.A. Mehmet, „Despre dreptul de proprietate al supuşilor otomani în Moldova şi Ţara Românească în sec. XV-XVIII", *Cercetări istorice* (serie nouă), III, Iaşi, 1972, pp. 65-81; M.M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, „Sur le mariage entre les Turcs ottomans et les Roumains (XVIe s. – XIXe s.)", *Recherches sur l'histoire des institutions et du droit*, Bucureşti, 6, 1981, pp. 15-17.

72. Un sumar punct de plecare l-a oferit Ion Matei, „Românii în Imperiul Otoman. Probleme generale", *CICSEE*, III, 1986, pp. 141-149.

73. Aici, merită să amintesc opinia lui Vasile Lupu (1634-1653), potrivit căreia negustorii moldoveni în Polonia aveau statut de „străini" şi, în această situaţie, nu putcau cere protecţie decât voievodului Moldovei (*Hurmuzaki*, supl. II, vol. II, doc. CCLXXXIV, p. 622: scrisoare către castelanul Cracoviei, 22 iulie 1642).

74. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 119, p. 269 (document din 1646).

75. În 1696, *boyâr oğulları ve hizmetkârları* (Gemil, *Documente turceşti*, doc. 213, p. 439); în 1728, călăraşi sau olăcari (Veliman, *Documente turceşti*, doc. 61, p. 180-181).

multe ori la unul „local", de mică amploare – a fost motivul cel mai important pentru prezenţa muntenilor şi moldovenilor pe teritoriile otomane. Multe documente din a doua jumătate a secolului al XV-lea, publicate de Grigore Tocilescu, întregesc imaginea negustorilor munteni de intermediari între negustorii „turci" şi cei braşoveni[76]. În secolul al XVI-lea, relaţiile comerciale dintre nordul şi sudul Dunării s-au amplificat. În 1533, negustorii din Piteşti, Argeş şi Râmnic sunt consemnaţi în izvoare ca făcând negoţ în Balcani, la sud de Dunăre, de unde reveneau cu produse orientale. Ei plăteau vamă „la vadul de la Vidin"[77]. Nicolae Iorga publica o serie de documente care dovedeau relaţii de durată între căruţaşii moldoveni şi negustorii greci, armeni şi evrei din Constantinopol[78].

Dacă este uşor de argumentat că locuitorii din Ţara Românească şi Moldova erau, în viziunea otomană, „necredincioşi" (*küffar*, *kefere*) şi „beneficiari de legământ" (*muahidîn*), intrăm pe un teren alunecos în momentul în care încercăm să răspundem clar ce statut aveau valahii şi moldovenii în timpul călătoriei pe teritoriile otomane până la mijlocul secolului al XVI-lea. Analizând registrele vamale din cetăţile Kaffa şi Akkerman de la sfârşitul secolului al XV-lea şi începutul secolului al XVI-lea, în care apar – printre negustori de religii şi etnii diferite – şi „franci" (*efrençiyân*)[79] din Chios şi Moldova (pe atunci state tributare Porţii), Halil Inalcık se întreba dacă aceştia erau asimilaţi de autorităţile otomane negustorilor străini (sing. *müste'min*)[80] veniţi din „Casa războiului" şi regreta că nu putea trage o concluzie fermă[81].

În puţinele acte otomane oficiale prin care erau reglementate relaţiile dintre Poartă şi Valahia sau Moldova în secolul al XV-lea nu găsim stipulaţii comerciale, aşa cum se întâmplă în actele similare acordate altor state tributare din sud-estul Europei (Ragusa[82] sau unele insule din Marea Egee)[83]. Aceasta mă face să cred că, mai mult decât în celelalte cazuri, negoţul dintre nordul şi sudul Dunării se ghida după practici cutumiare. Totuşi, nu este lipsit de semnificaţie faptul că unul din primele documente ce reglementau relaţiile dintre statul otoman şi Moldova era un „salv-conduct" care îi privea pe negustorii moldoveni. Este vorba de „porunca imperială" (*nişân-ı hümayûn hükmü*) emisă la 5 *receb* 860/9 iunie 1456, urmare directă a încheierii păcii între Mehmed II Fatih şi Petru Aron: „În situaţia de acum, împăcându-mă cu voievodul Petru, beiul Ţării Moldovei... (eu) am

76. Tocilescu, *534 documente*, doc. 95, 139.
77. *Documente privind istoria României. Veacul XVI. B. Ţara Românească*, vol. II (1526-1550), Editura Academiei RPR, Bucureşti, 1951, doc. 147.
78. N. Iorga, „Acte privitoare la comerţul românesc cu Lembergul", în Iorga, *Studii*, XXIII, pp. 328-399, 410-454.
79. În *kanunnâme*-lele, *hüküm*-urile şi registrele vamale din secolele XV-XVI, prin *firenk*, *efrenç* (pl. *efrençiyân*) sau *frenk kâfirleri* se înţelegeau, de regulă, negustorii ce proveneau din ţările cu care statul otoman avea relaţii comerciale strânse (Anhegger, Inalcık, *Kanunname*, doc. 53-54; Cvetkova, „Villes balkaniques", p. 68). Despre termenul *franc*, vezi: Lewis, *Middle East*, p. 30; Cl. Cahen, „Crusade", în *EI-2*, II, p. 65; Sousa, *Capitulatory Regime*, p. 57, n. 43; Nora Şeni, „Finances Ottomans et figures levantines", în *L'accession de la Turquie à la civilisation industrielle: facteurs internes et externes*, Actes du Colloque d'Istanbul 2-4 dec. 1985, publié par J. Thobie, J.L. Bacqué-Grammont, Istanbul, 1987, p. 14.
80. Despre *müste'min*, vezi d'Ohsson, *Tableau*, V, pp. 37-44.
81. Inalcık, „Black Sea", p. 100.
82. N.H. Biegman aprecia chiar că „secţiunea comercială" a *'ahdnâme*-lelor ragusane era mai detaliată decât cea „constituţională" (Biegman, *Ragusa*, pp. 46-47).
83. De exemplu, în *'ahdnâme*-lele acordate insulei Náxos în anii 1564 şi 1565, clauza despre libertatea de a face comerţ este subînţeleasă din stipulaţiile privind moştenirea şi valoarea tranzacţiilor dintre locuitorii insulelor egeene şi negustorii otomani (Biegman, *Ragusa*, p. 53).

înlăturat dușmănia dintre noi și am poruncit..."[84]. Textul din 1456 a fost publicat și comentat în mai multe rânduri, fiind caracterizat în mod diferit de turcologii români[85].

Documentul de cancelarie din care am citat mai sus nu este, nici mai mult nici mai puțin, decât o „poruncă" (*hüküm*) emisă de sultan pentru autoritățile otomane locale. Trebuie subliniată legătura strânsă pe care sultanul Mehmed II o făcea între stabilirea relațiilor de pace și garantarea activităților comerciale. *Hüküm*-ul era adresat funcționarilor otomani (*sancakbeyi, bey, subaşı, kadı* etc.) cu care negustorii veniți din Moldova, în special din Akkerman, ar fi intrat în contact. În ce mă privește, cred că vor fi fost emise mai multe cópii ale acestui *hüküm*, trimise nu numai autorităților otomane, ci și voievodului Moldovei sau negustorilor din Cetatea Albă, acte cu care se vor fi înarmat negustorii moldoveni atunci când urmau să vină pentru comerț pe teritoriile otomane. Acest document, care – din punctul de vedere al dreptului islamic – era un *amân* colectiv, îi avea ca beneficiari pe „negustorii din ținuturile lui [ale voievodului Moldovei – n.m.] (și) din Cetatea Albă" (*anun vilayetlerinden Akkerman'dan olan bazergânlar*). Actul din 1456 cuprinde într-o prezentare compactă cele trei drepturi (garanții) acordate, în esență, unor negustori străini în practica vremii: libertatea de mișcare pe teritoriile otomane; libertatea de a face comerț; protejarea vieții, libertății și mărfurilor negustorilor. Dar iată textul:

> ...am poruncit ca să vină cu corăbiile, negustorii care sunt din ținuturile acestuia (și) din Cetatea Albă; (și) făcând vânzări și cumpărări cu populația la Edirne, Brusa și Istanbul, să facă comerț. (Și) nici unul dintre beii și subașii și sipahii și robii mei să nu aducă pagubă și daună sufletului și capului și averii acestora, la venire și la plecare[86].

„Privilegiul comercial" acordat negustorilor moldoveni trebuie însă privit și judecat într-un context mai larg, cel al restabilirii schimburilor comerciale dintre posesiunile balcanice și litoralul nord-vestic al Mării Negre după 1453[87]. Prin acest document se relansau în condiții noi, moldovenii devenind „oameni ai tratatului" după încheierea păcii (*barışıklık idüb*), relațiile comerciale existente deja între Moldova și zonele din jurul Strâmtorilor înainte de 1453[88]. În acest sens, Idris Bitlisi, referindu-se retroactiv la Gallipoli din a doua jumătate a secolului al XIV-lea și din prima jumătate a secolului al XV-lea, afirma: „Negustorii și caravanele orașelor din Arabia și Persia, ca și cele din ținuturile Rumeliei și Ungariei și Țării Românești și Moldovei (*Boğdan*) și cehe și leșești, trec prin trecătoarea mai sus amintită"[89].

---

84. *Şimdiki halde... Boğdan ile beyi Pitri voyvoda ile barışıklık idüb aradan duşmanlığı götürdüm ve buyurdum ki.* (Există mai multe ediții și traduceri în românește ale acestui document. Am folosit traducerea din Mehmet, *Documente turcești*, doc. 2, iar pentru textul osman, facsimilul din Guboglu, *Paleografia*, doc. 3).
85. Opiniile specialiștilor nu au coincis întotdeauna, principalul motiv constând în alegerea unor criterii diferite. Mihail Guboglu considera că porunca din 1456 poate fi considerată „un privilegiu, o capitulație" (*imtiyaz, Kapitülasyon*) oferită negustorilor din Akkerman, respingând teoria lui Mustafa Ali Mehmet, potrivit căreia acest document era o *'ahdnâme*. În acest context, el afirma că *'ahdnâme*-aua nu trebuie confundată cu *Capitulația* (tc. *kapitülasyon*) (Guboglu, „1368-1456", p. 841).
86. *Buyurdum ki anun vilayetlerinden Akkerman'dan olan bazergânlar gemiler ile geleler; Edirne'de ve Brusa'da ve Istanbul'da halkla muamele ve mubaya'a idüb bazerganlık ideler. Gelmekde ve gitmekde benüm beylerümden ve subaşılarumdan ve sipahilerümden ve kullarudan hiç birisi bunlarun canına ve başına ve malına zarar ve ziyân getürmiye.* (Guboglu, *Paleografia*, doc. 3, p. 164, facsimil 3).
87. Georgieva, „Commerce", p. 41.
88. În 1452 sunt atestate mărfuri ale negustorilor moldoveni la Constantinopol și Pera (Iorga, *Acte și fragmente*, III, p. 31).
89. Idris Bitlisi, „Heşt Behişt", în *Cronici turcești*, I, p. 152.

Din păcate, documentul din 1456 este unul dintre puţinele acte „solemne" cu caracter de privilegiu care vorbesc, fie şi sumar, despre regimul moldovenilor pe teritoriile otomane în secolul al XV-lea. În aceste condiţii, metoda comparativă se dovedeşte a fi cea mai fertilă. În primul rând, *'ahdnâme*-lele acordate altor „state tributare"[90] din sud-estul Europei, precum Ragusei în secolele XV-XVII sau unor insule din Marea Egee în secolul al XVI-lea (Náxos, Chios şi Andros), mi-au oferit acele date despre regimul comerţului şi negustorilor în Imperiul otoman care lipsesc în cazul Valahiei şi Moldovei[91]. În acest sens, am făcut apel la „tratatele de privilegii" (*privilegia*) din anii 1430, 1442 şi 1458[92], la *'ahdnâme*-lele cu texte în osmană din secolul al XVI-lea (918/1512-1513[93] şi 983/1575[94]) şi din secolul al XVII-lea[95], toate acordate Ragusei. Am adăugat, de asemenea, *'ahdnâme*-aua acordată insulei Andros în anul 946/1539[96], act ce făcea parte dintr-o serie de *lettres de privilège du sultan* prin care a fost reglementat regimul Cicladelor faţă de Imperiul otoman în prima jumătate a secolului al XVI-lea, dar şi *'ahdnâme*-lele din a doua jumătate a secolului al XVI-lea (mai precis, din 16 *cemaziülevvel* 972/20 decembrie 1564[97] şi 28 *ramazan* 972/29 aprilie 1565[98]), care veneau să stabilească statutul insulei Náxos (şi, ulterior, al altor două insule dependente de acesta, Santorin şi Páros) faţă de Poartă. În *'ahdnâme*-lele luate ca termen de comparaţie găsim clauze prin care negustorilor din statele tributare li se garanta o serie de drepturi acordate „străinilor" (*müste'min*): libertatea de a călători (a intra, a circula şi a ieşi) în Imperiul otoman; protecţia vieţii, libertăţii şi bunurilor lor; în caz de deces, avutul nu li se confisca, ci urma să fie înmânat moştenitorilor legali. Mai mult, negustorilor din statele tributare li se acordau „privilegii" de care nu beneficiau nici supuşii statelor occidentale ce primiseră *Capitulaţii*, precum taxe vamale mai mici sau libertatea de a cumpăra unele mărfuri prohibite pentru negustorii *müste'min*.

În izvoarele din secolele XVI-XVIII găsim informaţii abundente despre negustori, demnitari autohtoni, soli, curieri şi agenţi permanenţi (*kapu-kethudaları*) care călătoreau şi rezidau o anumită perioadă de timp în provinciile vecine sau în marile oraşe otomane[99].

90. Într-o clasificare a statelor vasale Imperiului otoman după criteriul motivelor care au dus la subordonarea lor, D.E. Pitcher le includea în categoria celor de „valoare comercială" (Pitcher, *Ottoman Empire*, p. 130).
91. După aceeaşi clasificare, ţările române erau incluse în categoria celor de „valoare militară" (Pitcher, *Ottoman Empire*, p. 130). Astfel am putea explica şi lipsa clauzelor referitoare la regimul comerţului şi negustorilor din *'ahdnâme*-lele şi *berât*-ele acordate voievozilor români.
92. Bojović, „Dubrovnik I", doc. 2 (1430), doc. 4 (1442), doc. 6 (1458).
93. Copie legiferată de *kâdı*-ul din Bursa şi inclusă într-un „Registru al *şeri'at*-ului" (*Bursa Şer'iye Sicilleri*, A, 20, 387/b) din acest important centru comercial anatolian (F. Dalsar, „Selim I'in Dubrovnik Cumhuriyeti ile yaptiği muahede", *TV*, cilt II, 12, 1943, pp. 410-414: text osman transliterat, dar cu multe greşeli; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, 3. Kitab, pp. 385-387: facsimil şi transliterare).
94. Este prima *'ahdnâme* acordată Ragusei al cărei original în osmană s-a păstrat (Biegman, *Ragusa*, pp. 48-59: text tradus în engleză).
95. „Condicile de porunci pentru Dubrovnik" (*Dubrovnik Ahkâm Defteri*), din perioada 1013-1028/1604-1618) (BOA, *DED*, 13, 195 p.).
96. Text francez prezentat în 1686, împreună cu alte documente, de preotul Saulger ambasadorului Franţei la Constantinopol (R. Saulger, *Histoire nouvelle des anciens ducs et autres souverains de l'Archipel*, Paris, 1698, pp. 349-351, *cf.* Slot, *Archipelagus Turbatus*, II, pp. 76-77).
97. Text osman transliterat, parţial, în Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III, 2, pp. 102-103.
98. Text osman integral în Saffet, „Nakşe (Nâksos) Dukalığı, Kiklâd Adaları" [„Ducatul Náxos. Insulele Ciclade"], *TOEM*, IV, 1329, pp. 1446-1448.
99. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 119 (document din 1646), doc. 213 (*boyâr oğulları ve hizmetkârları*, în 1696); Veliman, *Documente turceşti*, doc. 61 (document din 1728).

Începând cu domnia lui Süleyman Magnificul (1520-1566), în calitate de supuşi nemusulmani protejaţi (*zimmî*, *re'âyâ*), muntenii, moldovenii şi ardelenii puteau călători liber pe teritoriile otomane. Protejarea vieţii, libertăţii şi bunurilor supuşilor Ţării Româneşti şi Moldovei era afirmată de sultanii otomani din ce în ce mai mult din a doua jumătate a secolului al XVI-lea, când abuzurile au început să se manifeste şi în această direcţie. În 967/1559, sultanul cerea *kadı*-ului de Rusciuk să interzică slujbaşilor otomani din sudul Dunării să-i persecute pe „oamenii" voievodului Ţării Româneşti, Petru cel Tânăr (1559-1568), sau să provoace daune în privinţa lucrurilor ce-i aparţin[100]. „Atunci când moldoveanul trece dintr-o parte în alta [a Dunării] şi în alte ocazii – generaliza sultanul Ahmed I într-un *hüküm* din 1609, adresat nazîrului de Isaccea –, *să nu îngădui ca el să fie necăjit...*" (subl.m.)[101]. Tendinţa de a se comite abuzuri contra supuşilor din principatele tributare la trecerea lor în dreapta Dunării s-a menţinut, în ciuda interdicţiilor sultanale. În aceste condiţii, chiar şi voievozii care mergeau la Poartă erau înarmaţi cu un „salv-conduct", practic un *hüküm* adresat autorităţilor otomane prin care se cerea să li asigure „protecţia". Un exemplu notabil este porunca lui Osman II din iunie 1618, trimisă lui „Iskender Paşa, precum şi dregătorilor şi cadiilor de pe mâna dreaptă (*sağ kolda*)", referitoare la fostul voievod al Ţării Româneşti, Alexandru Iliaş (1616-1618):

> Atunci când [această poruncă] va sosi, potrivit ordinului meu, să faceţi ca amintitul [Alexandru bei] şi soţia sa şi socrul său şi slujitorii şi ceilalţi oameni ai săi, împreună cu vitele şi bunurile sale, să ajungă în siguranţă şi integritate de la unul la celălalt dintre voi (*emn ü sâlim bir-birinize ulaşdırub*), pentru ca să-i trimiteţi la Poarta mea a Fericirii[102].

În opinia lui Daniel S. Goffman, sistemul *maktu'* a fost implantat iniţial cu scopul de a asigura populaţiilor cucerite un anumit grad de autonomie. Totodată, sistemul *maktu'* asigura colectarea unei sume fixe de bani şi evitarea abuzurilor comise de colectorii de „capitaţie" (*cizye*), abuzuri la ordinea zile în provinciile otomane, inclusiv în regiunile danubiene[103]. Într-adevăr, în secolele XVII-XVIII, una din „silniciile" reclamate de voievozi, personal sau prin capuchehăi[104], şi interzise categoric de sultani consta în „cererea de tribut" (*harâc talebeyile*)[105] sau „cererea de gizie" (*cizye talebiyle*)[106]. Acest abuz era comis în special în punctele ce marcau intrarea pe teritoriile aflate sub administraţie otomană directă (Chilia, Brăila, Giurgiu, Turnu, Silistra, Rusciuk, Nikopol etc.) şi de-a lungul drumurilor care duceau la Istanbul. În poruncile sultanale adresate de regulă *kadı*-ilor, dar şi altor dregători otomani din locurile amintite mai sus, erau incriminaţi, în primul rând, funcţionarii otomani însărcinaţi cu perceperea „capitaţiei" (*djizyedâr*, tc. *cizyedâr*)[107]: „cei ce sunt giziedari" (*cizyedâr olanlar*)[108], în 1696; „giziedarul de Nikopol",

100. Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 41, p. 52.
101. Poruncă din *muharrem* 1078/aprilie 1609 (Gemil, *Documente turceşti*, doc. 44, pp. 112-113).
102. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 73, pp. 184-185.
103. Daniel S. Goffman a publicat documente care descriu incidentele rezultate din abuzurile financiare din zona Damasc, Tripoli şi Alep, dar sugera că asemenea inechităţi erau prezente şi în alte provincii otomane (Gibb, Bowen, *Islamic Society*, I/2, p. 256; Goffman, „*Maktu'* System", pp. 81-90).
104. În 1696, *'arzuhal* înaintat de „capuchehăile Ţării Româneşti"/*Eflâk kapukethudaları* (Gemil, *Documente turceşti*, doc. 213); în 1728, *'arzuhal* făcut de „capuchehăile Moldovei"/*Boğdan kapukethudaları* (Veliman, *Documente turceşti*, doc. 61, pp. 180-181).
105. În 1646 (Gemil, *Documente turceşti*, doc. 119).
106. În 1696 (Gemil, *Documente turceşti*, doc. 213); în 1759 (Veliman, *Documente turceşti*, doc. 140); în 1792 (Mehmet, „Condică", doc. 5).
107. Sertoğlu, *ROTA*, pp. 60-61.
108. *Fermân* din 10 *zilkade* 1107/11 iunie 1696 (Gemil, *Documente turceşti*, doc. 213, p. 439).

în 1717[109]; „giziedarul de Burgas" (*Bergos cizyedârı*), în 1728[110]; giziedarii din Silistra, Giurgiu, Rusciuk şi Brăila, în 1759[111]. Dacă de multe ori „cererea de gizie" rămânea la nivel de pretenţie, întâlnim destule cazuri în care se trecea la fapte. Şi acestea, cred, nu constituie decât vârful aisbergului. Astfel, în 1717, *djizyedâr*-ul de Nikopol lua „cu titlu de gizie (*cizye nâmiyle*) câte 4-5 guruşi de la supuşii principatului Ţării Româneşti care trec din Ţara Românească în partea Nikopolului"[112]. Mai mult, uneori se dorea ca abuzul să capete şi legitimare juridică. Astfel, în 1728, giziedarul de Burgas, reţinând un călăraş din Moldova „şi punându-l în lanţuri, l-a întemniţat şi i-a dat cu forţa şi cu de-a sila *hârtie pentru gizie* (*cizye kâğıdı virüb*)" (subl.m.)[113]. Oricum, în fiecare caz în parte, sultanii otomani confirmau interdicţia de a cere *djizya* de la supuşii munteni şi moldoveni aflaţi în trecere prin teritoriile otomane. Mai mult, din perspectiva anului 1759, scutirea de *djizya* era deja o practică cutumiară, Mustafa III invocând şi cutuma, pe lângă dispoziţiile anterioare ce ţineau pasul cu abuzurile tot mai frecvente: „Să se facă astfel încât supuşii Ţării Româneşti să nu fie necăjiţi în vreun fel, prin pretinderea giziei, contrar înaltelor ordine şi împotriva vechiului obicei..."[114]. Argumentul invocat cel mai adesea suna astfel: „Îşi dau haraciul voievodului lor"[115]. De fapt, cancelaria otomană emitea în mod regulat porunci sultanale (*hüküm*) prin care reafirma exceptarea de la plata *djizye*-lei a oricărui supus ce îşi plătise deja „capitaţia" în unitatea administrativ-teritorială căreia îi aparţinea. Într-adevăr, conform concepţiei otomane, supuşii valahi şi moldoveni îşi plăteau „capitaţia" voievozilor lor, care o predau Porţii sub forma unui „tribut colectiv" (*ve Eflâk cizyesi maktu' olmakla*)[116].

Într-un document din 1646, moldovenii nu erau comparaţi cu *zimmî*-ii din dreapta Dunării, ci erau alăturaţi *müste'min*-ilor veniţi din Polonia. Astfel, Ibrahim I îi cerea *kadı*-ului din Chilia să pună în practică o dispoziţie financiară anterioară (din 1052/1642-1643) referitoare la scutirea negustorilor moldoveni şi polonezi de la plata „capitaţiei": „Să nu permiţi ca de acum înainte cineva să-i supere cu cereri de haraci pe acei polonezi şi moldoveni care... vin în schela Chilia pentru a face negoţ"[117]. Conţinutul acestui *hüküm* ne aduce aminte de clauza inclusă în *'ahdnâme*-lele acordate statelor creştine[118]. Fără a se marca vreun termen-limită care să impună străinilor (*müste'min*) întoarcerea în statele vest-europene de unde veniseră, în *'ahdnâme*-le s-a înscris doar privilegiul acordat acestora de a nu plăti „capitaţie": „De la cei care s-au stabilit în Ţările noastre bine păzite... şi care fac comerţ, să nu se ceară tribut"[119]. Este necesar să notăm că în tratatele de pace şi comerţ încheiate cu statele din zona de frontieră nu se făcea, de regulă, nici o referire

109. Veliman, *Documente turceşti*, doc. 29, pp. 118-119.
110. Veliman, *Documente turceşti*, doc. 61, pp. 180-181.
111. Veliman, *Documente turceşti*, doc. 140.
112. Veliman, *Documente turceşti*, doc. 29, pp. 118-119.
113. Veliman, *Documente turceşti*, doc. 61, pp. 180-181.
114. Veliman, *Documente turceşti*, doc. 140.
115. *Hüküm* din 24 *şevval* 1056/3 decembrie 1646 (Gemil, *Documente turceşti*, doc. 119).
116. *Fermân* din 10 *zilkade* 1107/11 iunie 1696 (Gemil, *Documente turceşti*, doc. 213, p. 439).
117. *Leh'lü ve Boğdan'lılardan Kili iskelesine... ticâret içün gelüb harâc talebiyle rencîde itdirmeyüb.* (Gemil, *Documente turceşti*, doc. 119: *hüküm* din 24 *şevval* 1056/3 decembrie 1646)
118. Pentru cazul veneţian: Gökbilgin, „Belgeler I", p. 126. Aproape la fel în *'ahdnâme*-aua din 1521 (Şakiroğlu, „1521", p. 398).
119. *Memâlik-i Mahrusamizda mütemekkin olanlar... rencberlik edenler anlardan harâc taleb olunmıya.* (Feridun, *Münşe'at*, II, p. 384: *'ahdnâme* din 1601 pentru Anglia; p. 403: *'ahdnâme* din 1604 pentru Franţa) La fel, Groot, *OEDR*, p. 241: *'ahdnâme* din 1612 pentru Olanda.

specială la scutirea de plata *djizye*-lei. Cazul *'ahdnâme*-lelor poloneze este ilustrativ în această privinţă[120]. Totodată, apar scutiri fiscale pentru mărfurile cumpărate de pe teritoriile otomane în numele voievozilor tributari, care ne amintesc de „privilegiul" similar acordat unor negustori europeni[121]. Mai mult, într-un *fermân* din 1608, Ahmed I confirma chiar o practică cutumiară instituită în acest domeniu: „A fost emis firmanul meu pentru a se proceda aşa cum s-a făcut până acum" (*olageldüği üzere amel olunmak*)[122].

Dreptul de achiziţionare a unor proprietăţi imobiliare sau de construire a unor edificii pe teritoriile aflate sub administraţie otomană era contestat străinilor. Conform *şeri 'at*-ului, un *müste'min* care devenea „proprietarul" unei bucăţi de pământ din „Casa Islamului" trebuia să plătească nu numai impozit funciar (*kharâdj*), ci şi capitaţie (*djizya*). În consecinţă, străinul devenea supus al statului islamic (*zimmî*)[123]. Informaţiile privitoare la dreptul unor munteni sau moldoveni de a avea proprietăţi pe teritoriile aflate sub administraţie otomană sunt contradictorii. Oricum, indiferent dacă voievozilor li se contesta sau li se aproba deţinerea unor astfel de proprietăţi, de fiecare dată apare dilema dacă acest drept era sau nu „contrar nobilului *şeri 'at*" (*hilâf-ı şer-î şerife*), impunându-se emiterea unei „consultaţii juridice" (*fetvâ*). În acest sens, ştim că în 967/1559 voievodul muntean Petru cel Tânăr avea „case la Rusciuk"[124]. Dar, în 1644, Vasile Lupu obţinea o *fetvâ* de la un *muftiu* doar pentru construirea unei cişmele (*çişme*) la Varna[125]. În acelaşi an, Matei Basarab cerea şi el autorizaţie să construiască o baie publică la Giurgiu[126], probabil pe terenul viran cumpărat în *evâil-i zilhicce* 1053/10-20 februarie 1644, de la un anume Abbas Çelebi, vânzare confirmată printr-o sentinţă juridică (*ilâm*) de Mustafa, *molla* de Giurgiu, şi Ahmed Hüseyin, *kadı* de Rusciuk[127]. În schimb, în 1154/1741, Mahmud I poruncea autorităţilor otomane din Silistra (*naib*-ului şi *mutessellim*-ului) să distrugă construcţiile făcute acolo de Constantin Mavrocordat, voievodul Ţării Româneşti. În prealabil, însuşi sultanul obţinuse o *fetvâ* de distrugere de la *şeyh ül-Islâm*[128].

Un punct de sprijin pentru statutul moldo-valahilor în provinciile otomane vecine găsim în documentul din 1646 citat mai sus, potrivit căruia scutirea de *djizya* se anula atât pentru negustorii polonezi, cât şi pentru moldoveni în momentul când achiziţionau proprietăţi imobilire, în special pământ: „Să nu permiţi ca de acum înainte cineva să-i supere cu cereri de haraci pe acei polonezi şi moldoveni care... vin în schela Chilia pentru a face

120. Atitudinea este explicabilă, având în vedere specificul comerţului polono-moldo-otoman, care nu necesita prezenţa negustorilor din Polonia în Imperiul otoman mai mult de un an, el fiind practicat, de regulă, prin intermediul caravanelor. Vezi, pentru detalii, P.P. Panaitescu, „La route commerciale de Pologne à la Mer Noire au Moyen Âge", *RIR*, III, fasciculele II-III, 1933, pp. 172-193; C. Georgieva, „Les rapports de commerce entre l'Empire Ottoman et la Pologne et les terres bulgares au XVIe siècle", *BHR*, 3, 1978, pp. 38-49.

121. Scutirea de vamă pentru mărfurile cumpărate de un suveran străin pare a fi o practică cutumiară general acceptată, cel puţin în secolele XV-XVII, inclusiv în zona sud-est europeană. În 1474-1476, voievodul muntean îi atenţiona pe braşoveni că aducerea în Valahia a unei cantităţi de fier şi arme („nişte fier şi nişte arme") „este cumpărarea mea, astfel în privinţa vamei să nu-i apuce nimeni [pe oamenii domniei mele], căci ştiţi foarte bine că până acum vamă nu mi s'a luat" (Tocilescu, *534 documente*, doc. 96, pp. 91-92).

122. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 28.

123. d'Ohsson, *Tableau*, V, p. 38.

124. Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 41, p. 52.

125. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 115.

126. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 114.

127. Guboglu, *Paleografia*, doc. 20, pp. 136, 178.

128. Veliman, *Documente turceşti*, doc. 99.

negoţ, şi nu pentru a lua pământ în posesiune"[129]. Cu alte cuvinte, numai calitatea de proprietari îi putea transforma pe „străini" în *zimmî*. Exemplele despre „dreptul de proprietate" enumerate mai sus pot fi considerate excepţii care aveau nevoie, de altfel, de legitimare juridico-religioasă (oferită printr-o *fetvâ*).

Datele prezentate mai sus introduc o notă de ambiguitate privitor la regimul juridic al locuitorilor Valahiei, Moldovei şi Transilvaniei în provinciile otomane vecine. Este o ambiguitate care s-a manifestat deopotrivă la nivelul teoriei juridice (deşi într-o măsură mai mică) şi la nivelul documentelor oficiale otomane. Două par a fi principalele cauze ale acestei situaţii. Pe de o parte, în practica juridică otomană nu exista o delimitare clară între statutul *müste'min*-ilor şi regimul *zimmî*-ilor, de tipul celei promovate în textele juridice musulmane[130]. Astfel, în unele *'ahdnâme*-le acordate Veneţiei se afirma că „toţi necredincioşii formează o comunitate" (*cümle kefere millet vâhide*). Singura deosebire frapantă, după părerea unor specialişti, era scutirea străinilor de plata *djizye*-lei[131]. Referitor la cazul analizat aici, al tributarilor din nordul Dunării, se poate spune că până la începutul secolului al XVI-lea regimul aplicat de Poartă celor veniţi din Ţara Românească şi Moldova pe teritoriile aflate sub administraţie otomană era mai aproape de statutul străinilor (*müste'min*). Începând cu domnia lui Süleyman Legiuitorul (1520-1566), statutul juridic al moldo-valahilor şi transilvănenilor prezenţi în provinciile vecine sau în marile oraşe otomane s-a apropiat tot mai mult, până la identificare în viziune oficială, de condiţia supuşilor nemusulmani ai sultanilor (*zimmî*).

129. *Leh'lü ve Boğdan'lılardan Kili iskelesine... ticâret içün gelüb toprak tasarruf etmedikçe... harâc talebiyle rencîde itdirmeyüb.* (Gemil, *Documente turceşti*, doc. 119)

130. *Shaybânî's Siyar*, p.173; Özel, *Islâm Hukuku*, pp. 207-211.

131. Skilliter, *Harborne*, pp. 1-2. Tarazi afirma, la rându-i, că imunitatea juridică recunoscută negustorilor francezi în secolul al XVI-lea nu se deosebea cu nimic de imunitatea acordată de primii califi arabi creştinilor şi evreilor din teritoriile cucerite (Tarazi, „Statut personnel", p. 389).

Capitolul 20

„Fac parte din Țările mele bine păzite"

Unii istorici şi juriști au negat existența unui regim juridic, deci a unei „stări de drept" între Poartă şi țările române, acceptând numai o „stare de fapt" instituită printr-un abuz treptat[1]. Această afirmație intră în contradicție cu spectrul larg de surse juridice, diplomatice şi administrative care dovedesc existența unui statut *de jure* al Valahiei, Moldovei şi Transilvaniei în cadrul sistemului *pax ottomanica*.

Deşi dreptul internațional are ca obiect de studiu, în primul rând, statele independente, apariția în practica politică a unor state care se aflau, mai mult sau mai puțin, sub controlul altui stat a impus definirea acestui statut. Noțiunea cea mai cuprinzătoare folosită în acest scop ar fi – după J.L. Brierly, un reputat istoric al dreptului internațional – cea de *state dependente* (*dependent states*), iar pentru definirea raporturilor dintre statul mai slab şi statul mai puternic, sintagma *relație de dependență* (*relation of dependency*)[2]. Noțiunea de *dependență* are un spectru larg de cuprindere şi nu i se poate atribui o semnificație juridică precisă. Pe de o parte, poate exista o contradicție puternică între realitatea *de fapt* şi terminologia juridică. O relație de dependență poate exista *de facto*, dar din diferite motive poate să nu fie declarată *de jure*. Pe de altă parte, o relație de dependență a putut fi exacerbată din punct de vedere juridic, deşi în realitate ea era mult atenuată. În aceste condiții, istoricii sunt cei care o pot stabili de la caz la caz, luând ca punct de sprijin corespondența dintre „gradul de dependență" şi „gradul de control" relevată de raporturile reale de forțe politico-militare.

Istoricii români au fost şi mai sunt preocupați să dovedească faptul că țările române s-au bucurat de un statut „superior" celui aplicat teritoriilor din sudul Dunării. În acest scop au adoptat sau chiar au inventat – impropriu şi echivoc – mai multe formule care să descrie statutul principatelor danubiene: „state supuse", „state dependente", „state vasale", „state autonome", „dependență efectivă", „dominație otomană" etc. Conceptele de *vasalitate* şi *autonomie* merită o atenție specială.

Mulți istorici şi juriști au definit relațiile de putere dintre principii tributari şi sultani din perspectiva politico-juridică europeană, considerându-le o relație de tip „suzeran-vasal". Aici, trebuie să subliniez că noțiunile de *vasal* şi *suzeran* au fost utilizate târziu pentru a defini relațiile dintre Principatele române şi Poartă, în texte din secolele XVIII-XIX (acte

1. Un exemplu: Liviu P. Marcu, „Idei despre stat şi drept în opera lui Dimitrie Cantemir", *Studii şi cercetări juridice*, 3, 1973, p. 497.
2. Brierly, *Law of Peace*, p. 133.

oficiale europene, scrieri narative şi traduceri ale documentelor otomane)[3]. Astfel, occidentalii au preferat să folosească sintagma *state vasale* pentru a defini statutul Principatelor române faţă de Poartă în secolul al XIX-lea, formulă care avea la origine adoptarea noţiunii de *suzeranitate* pentru relaţiile de dependenţă dintre statul mai puternic şi cel mai slab[4]. Astfel, în opinia juristului elveţian Arthur de Claparède, secretar al legaţiei elveţiene de la Viena şi autorul unei lucrări despre dreptul de reprezentare diplomatică, „statutul de vasalitate nominală" aplicat Principatelor române se caracteriza prin faptul că statul este supus, dar de fapt e suveran, având în posesie drepturile de a încheia pace şi a face război, de a purta negocieri şi, în consecinţă, dreptul de legaţie[5]. Istoricii şi juriştii români au adoptat, la rându-le, termenii *vasalitate* şi *suzeranitate* pentru a defini statutul juridic al ţărilor române faţă de Poartă şi raporturile dintre sultani şi voievozi, fără a exista o uniformitate cronologică sau de conţinut. Pasul următor a constat în folosirea terminologiei derivate din relaţia „vasal-suzeran" la definirea relaţiilor dintre Poartă şi principatele danubiene din secolele XV-XVIII. S-a ajuns, de pildă, la „europenizarea" raporturilor juridice prin adoptarea noţiunii de *vasalitate* pentru perioada de după 1538, etapă în care încep să pătrundă masiv „obiceiurile osmăneşti" în Valahia şi Moldova. Mai mult, definindu-se etapele relaţiilor dintre Poartă şi principatele dunărene o dată după criterii şi termeni otomani („stat tributar"), iar apoi după criterii şi termeni occidentali („stat vasal"), s-a creat, cred, o imagine ambiguă[6]. Ţin să subliniez că nu sunt neapărat împotriva utilizării conceptelor de *vasal* şi *suzeran*, ci împotriva mixării acestora cu noţiunile specifice dreptului islamic al popoarelor, fără o cât mai corectă corelare a lor cu realitatea raporturilor de forţe. De fapt, în documentele otomane nu găsim înainte de tratatul de la Adrianopole (1829) un termen care să fie sinonim europeanului *suzeranitate*. Numai după 1829 această noţiune a fost folosită abundent în traducerile în franceză şi engleză ale documentelor otomane oficiale[7].

---

3. Mai multe manuscrise de la Arhivele Ministerului francez de Externe privesc provinciile şi ţările vasale ale Imperiului otoman: *Mémoires et documents divers sur les provinces et sur les pays vassaux de l'Empire ottoman: originaux, copies et imprimés des XVIIIe et XIXe siècles sur la période de 1700 à 1839* (AMAE, *Mémoires et documents*, tome 13); *Mémoires et documents sur la Moldavie et la Valachie: minutes, originaux, copies et imprimés du XIXe siècle sur la période de 1825 à 1855* (AMAE, *Mémoires et documents*, tome 48).
4. Terminologia aferentă raporturilor de suzeranitate-vasalitate este specifică dreptului medieval al ginţilor. Practica relaţiilor dintre state a dus la dispariţia noţiunii de *suzeranitate* din terminologia diplomatică la începutul secolului al XX-lea. Ea mai era folosită pentru definirea relaţiilor dintre Imperiul otoman şi Bulgaria, între 1878 şi 1909, sau dintre Marea Britanie şi Africa de Sud (Brierly, *Law of Peace*, pp. 133-136).
5. Arthur de Claparède, *Essai sur le droit de représentation diplomatique d'après le droit international moderne*, Genève, 1875, p. 113.
6. Gh. Zagoriţ, „Stabilirea suzeranităţii turceşti în Moldova. Cu argumente că prima capitulaţie atribuită lui Bogdan III a fost făcută de Ştefan cel Mare la 1497", *Convorbiri Literare*, XLVIII/7-8, 1914, pp. 710-728; N.A. Constantinescu, *Începuturile şi stabilirea suzeranităţii turceşti în Moldova*, Bucureşti, 1914.
7. De exemplu, în traducerea franceză a *fermân*-ului din 24 octombrie 1866, prin care era recunoscut Principele Carol de Hohenzollern şi i se impunea obligaţia de a respecta suzeranitatea otomană asupra Principatelor Unite, ca parte a Imperiului otoman, conceptul de *suzeraineté* era prezent: „A respecter dans leur intégrité mes droits de suzeraineté sur les Principautés-Unies qui font partie intégrante de mon Empire, dans les limites fixées par les stipulations des anciennes Conventions et par le Traité de Paris de 1856" (Noradounghian, *Actes*, vol. III, p. 258).

De-a lungul secolelor XVI-XIX, mai multe zone din Imperiul otoman s-au bucurat de un statut de autoguvernare, a cărui stricteţe a depins de circumstanţele istorice, geografice, politice, diplomatice sau militare. Termenul *autonomie* este o creaţie a istoricilor şi juriştilor moderni, fiind folosit pentru a descrie această realitate prezentă şi în Imperiul otoman. Pentru a exprima statutul politico-juridic al principatelor dunărene faţă de Poartă, în istoriografia română şi străină s-au folosit mai multe concepte, cel de *autonomie* fiind mai des studiat[8]. Nici un specialist serios nu poate contesta autonomia Valahiei şi Moldovei în secolele XVI-XIX, precum şi a Transilvaniei între 1541 şi 1699. Dar trebuie să subliniez imediat că autonomia poate exista numai în interiorul unui alt stat, respectiv în interiorul frontierelor otomane, nu în afara acestora. În acest sens, dilema şi concluzia lui N.H. Biegman sunt relevante. Analizând statutul Ragusei în cadrul Imperiului otoman (*Dubrovnik's position within the Ottoman state*), el sublinia că există multe surse otomane care fac deosebire între Ragusa şi imperiu, dar în acelaşi timp şi-a dat seama că ar fi mai corect să se spună „Dubrovnik şi restul Turciei" (*Dobrovnik and the rest of Turkey*) decât „Dubrovnik şi Turcia" (*Duvrovnik and Turkey*)[9].

Nu există contradicţie între termenii *tributar*, *protecţie*, *vasalitate* şi *autonomie*. Se poate spune chir că ei sunt complementari, caracterizând aceeaşi realitate din perspective diferite. Cuvântul *tributar* defineşte statutul politico-juridc din perspectiva obligaţiilor voievodului, iar termenul *protectorat* defineşte acelaşi statut din perspectiva responsabilităţilor Porţii otomane. *Vasalitate* şi *autonomie* descriu relaţiile dintre principatele tributare şi Înalta Poartă ca un întreg, „autonomie" fiind de fapt traducerea în practică a „protecţiei" pe care sultanul o promisese în schimbul acceptării plăţii unui tribut de către infideli.

În opinia mea, pentru a găsi o terminologie adecvată statutului politico-juridc al ţărilor române faţă de Poartă, metoda cea mai potrivită constă în a ne întoarce la izvoare, şi nu în a inventa alte concepte în afara acestora. Acolo vom găsi formulele de care este nevoie. Pe de altă parte, este necesar să nu abordăm această chestiune dintr-o perspectivă naţionalist-patriotardă, ci din punctul de vedere al dreptului islamic, aşa cum a fost el practicat şi amendat de suveranii şi juriştii otomani. În consecinţă, în acest capitol intenţionez să definesc poziţia Valahiei şi Moldovei în secolele XVI-XIX, precum şi a Transilvaniei între 1541 şi 1699, în interiorul sistemului *pax ottomanica*, în concordanţă cu terminologia juridică, administrativă şi politică otomană.

Metode otomane de guvernare

Sistemul otoman de guvernare nu a fost uniform de-a lungul şi de-a latul imperiului. În acest sens, observatorii europeni din secolele XVII-XIX, iar apoi istoricii moderni ai epocii otomane au încercat să analizeze şi să eticheteze modul în care Poarta a guvernat zone atât de diverse, integrându-le cu succes pentru mai multe secole în sistemul *pax*

8. M. Maxim, „L'autonomie de la Moldovie et de la Valachie dans les actes officiels de la Porte au cours de la seconde moitié du XVIe siècle", *RESEE*, XV, 2, 1977, pp. 207-230; V. Veliman, „Date noi cu privire la circumstanţele alegerii mitropolitului Moldovei (1792) şi statutul juridico-politic al Principatelor Române", *AIIAI*, XXIII, 2, 1986, pp. 599-617; Gemil, *Românii şi otomanii*, pp. 17-46.
9. Biegman, *Ragusa*, pp. 29-45.

ottomanica. Pentru acest demers, nu toţi au folosit aceleaşi criterii, dar toţi au subliniat pragmatismul otomanilor[10].

În opinia lui Albert Howe Lybyer, Imperiul otoman era alcătuit din: a) o zonă centrală de mari dimensiuni administrată direct şi în mare măsură uniform; b) un număr de regiuni guvernate prin reguli speciale; c) numeroase provincii tributare; d) anumite teritorii protejate sau vasale. Acesta era imperiul, considerat „Casa Islamului". În afara lui era „Casa războiului", împotriva căreia erau organizate periodic raiduri şi campanii militare de cucerire[11]. D.E. Pitcher ne-a oferit o imagine a geografiei politice a administraţiei imperiale până în secolul al XVI-lea. Ea pare confuză – după părerea mea – din cauza împărţirii sistemului otoman de guvernare doar în două categorii: „guvernare directă" şi „state vasale". Prima consta în sistemul *eyalet*, aplicat de otomani în Anatolia şi Europa de sud-est şi centrală în timpul expansiunii din secolele XV-XVI. Aceste teritorii au devenit aşa-numita zonă a „provinciilor centrale" (*core provinces*) după cucerirea teritoriilor arabe şi a Egiptului de către Selim I (1512-1520). Expresia „state vasale" este folosită impropriu – după părerea mea – pentru a defini a doua formă a sistemului otoman de guvernare, întrucât ea caracteriza zone fundamental diferite şi nu pot fi incluse în aceeaşi categorie[12].

Folosind ceea ce pare a fi mai convingător din literatura de specialitate, să încercăm să definim diferitele metode folosite de otomani pentru guvernarea imperiului. Toţi istoricii sunt de acord că cea mai mare parte din Imperiul otoman era guvernată după sistemul provinciilor cu administraţie directă prin guvernatori musulmani, numit după unităţile administrative-teritoriale care îl alcătuiau (sistemul *sancak* sau *eyalet*). În zona danubiană şi a Mării Negre, acest mod de guvernare – în care funcţiona instituţia *timar*-ului – s-a aplicat, de exemplu, la Kaffa, Silistra, Buda sau Timişoara. Totodată, otomanii au practicat, de-a lungul întregii existenţe a imperiului, diferite forme de autonomie teritorială, comunitară, provincială şi chiar statală. În funcţie de relaţia de putere cu Poarta otomană şi de gradul de dependenţă (D.E. Pitcher foloseşte expresiile *constitutional position* şi *degree of subordination*), se pot identifica în linii mari două tipuri de autonomie: a) autonomii practicate în interiorul sistemului *eyalet* de guvernare; b) autonomii practicate în afara sistemului *eyalet*, ca provincii sau formaţiuni statale care îşi păstrau administraţia internă specifică. E de la sine înţeles că există loc pentru nuanţe dictate de timpul istoric şi spaţiul geografic.

Otomanii au practicat autonomii locale religioase şi etnice, acordând privilegii speciale anumitor comunităţi musulmane sau nemusulmane. Aici, pot fi citate comunităţile religioase de la Muntele Sinai şi Muntele Athos şi unele grupuri de albanezi, greci, sârbi sau vlahi din Balcani. Totodată, anumite zone ale imperiului, precum nordul Africii, au fost organizate, pe o perioadă mai scurtă sau mai lungă de timp, în provincii conduse de

10. Eton, *Turkish Empire*, pp. 287-288, 297; Thornton, *Turkey*, II, pp. 298-307; Lybyer, *Government*, p. 29; Pitcher, *Ottoman Empire*, pp. 124-134; Maxim, „Statutul politico-juridic", pp. 112-113; Metin Kunt, „Introduction", în *Süleyman*, pp. 33-38.
11. „Ordinea în care aceste regiuni sunt menţionate, o ordine bazată pe o diminuare progresivă a controlului, corespunde în general distanţei din ce în ce mai mari faţă de Constantinopol. Odată cu creşterea Imperiul otoman, fiecare tip de teritoriu tindea să îl absoarbă pe următorul, acţionând de la centru către exterior." (Lybyer, *Government*, pp. 29-30)
12. Pitcher, *Ottoman Empire*, pp. 124-34: De la statele „where control was only just short of complete integration with the central administration" la acele state în care „«tribute» might be translated by the dignity-preserving word «gift»".

guvernatori (*beylerbeyi*) numiţi direct de sultan, dar a căror guvernare friza adesea independenţa. Datorită relaţiilor specifice de putere cu centrul, aceste teritorii – şi amintesc aici Algeria (*Cezayir*), Tunisia (*Tunus*), Libya (*Trablus-u Garb*), Egypt (*Mısr*) sau Yemen – pot fi definite ca provincii autonome. Aceste provincii, numite frecvent *saliyaneli* (*saliyane* înseamnă „anual" sau „stipendiu anual"), erau opuse ca mod de guvernare provinciilor cu *timare* (*dirlik*), întrucât guvernatorii colectau impozite care ulterior erau folosite pentru a plăti direct toate cheltuielile din interiorul provinciei, precum salariile demnitarilor din administraţie şi armată, precum şi soldele oştenilor[13]. În acelaşi timp, otomanii şi-au impus controlul – uneori pentru câteva generaţii, alteori pentru câteva secole – asupra unor teritorii în care a fost dificil să-şi impună administraţia directă (din cauza reliefului, distanţei, rezistenţei localnicilor etc.), practicând sistemul provinciilor sau principatelor tributare (incluse de D.E. Pitcher în categoria „statelor vasale"). În această categorie ar trebui incluse Ragusa, Valahia şi Moldova începând cu domnia lui Süleyman Magnificul, Transilvania între 1541 şi 1699, insulele egeene Chios şi Náxos în secolul al XVI-lea etc. De-a lungul secolelor XVII-XIX, în procesul de stabilire a unor noi raporturi politice şi juridice, atât Poarta otomană şi marile puteri europene, cât şi popoarele şi statele creştine din centrul, estul şi sud-estul Europei au invocat adeseori statutul principatelor dunărene ca model[14].

Este de subliniat că, în ciuda diferenţelor de administrare sau guvernare şi a gradului de subordonare, de autonomie sau de suzeranitate, toate zonele menţionate mai sus formau ceea ce numim de regulă Imperiul otoman.

Principatele tributare în sistemul *pax ottomanica*

Sursele otomane şi neotomane folosesc un spectru larg de termeni juridici, politici şi administrativi pentru a caracteriza statutul Valahiei şi Moldovei în secolele XVI-XIX, precum şi al Tansilvaniei între 1541 şi 1699, în cadrul Imperiului otoman. În această privinţă se pot observa două tendinţe ale terminologiei otomane de cancelarie:

a) una care sublinia că ţările tributare au acelaşi statut ca şi celelalte provincii otomane;
b) alta care scotea în evidenţa deosebirile, subliniind statutul de autonomie al principatelor tributare în interiorul imperiului.

13. Salih Özbaran, „Some notes on the *saliyane* system in the Ottoman empire as organized in Arabia in the sixteenth century", *Osmanlı Araştırmaları*, VI, 1986, pp. 39-45; Metin Kunt, „Introduction", în *Süleyman*, p. 35; Salih Özbaran, „Ottoman naval policy in the South", în *Süleyman*, p. 68; Pitcher, *Ottoman Empire*, pp. 124-134.

14. Pentru secolul al XVII-lea, există cazul cazacilor zaporojeni, ce prin Bogdan Hmielnicki, iar apoi prin Petru Doroşenko, care a primit „Capitulaţii" de la Mehmed IV, au luat drept model Moldova şi Ţara Românească. Într-o scrisoare a lui Bogdan Hmielnicki către Mehmed IV, din 1652, hatmanul cazacilor zaporojeni vorbea de un „act de ascultare, de fidelitate şi de supunere" faţă de sultan, „en nous réunissant à ses Etats de Moldavie et de Valachie" (*Hurmuzaki*, supl. II/3, doc. XXIX, p. 42). La începutul secolului al XIX-lea, când în atenţia Europei se afla lupta de emancipare a grecilor şi sârbilor, regimul juridic al Principatelor române a fost vehiculat asiduu în mediile diplomatice (Mehmet, *Istoria turcilor*, pp. 307-308).

Terminologia uniformizatoare

În viziunea oficială otomană, principatele tributare făceau parte, alături de teritoriile din dreapta Dunării, din acelaşi „întreg" care era Imperiul otoman. Punct de plecare pentru această afirmaţie a fost epoca lui Süleyman Magnifcul (1520-1566). Astfel, odată cu expediţia din 1538 împotriva Moldovei şi capitularea Sucevei, în ciuda faptului că „s-au scris acte cu condiţii şi obligaţii", cronicarul Ibrahim Peçevi afirma: „În ziua aceia, vilaietul Moldovei a intrat sub stăpânirea ţărilor osmane"[15]. Izvoarele otomane folosesc multe expresii pentru a întări dreptul sultanilor de „stăpâni" ai teritoriilor româneşti[16]. În consecinţă, Valahia, Moldova şi Transilvania ajung să fie considerate:

a) părţi componente ale „statului otoman" (*Devlet-i 'Aliyye*) sau ale „Ţărilor bine păzite" (*Memâlik-i mahrusa*);
b) „proprietate rămasă în moştenirea sultanului" (*mülk-i mevrûs*);
c) teritorii incluse în „Casa Islamului" (*dâr al-Islâm*).

Aceste formule erau invocate în special în documente prin care se dorea sublinierea diferenţelor dintre principatele tributare şi statele creştine vecine, pentru a înăbuşi pretenţiile politice şi teritoriale ale acestora.

Provincii din „Ţările bine păzite" (*Memâlik-i mahrusa*). Apartenenţa principatelor tributare la domeniile stăpânite de sultan era invocată des de Poarta otomană pentru a le proteja teritoriul şi populaţia, atât de ingerinţele unor autorităţi otomane de la sud de Dunăre, cât mai ales de încălcările suferite din partea puterilor vecine. Iată câteva exemple extrase din documentele oficiale otomane din secolele XVI-XVII, în care aceste formule erau uzitate din abundenţă: „Posesiunile lor [ale voievozilor Moldovei şi Ţării Româneşti – n.m.] fac parte din celelalte ţări ale noastre, cu acelaşi statut ca Bosnia şi Semendria, constituind proprietatea noastră", se afirma într-o scrisoare din 18 aprilie – 17 mai 1531, adresată de Süleyman Kanunî lui Sigismund I, regele Poloniei[17]; „Vilaietele Moldova, Ţara Românească şi Transilvania fac parte din ţările şi vilaietele noastre întocmai ca celelalte Ţări bine păzite, aflate sub stăpânirea noastră proprie", se susţinea într-o scrisoare a lui Selim II către Sigismund II, regele Poloniei, din *evail-i zilhicce* 979/15-24 aprilie 1572[18]; Transilvania era, la rându-i, socotită ca „fiind dintre anexele Ţărilor mele bine păzite" (*Memâlik-i mahrusam muzâfâtından olub*), în 1581[19]; „...Ţara Românească este ca toate celelalte Ţări ale mele bine păzite" (*Vilâyet-i Eflâk sair Memâlik-i mahrusam gibidir*) sau „...Ţara Românească, care face parte din Ţările mele bine păzite" (*Memâlik-i mahrusamdan olan Eflâk*), afirma Osman II într-un *hüküm* din 7 *cemazi ül-ahır* 1027/1 iunie 1618[20]; Moldova „face parte din anexele Ţărilor mele bine protejate" (*Memâlik-i*

15. Peçevi, „Tarih", în *Cronici turceşti*, I, p. 481.
16. În opinia unor istorici, toate aceste expresii erau folosite în documentele oficiale doar pentru a sublinia suzeranitatea otomană (Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV, p. 6; Veliman, *Documente turceşti*, p. 13).
17. *Hurmuzaki*, supl. II, vol. I, doc. IX, pp. 26-27 (text în poloneză, traducere în franceză).
18. Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 103, p. 99.
19. *Hüküm* din 3 iulie 1581 către *beylerbeyi*-ul Budei (Veliman, „Carte de legământ", p. 36). Valeriu Veliman considera că atributul „anexă" (*muzâfât*) nu era o figură de stil, ci prezenţa lui anula ideea de dependenţă. Totuşi, trebuie să arătăm că expresia era des folosită fără atributul „anexă", sugerând aceleaşi raporturi între sultan şi voievozii tributari.
20. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 72, pp. 183-184.

mahrusamız muzâfatından Boğdan vilayeti), susţinea Ahmed III în *evâsıt-ı rebi ül-ahır* 1103/1-10 ianuarie 1692, în faţa hanului Crimeei, Safa Ghiray[21].

„Proprietate rămasă în moştenirea sultanului" (*mülk-i mevrûs*). Din a doua jumătate a secolului al XVI-lea, s-a afirmat tot mai des că principatele danubiene erau „proprietăţi" ale sultanilor otomani. În secolul al XVIII-lea, formula *mülk-i mevrûs* s-a impus tot mai mult în documente. Într-un *hüküm* din 1162/1749, sultanul Mahmud I, reconfirmând domnia lui Grigore II Ghica pentru încă trei ani, invoca drept argument: „Principatul Ţării Româneşti este proprietatea mea rămasă moştenire (*mülk-i mevrûsum olmak*) de la măreţii mei strămoşi"[22]. Chiar şi la începutul secolului al XIX-lea, Ţara Românească şi Moldova erau considerate – şi citez aici opinia ambasadorului otoman la Paris, Abdurahim Muhib Efendi, exprimată într-un raport din 1223 *ramazan* 21/1808 noiembrie 10 – „proprietăţi [rămase în] moştenirea imperială" (*mülk-i mevrûs-ı şâhâne olan*)[23].

Teritorii din „Casa Islamului". Despre conceptele juridice islamice de *dâr al-harb* şi *dâr al-Islâm* am vorbit şi în capitolul referitor la doctrina *djihâd*-ului. Din perspectiva cazului românesc, să mai subliniem că de transformarea „teritoriilor războiului" în „teritorii ale Islamului" se poate vorbi în momentul în care cultul religios islamic ar fi fost practicat în siguranţă:

> *Dâr al-harb* devine *dâr al-Islâm* – după învăţaţii hanefiţi – prin exercitarea publică a cultului islamic, precum îndeplinirea rugăciunii de vineri, celebrarea sărbătorilor celor două *bayramlar* şi altele, chiar dacă [teritoriul – n.m.] continuă să fie locuit de autohtoni necredincioşi sau chiar dacă nu se învecinează cu *dâr al-Islâm*, deci chiar dacă ar exista o altă ţară care aparţine *harbî*-ilor între vechea *dâr al-Islâm* şi ţara devenită *dâr al-Islâm* de curând[24].

Statutul juridic al principatelor tributare iese bine în evidenţă prin comparaţie cu statele creştine vecine (Ungaria, Imperiul habsburgic sau Polonia), pe de o parte, şi cu teritoriile aflate sub administraţie otomană directă, pe de altă parte. Pentru primul caz, există mai multe *hüküm*-uri sultanale din secolele XVI-XVIII din care rezultă clar că principatele dunărene nu mai făceau parte din „Casa războiului". Astfel, într-o poruncă datată „după 1672" (anul în care a avut loc expediţia împotriva Cameniţei), Mehmed IV (1648-1687) afirma că „populaţia Ţării Româneşti nu este (în teritoriu) de război" (*Eflâk re'âyâsı harbî değildir*)[25]. În *hüküm*-urile sultanale prin care se interzicea exportul anumitor mărfuri, era exacerbată delimitarea juridică între „Casa războiului" şi principatele tributare. Revelatoare sunt *fermân*-ele din 1750-1751 şi 1764. În primul se afirma clar că „ţinuturile ungureşti şi nemţeşti şi veneţiene şi ragusane... sunt ţinuturi duşmane (*dâr al-harb*)"[26]. În al doilea *fermân*, emis la 21-30 iunie 1764, ideea va fi reluată de Mustafa III, care interzicea din nou negustorilor din „Casa războiului" (*dâr al-harb*) să cumpere produse din principatele Valahia şi Moldova şi să le ducă în „ţara leşească (*Leh*) şi în ţara unguresacă (*Macar*), precum şi în Imperiul habsburgic (*Nemçe*) şi la Veneţia (*Venedik*) şi la Ragusa (*Dubrovnik*)"[27].

---

21. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 196, pp. 405-406.
22. Veliman, *Documente turceşti*, doc. 120, pp. 307, 309.
23. Veliman, *Documente turceşti*, doc. 237, pp. 687, 689.
24. Caurroy, „Législation", IV/17, p. 219.
25. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 155, p. 342. Se poate traduce şi „nu este *harbî* (inamică)".
26. Veliman, *Documente turceşti*, doc. 122, pp. 315-320.
27. Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 265, pp. 278-280.

Pentru comparaţia cu teritoriile aflate sub administraţie otomană directă, se poate spune că în principatele tributare de la nord de Dunăre cultul religios musulman nu s-a practicat în mod public, dar asta nu înseamnă că musulmanii aflaţi în trecere erau în pericol când îşi spuneau rugăciunile zilnice. Pe de altă parte, este clar că *şeri'at*-ul nu s-a constituit în ghid pentru jurisprudenţă, ca în celelalte zone ale imperiului. Găsim foarte rar în documentele otomane afirmaţii tranşante potrivit cărora ţările tributare nu făceau parte din „Casa Islamului" şi, în consecinţă, *şeri'at*-ul nu putea fi folosit pentru judecarea litigiilor[28]. În acest sens, amintesc aici comentariul lui N.H. Biegman pe marginea unui document din 1514, un *fermân* adresat *kadı*-ilor din Rumelia. Era un caz unic, o excepţie de la regulă să se afirme că Ragusa nu aparţinea „Casei Islamului", cauzată de dorinţa sultanului de a explica judecătorilor musulmani unde trebuie să tragă linie în aplicarea *şeri'at*-ului[29].

Realitatea politică şi militară din vremea lui Süleyman Kanunî (1520-1566) impune cu certitudine o singură concluzie, şi anume că Valahia, Moldova şi Transilvania nu mai aparţineau „Casei războiului", fiind considerate – aşa cum am arătat deja – teritorii cucerite. Mai mult, având în vedere că în viziunea juridică otomană era acceptată numai disjuncţia *dâr al-harb* vs. *dâr al-Islâm*, ultima zonă incluzând şi principatele tributare chiar dacă nici un musulman nu locuia permanent acolo, se poate deduce pe cale de consecinţă că cele trei principate tributare de la nord de Dunăre au fost incluse în „Casa Islamului" începând cu mijlocul secolului al XVI-lea.

Terminologia autonomiei

Diferenţele dintre realităţile nord-dunărene şi cele din dreapta Dunării erau totuşi evidente. În consecinţă, Înalta Poartă a fost silită adeseori să recunoască această diferenţiere, afirmând deschis autonomia politică, administrativă, religioasă şi financiară a principatelor dunărene în cadrul imperiului. Această autonomie însemna, de fapt, traducerea în practică a „protecţiei" la care se angajau permanent sultanii faţă de principii tributari. În acest sens, pot fi găsite în documentele otomane, uneori în acelaşi text, trei formule care defineau particularităţile juridice, administrative sau politice ale autonomiei celor trei principate tributare (formule folosite, în special, în relaţie cu Valahia şi Moldova în secolele XVII-XIX):

a) *serbestiyet* („libertate");
b) *eyalet-i mümtaze* („provincii privilegiate");
c) *dâr üz-zimmet* („Casa protecţiei tributare").

Serbestiyet. Din multitudinea de termeni folosiţi în documentele oficiale otomane pentru a desemna diferite aspecte ale statutului de autonomie, *serbestiyet* („libertate",

28. În istoriografia română este citată des o afirmaţie sultanală rară, din a doua jumătate a secolului al XVI-lea, pe care de fapt nu o găsim în alte documente otomane: „Moldova nefăcând parte din «Casa Islamului» (*dâr al-Islâm olmamağin*), [litigiile] nu vor putea fi judecate după *şeriat*". Această afirmaţie ar elimina ţările române din „Casa Islamului" fără drept de apel (*apud* Maxim, „L'autonomie", p. 210). Vezi şi Maxim, „Pays Roumains", pp. 32-36; Maxim, „Statutul politico-juridic", pp. 113-119.

29. Biegman, *Ragusa*, pp. 33-34: „On the evidence of this *fermân* one might contend that the Turks did not officially consider Dubrovnik as part of *Dâr ül-Islâm*. But as it is the only known instance of such explicit differentiation between the two, it is preferable to consider it an exception to the rule, brought about by the necessity to explain to all cadis where to draw the line."

„scutire")[30] era cel mai des folosit, alături de *mu'afiyet* („imunitate", „exceptare", „scutire")[31] şi *istiklâlîyet* („independenţă")[32]. În volumele de documente turceşti publicate în România, el a fost tradus uneori prin „autonomie"[33]. Termenul *serbestiyet* era folosit de regulă în formula „este liber, fiind separat la cancelarie şi ferit de încălcări" (*mefrûzü'l-kalem ve maktu'l-kadem serbest olub*)[34], o expresie uzitată des în documentele otomane pentru a desemna statutul unui teritoriu cu un anumit grad de autonomie, al unei posesiuni funciare scutite de impozite sau al unor surse de venituri care beneficiau de privilegii şi imunitate (precum *hass*-urile imperiale) în sistemul administrativ-fiscal otoman. Acest regim administrativ era invocat de Mehmed IV, în anul 1077/1667, pentru ţinutul ocupat de tătarii nogai din Bugeac[35]. În 1705, formula de imunitate era aplicată *mukata'a*-lelor[36], parte a surselor de venituri sultanale (*havass-ı hümayûn*) din sangeacurile Silistra şi Nikopol: „Ele sunt stăpânite ţinând cont de libertatea lor de a fi, în toate privinţele, separate la cancelarie şi scutite de încălcări"[37].

Începând cu secolul al XVIII-lea, formula a fost utilizată şi pentru principatele dunărene, indicându-se astfel statutul de autonomie administrativă faţă de Poartă[38]. Aceasta avea loc în condiţiile în care era tot mai prezent „abuzul", ce începea cu cel al autorităţilor (fie ele centrale sau locale) şi se sfârşea cu cel al simplilor supuşi otomani: „Deoarece principatul menţionat este, de mult, liber, separat la cancelarie şi scutit de a fi călcat cu piciorul", sultanul Mahmud I intervenea pentru stabilirea cuantumului giziei Moldovei, în 1740, după realipirea Hotinului[39]; „Principatul Ţării Româneşti... fiind separat la cancelarie şi scutit de a fi călcat cu piciorul şi liber în toate privinţele", litigiile dintre supuşi sau dintre supuşi şi străini („persoane venite din alte locuri") erau de competenţa voievozilor, afirma Mahmud I în 1742[40]; „Principatul Ţării Româneşti din vechi timpuri este separat la cancelarie şi scutit de a fi călcat cu piciorul [şi se bucură de] libertate", invoca acelaşi sultan în 1745, într-un *hüküm* adresat dregătorilor otomani de pe malurile Dunării, de la Brăila până la Ada Kale, cerându-le înlăturarea oricăror acţiuni care ar fi dăunat teritoriului şi locuitorilor din nordul Dunării[41].

De subliniat că termenii otomani *serbestiyet*, *mu'afieyt* şi *istiklâlîyet* au fost folosiţi în actele oficiale care priveau Principatele române cel mai mult în secolul al XVIII-lea şi – în opinia lui Bernard Lewis – abia în secolul al XIX-lea au căpătat o semnificaţie politico-juridică

30. *Serbest* – „liber", „independent"; *serbestiyet* – „libertate" (*Redhouse*, pp. 1001-1002).
31. *Mu'âf* – „imun", „liber", „scutit"; *mu'afat* – „scutire", „excepţie" (*Redhouse*, p. 784)
32. *Istiklâl* – „independenţă"; *istiklâlîyet* – „starea de a fi independent", „suveranitate absolută" (*Redhouse*, p. 556).
33. Tahsin Gemil îl traducea „autonomie" în „actul de garanţie" acordat transilvănenilor în anul 1099/1687 (Gemil, *Documente turceşti*, doc. 178).
34. Altă traducere: „separat la cancelarie, scutit de a fi călcat cu piciorul şi liber în toate privinţele". O formulă prescurtată era *serbestiyet üzere* („potrivit scutirii").
35. Gemil, *Documente turceşti*, doc. 147.
36. Părţi din veniturile statului otoman arendate unor supuşi otomani.
37. *Min külli'l-vücûh mefrûzü'l-kalem ve maktu'l-kadem serbestiyet üzere zabt olunagelmeğin.* (Gemil, *Documente turceşti*, doc. 227, pp. 473-477)
38. Veliman, *Documente turceşti*, doc. 93, 104, 107, 117-118, 121, 127, 130, 141, 210.
39. *Memleket-i merkume öteden berü mefrûz-ül-kalem ve maktû-ul-kadem serbest oldüği ecelden.* (Veliman, *Documente turceşti*, doc. 93, pp. 245-246)
40. *Eflâk memleketi mefrûz-ül-kalem ve maktû-ul-kadem min-küll-il-vücûh serbest olub.* (Veliman, *Documente turceşti*, doc. 104, pp. 267-169)
41. *Vilâyet-i Eflâk kadîm-ül-eyyamdan berü mefrûz-ül-kalem ve maktû-ul-kadem serbestiyet üzere.* (Veliman, *Documente turceşti*, doc. 112, pp. 283-289)

deplină[42]. Aceasta m-a determinat să nu-i adopt pentru definirea realităţilor politico-juridice din secolele XV-XVII şi nici măcar pentru cele din secolul al XVIII-lea.

„Provincii privilegiate". În istoriografia turcă contemporană se foloseşte adesea, într-un mod generalizator, expresia „provincii creştine protejate" pentru a defini statutul de autonomie al Ţării Româneşti, Moldovei, Transilvaniei şi Ragusei[43]. Într-adevăr, în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea şi mai ales în secolul al XIX-lea, ca o contrapondere la continua emancipare a Principatelor române după 1774 şi la ingerinţele Rusiei, această formulă a fost folosită în cancelaria otomană pentru a marca autonomia principatelor în cadrul imperiului. Astfel de mărturii găsim chiar şi – sau cu atât mai mult – în preajma războiului ruso-româno-turc din 1877-1878 („război de independenţă" pentru români). În acest sens, în octombrie 1874, ministrul de Externe turc, Aarifi Paşa, îi replica generalului Ion Gr. Ghica, agentul Bucureştiului la Constantinopol, că „Principatele nu constituie un stat distinct de Turcia, cu toate drepturile de autonomie de care se bucură în virtutea unor firmane, ci... ele *sunt provincii ale Imperiului*" (subl.m.)[44]. Chiar dacă, practic, nu a avut urmări asupra statutului juridic al României faţă de Poartă, „Constituţia" lui Midhat Paşa, numită în turceşte *Kanun-ı Esasî* („Legea fundamentală") şi promulgată la 7 *zilhicce* 1293/23 decembrie 1876[45], ilustrează din plin concepţia Porţii. Faptul că în articolul 1 al acestui document se afirma că „Imperiul otoman cuprinde ţinuturile şi posesiunile actuale şi provinciile privilegiate" (*eyalet-i mumtaze*), ultima categorie referindu-se la România, Serbia şi Egipt, a determinat protestul ferm al autorităţilor române din acea vreme[46].

„Casa protecţiei tributare" (*dâr üz-zimmet*). Statutul juridic al principatelor tributare poate fi definit în mod distinct de *dâr al-Islâm* chiar prin trimitere la textele juridice musulmane. Mai întâi să vedem ce statut aveau teritoriile stăpânite de principii nemusulmani care acceptaseră plata tributului şi supremaţia Islamului sau, cu alte cuvinte, în ce zonă se încadrau „statele tributare", conform *siyar*-ului. Realitatea politică şi militară din perioada umayyadă s-a dovedit a fi incompatibilă cu o stare permanentă de război, relaţiile de coexistenţă paşnică între musulmani şi nemusulmani (indivizi, comunităţi sau state) impunându-se ca o necesitate stringentă. În aceste condiţii, în textele juridice hanefite din perioada abbasidă – şi vom cita imediat din Muhammad al-Shaybânî (m. 189/804) – au fost teoretizate două zone distincte, „Casa armistiţiului" (*dâr al-muvâda'a*) şi „Casa protecţiei tributare" (*dâr al-dhimma*; tc. *dâr üz-zimmet*), noţiuni juridice care justificau raporturile paşnice instituite în practică între Califatul arab şi unele state sau comunităţi nemusulmane. Însă trebuie să subliniez că aceste concepte nu marcau teritorii din afara „Casei războiului" sau „Casei Islamului", ci sectoare înglobate celor două sfere originare. Ulterior, aceste concepte vor dispărea din tratatele hanefite de drept islamic, lăsând loc în epoca otomană doar bipolarismului *dâr al-Islâm* vs. *dâr al-harb*, în care distincţia era operată în special după criteriul „suveranităţii".

---

42. Până atunci a avut o semnificaţie fiscală (B. Lewis, „Sebestiyet", în *Barkan'a Armağan*, pp. 47-52).
43. T. Gökbilgin a fost unul din cei care au promovat această formulă. La fel, C. Orhonlu, „Kharâdj. III. Turquie ottomane", în *EI-2*, IV, p. 1086 (p. 1055, în ediţia din 1997): „Christian dependent provinces".
44. *Independenţa. Documente*, IV, doc. 6, p. 34.
45. O primă ediţie în limba franceză este *La Constitution Ottomane du 7 Zilhidjè 1293 (23 Décembre 1876)*, expliquée et annotée par A. Ubicini, Paris, 1877.
46. În nota trimisă Porţii la 20 ianuarie 1877, guvernul român declara „că România nu este cuprinsă printre provinciile otomane la care se referă Carta acordată în 23 decembrie 1876" (*Independenţa. Documente*, IV, p. 19)

Dâr al-muvâda'a[47] („Casa reconcilierii" sau „Casa armistiţiului") era denumirea dată teritoriilor locuite de infidelii inamici (*harbî*) cu care musulmanii au încheiat înţelegeri temporare de pace. Această zonă rămânea totuşi parte componentă a „Casei războiului" (*dâr al-harb*)[48], întrucât „pacea" dintre cele două părţi avea un caracter temporar. Acest concept era pomenit de al-Sarakhsî în comentariul său la una din regulile ce priveau termenul *kharâdj*, regulă formulată de predeceserul său, al-Shaybânî. *Dâr al-muvâda'a* era „protectoratul ai cărui locuitori încheie pace cu stipulaţia de a plăti capitaţia guvernului islamic"[49]. Asupra „protectoratului" urma să se perceapă un tribut contractat numai prin tratat de pace, iar teritoriul îşi păstra autonomia[50]. Locuitorii „protectoratului" se deosebeau de *zimmî*-ii propriu-zişi din „Casa Islamului". Demn de remarcat este şi faptul că statutul de „Casă a armistiţiului" se repercuta şi asupra unui teritoriu cucerit sau făcut „vasal" de către un stat nemusulman care avea un tratat încheiat cu nemusulmanii (fiind deja *dâr al-muvâda'a*)[51]. Un teritoriu ce aparţinuse „Casei armistiţiului" redevenea în totalitate *dâr al-harb*, putând fi atacat de musulmani, în cazul în care principele nemusulman rupea armistiţiul sau dacă acel teritoriu ar fi fost cucerit de un grup de *harbî* ce nu aveau „tratat" cu musulmanii. În primul caz, se invoca încălcarea principiului *pacta sunt servanda*; în al doilea, principiul aplicat era: „Ţara învinsă îşi schimba statutul după ţara învingătoare"[52].

Dâr üz-zimmet[53] („Casa supunerii" sau „Casa protecţiei tributare") desemna, în viziunea juriştilor hanefiţi, două categorii de teritorii. Fie un sector din *dâr al-Islâm*, ai cărui locuitori nemusulmani acceptaseră să plătească tribut, să se supună puterii şi legilor musulmane, dar care obţinuseră privilegiul să fie conduşi de un şef conaţional numit de suveranul musulman[54]. Fie o zonă din *dâr al-harb*, ai cărei locuitori nemusulmani erau tributari faţă de suveranul musulman prin intermediul unui principe ales din rândul lor şi care nu se supuneau *şeri'at*-lui, ci propriilor lor legi şi obiceiuri[55]. De remarcat că *dâr üz-zimmet* era un concept aplicat în textele juridice şi statelor „vasale" (eventual, tributare) faţă de principii nemusulmani cu sau fără tratat încheiat cu suveranul musulman[56].

---

47. *Muvâda'a* – „duşmănie abandonată", „reconciliere" (*Redhouse*, p. 804).
48. Caurroy, „Législation", IV/17, p. 222.
49. Shaybânî, *Kitâb as-Siyar*, IV, p. 65 (Muhammad Hamidullah, cel care traduce textele celor doi învăţaţi hanefiţi, pare să fi introdus acest termen).
50. Shaybânî, *Kitâb as-Siyar*, IV, pp. 65-66, n. 1.
51. În consecinţă, devenind *dâr al-muvâda'a*, şi noul teritoriu nu putea fi atacat de musulmani: „Atunci când «oamenii armistiţiului» (*ehl-i muvâda'a*) pun stăpânire pe o altă ţară (*harbî*), în care îngăduie locuitorilor (să rămână), supunându-i la un tribut (şi la legile lor), musulmanilor nu le este permisă nici o acţiune [ostilă – n.m.] împotriva acestei alte ţări, întrucât ea aparţine de *dâr al-muvâda'a* («Casa armistiţiului»)" (Caurroy, „Législation", IV/17, p. 223).
52. De asemenea, dacă o ţară în pace cu musulmanii, deci cu statut de *dâr al-muvâda'a*, cucerind un stat *harbî*, îi prelua şi îi aplica legile, atunci ea îşi pierdea vechiul statut de „Casă a armistiţiului", redevenind *dâr al-harb* (Caurroy, „Législation", IV/17, pp. 223-224).
53. *Zimmet* însemna „obligaţie", „datorie", „contract". În Imperiul otoman desemna obligaţia unui supus nemusulman de a plăti tribut şi de a fi supus statului (*Redhouse*, p. 1286).
54. Caurroy, „Législation", IV/17, p. 223.
55. „Dacă locuitorii unei ţări *harbî* ne cer să le acordăm pace, angajându-se să ne plătească în fiecare an un tribut determinat, dar cu condiţia ca ei să nu fie supuşi legilor musulmane, şi dacă noi le acceptăm cererea, această ţară nu face parte din *dâr al-Islâm*, (ci) ea continuă să fie, ca mai înainte, *dâr al-harb*, întrucât un teritoriu *dâr al-Islâm* se recunoaşte numai prin supunere la legile islamice." (Caurroy, „Législation", IV/17, p. 223)
56. Caurroy, „Législation", IV/17, p. 222.

La juriştii shafi'iţi, dintre care se distinge al-Maverdi (m. 1058), apare conceptul de *dâr al-'ahd* („Casa legământului" sau „Casa păcii"), pentru definirea căruia existenţa unui „legământ" între musulmani şi nemusulmani a devenit criteriul fundamental. Această noţiune era folosită de celebrul învăţat în contextul clasificării pământurilor intrate sub stăpânirea musulmanilor. Deci, prin *dâr al-'ahd* („Casa legământului"; *territoire de traité*, în traducerea lui E. Fagnan), al-Maverdi înţelegea acele teritorii care – în virtutea unui *'ahd* – rămâneau în proprietatea nemusulmanilor, aceştia plătind în schimb un tribut (*kharâdj*) echivalent cu o „capitaţie" (*djizya*). De remarcat că însuşi al-Maverdi recunoştea că la întemeietorul ritului hanefit (Abu Hanifa) nu a găsit o asemenea noţiune, în contextul amintit, statutul teritoriilor fiind identic cu cel al zonelor cuprinse în *dâr al-Islâm*[57]. Conceptul shafi'it de *dâr al-'ahd* („Casa legământului") s-a împământenit în istoriografia română şi străină pentru a defini regimul juridic al statelor tributare[58], inclusiv al principatelor dunărene faţă de Poarta otomană. Rezervele mele faţă de acest concept îşi au originea în faptul că *dâr al-'ahd* (tradus impropriu şi prin „Casa păcii") este o noţiune ce aparţine altei şcoli juridice, cea shafi'ită, şi, în consecinţă, nu e de găsit în izvoarele juridice şi istorice otomane, în condiţiile în care otomanii urmau şcoala hanefită de drept islamic. Totodată, statutul juridic al principatelor tributare faţă de Poartă trebuie nuanţat în funcţie de evoluţia raporturilor de putere de-a lungul secolelor XV-XVIII. Ceea ce se poate afirma cu certitudine este că, din punctul de vedere al dreptului islamic al popoarelor, Valahia, Moldova şi Transilvania au ieşit din „Casa războiului" la mijlocul secolului al XVI-lea. În aceste condiţii, pentru a le defini statutul juridic din punctul de vedere al dreptului islamic-otoman, adoptarea noţiunilor hanefite de *dâr al-muvâda'a* („Casa armistiţiului")[59] şi *dâr üz-zimmet* („Casa protecţiei tributare") ar corespunde mai bine celor două mari etape din evoluţia relaţiilor cu Poarta otomană, despărţite de anii 1538-1541.

---

57. Dar iată în întregime textul cu pricina din *al-Ahkâm al-Sultaniyya* („Statutele guvernării"), inclus în capitolul XII, despre împărţirea prăzilor: „Acele [teritorii – n.m.] a căror proprietate a trecut în mâinile noastre prin tratat, dar cu condiţia ca ele să rămână în mâinile lor prin intermediul plăţii unui *kharâdj*. Ele sunt de două feluri. a) Legământul încheiat cu ei de către *imâm* stipulează că proprietatea solului ne aparţine: în acest caz solul este imobilizat şi devine «teritoriu al Islamului» (*dâr al-Islâm*), el nu poate fi nici vândut, nici trecut asupra altuia, iar *kharâdj*-ul, impozitul reprezentativ (al dreptului nostru), nu dispare prin convertirea posesorilor, astfel încât el trebuie plătit şi de către musulmanii cărora le-a fost transferat dreptul de posesie. Un legământ de acest fel îi transformă pe vechii proprietari în «oameni ai legământului» [*muahid*, dar şi *zimmî* – n.m.] şi, dacă ei achită capitaţia, care este individuală, ei pot rămâne un timp nelimitat pe aceste pământuri; dacă refuză s-o achite, ei nu rămân decât acelaşi timp ca «aliaţi propriu-zişi», adică patru luni, fără a putea depăşi un an... b) Legământul încheiat între ei stipulează că pământul rămâne al lor, dar că, din contra, ei vor achita un *kharâdj*: atunci acesta este echivalentul capitaţiei (*djizya*), iar convertirea lor îi scuteşte de *kharâdj*; pământurile lor nu devin «teritoriu al Islamului» (*dâr al-Islâm*), ele sunt „teritoriu al legământului" (*dâr al-'ahd*) (şi) ei vor putea să le vândă sau să le transfere; musulmanul căruia i se consimte transferul nu trebuie [să plătească – n.m.] *kharâdj*; el rămâne acolo, de asemenea, atât timp cât respectă legământul încheiat, şi nu este supus la (plata) capitaţiei, întrucât e în afara «Casei Islamului». Dar, după Abu Hanifa, teritoriul său este transformat, prin convenţia intervenită, în teritoriu al Islamului (*bi'l sulh dâr al-Islâm'a*), iar ei-înşişi sunt transformaţi în tributari supuşi la plata capitaţiei" (Mawerdi, *Statuts*, pp. 290-291). Vezi şi Decei, „*Sulhnâme*", p. 137.

58. Inalcık, „Dâr al-'ahd", în *EI-2*, II, pp. 118-119; D.B. Macdonald (A. Abel), „Dâr al-sulh", în *EI-2*, II, pp. 134-135; Parvin, Sommer, „Dar al-Islam", p. 4; Biegman, *Ragusa*, pp. 30-32; Decei, „*Sulhnâme*", p. 139; Matei, „Domination", p. 95; Maxim, *Ţările române şi Înalta Poartă*, pp. 143-169 (cap. IV: „Statutul de *'ahd* în teoria şi practica juridică musulmană").

59. Semnificativ este faptul că în 1484 „la *ţările dinastiei osmane* se adăugase, prin puterea sabiei, Akkermanul, care ere o cetate de seamă a Moldovei...". O Moldovă care rămânea încă sub incidenţa

Viziunea autohtonă şi cea occidentală

Un tablou complet privind poziţia principatelor tributare în sistemul *pax ottomanica* poate fi creionat numai dacă luăm în considerare, alături de viziunea otomană, opiniile autohtone şi occidentale.

Marile puteri europene au ajuns să considere şi să trateze principatele danubiene ca provincii ale Imperiului otoman. În acest sens, corespondenţa diplomatică şi consulară este relevantă. În 1612, Achille de Harlay nota că „toutes ces troys provinces sont depuis un long temps tributaires du Grand Seigneur"[60]. La începutul secolului al XIX-lea, consulul francez la Iaşi, N. Flury, scria un raport despre *Les Provinces Turques de la Moldavie et de la Valachie*[61]. De altfel, în corespondenţa diplomatică, statutul Ragusei în cadrul imperiului era caracterizat în termeni similari celui aplicat principatelor dunărene. În 1766, consulul André Alexandre Le Maire scria lui Ludovic XV despre „supunerea totală a Raguzanilor faţă de Poarta otomană" şi identifica statutul lor juridic cu cel de „supuşi" ai sultanului (*re'âyâ*)[62]. La sfârşitul secolul al XVIII-lea şi la începutul secolului al XIX-lea, observatorii europeni nu făceau o diferenţă de esenţă, ci de nuanţă între provinciile otomane. În lucrarea sa despre Imperiul turc publicată în 1798, William Eton scria despre „*paşalık*-urile şi provinciile legate direct de sediul imperiului" şi „the more distant provinces", în ultima categorie incluzând Egiptul, Valahia şi Moldova[63].

Peste numai câţiva ani, în lucrarea sa *The Present State of Turkey* publicată în 1809, Thomas Thornton prezenta mai întâi sistemul turc de guvernare faţă de supuşii tributari (*System of Turkish government towards the tributary subjects*), explicând modul în care a fost instituită guvernarea otomană pe teritoriile cucerite, în special aplicarea sistemului timariot. Aceasta era regula, dar în anumite cazuri – scria Thornton – otomanii au aplicat şi excepţii de la practica obişnuită de guvernare (*Exceptions to the usual mode of Turkish government*), aşa cum s-a întâmplat în cazul provinciilor tributare din imperiu, de tipul Egiptului, Valahiei şi Moldovei[64].

Pe de altă parte, din vremea lui Süleyman Magnificul, muntenii şi moldovenii au început să afirme din ce în ce mai mult şi mai puternic că suveranul este la Istanbul, iar ţările lor îi aparţin acestuia. În acest sens, merită menţionate afirmaţiile a doi voievozi din acea vreme. În contextul unei expediţii poloneze iminente împotriva Moldovei, Petru Rareş scria limpede, într-o scrisoare din 24 aprilie 1537 către regele Poloniei, că „Ţara aceasta e a prea-înălţatului şi nebiruitului Împărat turcesc, domnul meu cel prea-milostiv, şi ni-a dat-o nouă s'o stăpânim: să trăiască Măria Sa Împărătească... Şi mai nădăjduim că pentru apărarea ţerii Împăratului va veni oaste turcească!"[65]. La fel, la mijlocul secolului al XVI-lea, Mircea Ciobanul era unul din voievozii munteni care considerau – şi nu

„războiului sfânt", deci în „Casa războiului" sau, după încheierea păcii din 1486, în „Casa armistiţiului" (Kara-Çelebi-zade, „Süleymannâme", în *Cronici turceşti*, I, p. 532).

60. Raport din 21 aprilie 1612, din Pera (*Hurmuzaki*, supl. I/1, doc. CCXXVII, pp. 146-147).
61. *Hurmuzaki*, XVI, doc. MDLXIII, pp. 664-668 (raport din 5 septembrie 1804, Iaşi).
62. Zlatar, *Dubrovnik*, p. 1.
63. „*The pashaliks or governments most immediately connected with the seat of the empire* şi *the more distant provinces... connected with the Porte rather by treaty than as integral parts of the empire* (Eton, *Turkish Empire*, pp. 287-288, 297).
64. Thornton, *Turkey*, II, pp. 298-307.
65. Iorga, *Scrisori de domni*, doc. XXIII.

în arzuri trimise Porţii, ci în corespondenţa întreţinută cu alţi creştini, respectiv cu braşovenii şi sibienii – că boierii pribegi „s'au ridicat cu óste asupra capului domniei mele şi *asupra ţării domnului nostru cinstitului împerat...*" (subl.m.)[66]. De altfel, toţi cei care simţeau pe propria piele dreptul sultanului de a numi şi a schimba voievozi aveau sentimentul că „această ţară nu e moştenirea noastră; azi suntem şi mâine nu suntem, după voia lui Dumnezeu, şi ne aflăm în mâna Turcilor"[67].

După 1774, în circumstanţele acţiunilor diplomatice pentru emancipare naţională, viziunea boierilor şi voievozilor s-a distanţat de modul în care otomanii şi occidentalii defineau statutul Valahiei şi Moldovei. În acest sens, în 1846, Gheorghe Bibescu ţinea să-şi exprime consternarea în faţa consulului francez la Bucureşti, Doré de Nion, pentru atitudinea guvernelor celor mai liberale şi mai „demne de respect" ale Europei, care „nu văd în Principatele Danubiene decât Provincii ale Imperiului otoman, în şefii lor decât Paşale turceşti, în locuitorii lor decât Raiale". Urma o întreagă suită de argumente invocate de domnul muntean, toate pentru a demonstra că „această opinie nu este fondată nici în drept, nici în fapt"[68]. Suita de întrebări pe care Doré de Nion le punea în faţa lui Gheorghe Bibescu, menţionând, în acelaşi timp, pericolul rus, reflectă atitudinea marilor puteri europene – şi avem aici cazul Franţei – interesate de a menţine în viaţă Imperiul otoman, „omul bolnav" al Europei[69]. Pentru mine, aceste întrebări reprezintă o sursă de reflecţie asupra statutului internaţional al Principatelor române, cu precădere în secolul al XIX-lea:

> Dar mai ales realitatea prezentă este cea pe care o ia în considerare şi pe care trebuie s-o ia în considerare practica politică, venerabila politică care se sprijină, pe de o parte, pe regulile imuabile ale dreptului ginţilor şi, pe de altă parte, pe realitatea faptelor. Or, în această legalitate, în această realitate, care ar fi astăzi existenţa internaţională a *provinciilor Danubiene*, dacă ele ar înceta de a fi considerate ca făcând parte din Imperiul otoman? În ce calitate, alta decât aceasta, sunt ele cunoscute de către puterile creştine? Care ar fi baza relaţiilor comerciale şi de vecinătate pe care Europa le întreţine cu voi, dacă ar renunţa la poziţia clară şi avantajoasă pe care i-o asigură tratatele sale cu Turcia?... Această legătură, care vă ataşează Turciei, nu vă uneşte în acelaşi timp cu Europa occidentală; şi nu este ea cea care vă asigură, în schimbul unui tribut modic şi al unei dependenţe mai mult aparente decât reale, garanţii pozitive şi o protecţie eficace?[70].

Valahia, Moldova şi Transilvania ca principate tributar-protejate

Conform dreptului internaţional modern, relaţia de protectorat presupune existenţa a trei părţi: în primul rând, „statul protejat" (*the protected state*) şi „statul protector" (*the protecting state*), a căror relaţie de „protectorat" se bazează pe tratate bilaterale; în al doilea rând, statutul de protectorat trebuie recunoscut de o a treia putere[71]. Aceste condiţii şi

66. Tocilescu, *534 documente*, doc. 357, pp. 353-355.
67. Scrisoarea Ecaterinei, doamna Ţării Româneşti, către Mărioara Adorno, din 20 februarie 1578 (*Hurmuzaki*, XIV/1, doc. CXXIX, p. 54); la fel, într-o scrisoare din 2 decembrie 1578: „Locul... nu e moştenirea noastră pământească" (*Hurmuzaki*, XIV/1, doc. CXXXII, p. 58).
68. *Hurmuzaki*, XVII, doc. MXLI, pp. 1107-1108.
69. A. Iordache, A. Stan, *Apărarea autonomiei Principatelor române. 1821-1859*, Editura Academiei RSR, Bucureşti, 1987, p. 94.
70. *Hurmuzaki*, XVII, doc. MXLI, pp. 1107-1108.
71. Brierly, *Law of Peace*, p. 133.

concepte moderne nu pot fi aplicate fără o analiză critică la circumstanţele istorice din secolele XVI-XVIII. Totuşi, în Evul Mediu şi în perioada modernă timpurie exista o practică cutumiară ca statul mai mic să accepte protecţia unui stat mai puternic. „Protecţia" a fost folosită în mod constant în documentele oficiale ca noţiune politică şi juridică pentru a reglementa plănuite relaţii de putere între principii valahi, moldoveni sau transilvăneni şi unii suverani creştini vecini[72]. Otomanii nu au făcut decât să pună de acord conceptele islamice de *oameni protejaţi* (*zimmî*) şi *protecţie* (*himaye*) cu regulile cutumiare europene.

Existenţa Valahiei, Moldovei şi Transilvaniei ca „principate-tampon" la frontiera dintre Imperiului otoman şi puterile europene (Ungaria şi Polonia, apoi Imperiul habsburgic şi Rusia), care a lăsat urme şi în înţelegerile de pace încheiate în această zonă, justifică pentru anumite perioade folosirea conceptului de *protectorat*[73] pentru statutul lor politic. Din această perspectivă, o schimbare decisivă se va produce târziu, la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi în prima jumătate a secolului al XIX-lea. Începând cu pacea de la Adrianopol (1829), tratatele ruso-otomane au stabilit rămânerea Principatelor române sub „suzeranitate" otomană, dar şi intrarea lor sub „protectoratul" Rusiei, statut care a fost definit şi de juriştii vest-europeni din secolul al XIX-lea[74].

Protecţia permanentă

Protecţia faţă de autorităţile otomane (inclusiv sultanul) era exprimată încă din înţelegerile de pace din secolul al XV-lea. În *'ahdnâme*-aua acordată lui Ştefan cel Mare în 1480-1481, Mehmed II promitea în mod solemn (cum, probabil, se specifica şi în „legămintele" anterioare): „Persoana ta şi avutul tău şi ţara ta nu vor fi atacate de mine, de beii sângeacurilor mele şi de ceilalţi robi ai mei"[75]. Garantarea acestei „protecţii" se baza pe răscumpărarea păcii de către voievodul moldovean, dar o putem aprecia, din perspectiva dreptului islamic al popoarelor, doar ca o protecţie temporară.

Pe de altă parte, este de amintit că până la începutul secolului al XVI-lea Ungaria a fost o putere protectoare pentru multe din micile state balcanice, precum Dubrovnik, Bosnia, Serbia sau Valahia. În contextul rivalităţii ungaro-otomane din secolul al XV-lea, rivalitate tranşată în final în favoarea Porţii, asupra ştatelor menţionate mai sus a fost impus un fel de „condominium" otomano-maghiar. Ca rezultat diplomatic al intereselor pe care le aveau cele două puteri în stabilirea statutului politic de „state-tampon" se numără

72. Vezi „diploma" din 10 decembrie 1603 prin care împăratul Rudolf II le garanta tronul valah lui Radu Şerban (1602-1611, 1611) şi succesorilor săi (*Hurmuzaki*, IV/1, doc. CCXCVII-CCXVIII).
73. După o suită de studii consacrate relaţiilor moldo-otomane în secolul al XV-lea şi în prima jumătate a secolului al XVI-lea, Ştefan S. Gorovei afirma că, urmând linia lui Hammer, preferă tot mai mult termenul *protectorat* otoman, acceptat definitiv de Moldova în secolul al XV-lea, în loc de *suzeranitate* (Gorovei, „Însemnări", p. 39).
74. Astfel, Wheaton vorbea în câteva rânduri despre *The Principalities of Moldavia, Wallachia and Servia, under the suzerainete of the Ottoman Porte and the protectorate of Russia* (Henry Wheaton, *Commentaire sur les éléments du droit international et sur l'histoire des progrès du droit des gens*, Leipzig, tome III, 1873, p. 36).
75. *Nefsine ve malına ve memleketine benden sancaklarım beglerinden ve sair kullarimdan ta'aruz olmıyub.* (Facsimilul textului osman în Guboglu, *Paleografia*, doc. 4, p. 165; text transliterat în Decei, „*Sulhnâme*", p. 122; vezi şi traducerea în românește din Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 5, p. 6)

clauzele privitoare la Ţara Românească, iar mai târziu şi la Moldova, din seria „tratatelor" ungaro-otomane încheiate între 1428 şi 1519, precum cele din 1451[76],1483[77], 1488[78] şi 1503[79], care s-au păstrat până astăzi[80].

De la mijlocul secolului al XVI-lea, chiar şi în unele documente emise înainte de 1538, deşi se promitea „protecţia" ţării şi supuşilor în acelaşi spirit de „acte contractuale" (şi avem ca exemple „diplomele de învestitură" pentru voievozii tributari), argumentele nu mai erau aceleaşi. Întrucât raporturile de forţe se schimbaseră decisiv în favoarea Porţii, teritoriile de la nord de Dunăre au început să fie considerate proprietate a sultanilor, iar locuitorii lor asemenea celorlalţi supuşi ai suveranilor otomani. Puţinele *berât-ı hümayûn* descoperite şi publicate până acum folosesc formule aproape identice, în care conceptul de *himâyet* era folosit cu predilecţie pentru a desemna „protecţia" ţării:

> *Ţara se află sub cuvenita noastră protecţie, iar supuşii săi îmi plătesc tribut* (*memleket vacib el-himâyemizdir re'âyâsı dahi harâcgüzarlarımdır*). Nu există nici o explicaţie pentru a fi asuprire şi opresiune nici măcar pentru un singur individ... Şi nimeni dintre marii mei viziri, nici dintre beilerbei sau bei şi nici dintre slujitorii Porţii mele a Fericirii sau din rândul altora să nu se atingă, niciodată şi prin nimic, nici de vilaietul de *Eflâk*, nici de logofeţii săi, nici de boierii săi, nici de cnejii săi, nici de raiaua sa, nici de fiii şi fetele sale... sau de alte mărfuri şi lucruri ale sale (subl.m.)

– se stipula în „semnul imperial" (*nişan-ı hümayûn*) din 22 *ramazan* 994/6 septembrie 1585, acordat de Murad III lui Mihnea II Turcitul, la începutul celei de-a doua domnii în Valahia[81].

Printr-o formulă aproape identică se angaja Ahmed I în *'ahdnâme*-aua care confirma domnia principelui Gabriel Bethlen, emisă în iulie 1614, să protejeze principatul transilvan, atât de inamicii creştini (şi se face referire la Imperiul habsburgic), cât şi de autorităţile otomane de la frontieră: „Şi eu, la rândul meu, îi voi apăra sub orice formă, de duşmanii lor, când va fi nevoie de ajutor şi sprijin... şi absolut nimeni dintre beilerbeii şi beii mei, precum şi serascherul meu să nu se amestece"[82].

Afirmarea protecţiei şi-a păstrat invariabilele şi în actele emise de sultani în secolele XVII-XVIII (*fermân*, *hüküm*, *hatt-ı şerif* etc.), acte mai puţin solemne decât *'ahdnâme*-lele

---

76. Cea mai bună ediţie, în *DRH, D*, I, doc. 305. Dar şi în Iorga, „Privilegiul", pp. 20-23; Iorga, *Acte şi fragmente*, III, pp. 23-27.
77. Copie în osmană în TKSMA, Istanbul, nr. 5861, microfilm la ANR, mf. Turcia, r. 4, c. 312.
78. G. Hazai, „Urkunde des Friedensvertrages zwishen König Matthias, und dem türkischen Sultan 1488", în *Beiträge zur Sprachwissenschaft Volkskunde und Literaturforschung (Steinitz-Festschrift)*, Berlin, 1965, pp. 141-145.
79. Originalul s-a păstrat la TKSMA, Istanbul, E. no. 7675 (ANR, mf. Turcia, r. 1, c. 1-9). Facsimilul acestei *'ahdnâme*-le a fost publicat de T. Gökbilgin, „Korvin Mathias (Mátyás)'ın Bayezid II.e mektupları tercümeleri ve 1503 Osmanlı-Macar muahedesinin Türkçe metni/La traduction des lettres de Korvin Mathias à Bayezid II et le texte turc du traité hungaro-turc de 1503 (909)", *Belleten*, XXII, 87, 1958, pp. 369-390, facsimil. Text în limba latină, în Hammer-Purgstall, *Empire Ottoman*, IV, pp. 393-400, şi în *Hurmuzaki*, II-1, doc. XXIV, pp. 20-23.
80. *DRH, D*, I, doc. 305; Iorga, „Privilegiul", pp. 20-23; Iorga, *Acte şi fragmente*, III, pp. 23-27; TKSMA, E. 5861, ANR, mf. Turcia, r. 4, c. 312; Hazai, „1488", pp. 141-145; TKSMA, E. 7675, ANR, mf. Turcia, r. 1, c. 1-9; Gökbilgin, „1503", pp. 369-390; Hammer-Purgstall, *Empire Ottoman*, IV, pp. 393-400; *Hurmuzaki*, II/1, doc. XXIV.
81. Maxim, *CTO*, doc. 14, pp. 62-67.
82. *Ben dahi her vechile düşmenlerinden koruyub muâvenet ve imdâd lâzim geldikde... beylerbeylerimden ve beylerimden ve seraskerimden aslâ kimesne dahl eylemiye.* (Gemil, *Documente turceşti*. doc. 61, pp. 164-165)

şi *berât*-ele din secolele XV-XVI, dar tot atât de importante ca şi ele. Iată un pasaj dintr-un *hüküm* al lui Mahmud I din 1158/1745, referitor la Valahia:

> Atât asupra pământului său, cât şi asupra supuşilor şi dărilor lui, nu trebuia să se întâmple vreun fel de amestec şi atac din partea marilor viziri şi a generoşilor mirmirani şi a sangeacbeilor şi a oamenilor şi a mutesellimilor lor şi a zabiţilor hassurilor şi vakâfurilor şi a eminilor şi a perceptorilor şi a nazîrilor şi a strângătorilor de dări şi a altor aiani şi a celor din tagma păzitorilor ordinii...[83].

Să observăm că atât paleta autorilor, cât şi gama de abuzuri şi încălcări comise de aceştia erau într-o creştere vizibilă în secolul al XVIII-lea faţă de perioadele anterioare.

Protecţia teritoriilor aflate în „Casa Islamului" faţă de orice agresiune exercitată din afară era una din multiplele obligaţii pe care *şeri'at*-ul le atribuia suveranului musulman: „Paza ţării islamice este datoria padişahului meu (*Memleket-i islâm hıfzı pâdişâhumun vazîfesidür*)", afirma *şeyh ül-Islâm*-ul Bostanzade Mehmed Efendi, în 1593. Această obligaţie era extinsă şi asupra principatelor tributare, ce trebuiau protejate nu numai de abuzurile comise de autorităţile şi supuşii otomani, ci şi de orice acţiuni ale puterilor vecine. De altfel, postulatul amintit mai sus era invocat de marele muftiu într-un raport (*telhis*) adresat lui Murad III, prin intermediul marelui vizir, în preajma iminentului război cu Imperiul habsburgic, legitimând luarea unor măsuri militare pentru apărarea principatelor: „Pentru paza părţilor Ţării Româneşti şi Moldovei este necesar un număr de oşti; neglijenţa nu este o cale"[84].

Într-o continuă luptă cu puterile creştine, care aveau, la rândul lor, ochii aţintiţi asupra principatelor de la nordul Dunării, sultanii şi marii viziri au afirmat răspicat că Ţara Românească, Moldova şi Transilvania se aflau sub „protecţie" otomană şi că orice atac îndreptat asupra teritoriului lor echivala cu un atac împotriva sultanului. Adresanţii erau: regii maghiari până în prima jumătate a secolului al XVI-lea (cu referire la Ţara Românească); regii Poloniei, în secolele XVI-XVII (obiect de dispută fiind Moldova); suveranii habsburgici, între 1541 şi 1699 (în centrul disputei fiind Transilvania). În secolul al XVIII-lea, Imperiul otoman a avut de înfruntat Imperiul habsburgic şi Rusia şi, în consecinţă, în faţa lor şi-a afirmat dreptul şi obligaţia de „a proteja" principatele române. Astfel, în contextul conflictelor de la graniţa moldo-polonă la începutul deceniului patru al secolului al XVI-lea, atât Süleyman Magnificul, cât şi marele vizir Ibrahim Paşa ţineau să precizeze în faţa lui Sigismund I poziţia juridică a lui Petru Rareş şi, implicit, a Moldovei între Poartă şi Polonia: „Întrucât voievodul Moldovei este robul şi tributarul nostru, nu este permis ca să se producă vreun atac asupra provinciile noastre de frontieră"[85], afirma sultanul. Iar Ibrahim Paşa completa:

> Întrucât voi sunteţi legaţi de Majestatea Sa Padişahul... prin legături de prietenie şi deoarece ştiţi bine că ţara Moldovei constituie proprietatea Împăratului... că Voievodul Petru, la fel ca alţi *Beyler*, este robul imperial, numit prin puterea Sa în această ţară, şi că supuşii săi plătesc tribut şi îndeplinesc alte obligaţii faţă de Sublima Poartă, *orice atac asupra acestei ţări echivalează cu un atac asupra ţărilor puternicului Padişah şi constituie o ofensă faţă de Majestatea sa* (subl.m.)[86].

---

83. Veliman, *Documente turceşti*, doc. 112, p. 287.
84. *Eflâk ve Boğdan taraflarına muhafâza içün bir mikdar leşker lâzimdür; ihmâl devâ değildir.* (*Mihai. Documente I*, doc. 2, p. 68)
85. Într-o scrisoare imperială (*nâme-i hümayûn*) din 29 decembrie 1532 – 26 ianuarie 1533, adresată lui Sigismund I (*Hurmuzaki*, supl. II, vol. I, doc. XXVIII, p. 68).
86. Într-o scrisoare din 12 octombrie – 10 noiembrie 1531 adresată lui Sigismund I (*Hurmuzaki*, supl. II, vol. I, doc. XIV, pp. 44-46).

Protecţia teritoriului şi supuşilor a fost invocată de otomani ori de câte ori un stat creştin îşi exprimase intenţia, fie şi prin simpla emitere a unor pretenţii, de a anexa părţi din principatele dunărene. În documentele oficiale din preajma declanşării şi din timpul unor conflicte armate deschise (de tipul războaielor ruso-austro-turce din secolul al XVIII-lea) sau în momentul negocierilor de pace, protecţia principatelor tributare a fost ridicată la rang de principiu. Iată câteva argumente documentare. În noiembrie 1769, deci în ajunul unui război decisiv cu Rusia, Mustafa III (1757-1774) era conştient că trebuie să păstreze intacte principatele române, pe care, susţinea el, „le-am moştenit de la măreţii mei strămoşi"[87], fiind „padişahala mea proprietate moştenită"[88]. În vederea „apărării de duşmani", în 1150/1737, Mahmud I poruncea comandanţilor trupelor otomane din cetăţile dunărene (Brăila, Rusciuk, Giurgiu, Nikopol) să trimită 23 de steaguri de „oşteni de sacrificiu" pentru paza Bucureştilor şi trebuinţele lui Constantin Mavrocordat[89]. Din păcate, în ciuda acestei „imperiale şi arzătoare dorinţe", afirmată cu tărie de sultanii din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea şi de la începutul secolului al XIX-lea, conform căreia „nici o palmă din pământul lor şi nici un individ dintre supuşii lor nu vor rămâne în mâna vrăjmaşului"[90], cedările teritoriale din anii 1718[91], 1775-1776[92] şi 1812[93] dovedesc contrariul[94].

Pe de altă parte, „protecţia" a fost un concept prezent în mod constant în gândirea politică a voievozilor şi boierimii autohtone. Astfel, aceştia se considerau în drept a cere sultanilor şi marilor viziri otomani să le apere teritoriile de atacurile unui stat creştin vecin. Din deceniul patru al secolului al XVI-lea, acceptarea plăţii tributului atrăgea după sine – nu numai în viziunea oficială otomană, ci şi în cea autohtonă – intrarea sub protecţie otomană permanentă. Această idee este dovedită de scrisorile din a doua domnie a lui Petru Rareş în Moldova (1540-1546), iar mai târziu era puternic subliniată de Dimitrie Cantemir în afirmaţia că moldovenii „s-au pus ei înşişi sub protecţia Turcilor"[95]. Să completăm argumentele, adăugând că după asediul Vienei, conform aserţiunii marelui vizir Siyavuş Paşa, solii Transilvaniei trimişi la Poartă în toamna lui 1687 „cereau protecţie în vederea apărării ţării împărăteşti" faţă de habsburgi[96].

Noţiunea de *protecţie* era folosită des şi de observatorii externi (călători, soli sau negustori), dar şi în cărţile şi ziarele occidentale din secolele XVII-XVIII, pentru a defini raporturile dintre Poartă şi principatele tributare de la nord de Dunăre. Pentru Jan Gniński,

87. Veliman, *Documente turceşti*, doc. 167, p. 447 (pentru Ţara Românească şi Moldova).
88. Veliman, *Documente turceşti*, doc. 164, p. 440.
89. *Fermân* din *evail-i receb* 1150/1737 octombrie 25 – noiembrie 3 (Mehmet, *Documente turceşti*, I, doc. 224, p. 232).
90. Veliman, *Documente turceşti*, doc. 167, p. 447 (pentru Ţara Românească şi Moldova).
91. Banatul şi Oltenia au fost cedate Austriei prin pacea de la Passarowitz. Pentru revenirea Olteniei la Ţara Românească, vezi Veliman, *Documente turceşti*, doc. 83-84.
92. Pentru cedarea Bucovinei şi modificările hotarului Ţării Româneşti cu Imperiul habsburgic, vezi Veliman, *Documente turceşti*, doc. 182, 206.
93. Cedarea teritoriului dintre Prut şi Nistru a avut loc în urma păcii de la Bucureşti (Veliman, *Documente turceşti*, doc. 239-240, 243).
94. Cedările teritoriale din 1775 şi 1812 au fost invocate ca momente de nerespectare a obligaţiei de a apăra şi a proteja Principatele române, asumată deschis de otomani (Adăniloaie, „Suzeranitatea otomană", p. 953).
95. Cantemir, *Othman History*, p. 74, n. 10; Cantemir, *Imp. otoman*, I, p. 98, n. 10.
96. *Memleket-i şehryarı siyânet-i içün himâye ricâ eyleyüb.* (Gemil, *Documente turceşti*, doc. 178, pp. 375, 378).

sol polon la Poartă în 1677-1678, ocazie cu care tranzita Moldova, intrarea voievozilor în relaţii de dependenţă faţă de Poartă şi acceptarea plăţii tributului coincideau, din punct de vedere juridic, cu obţinerea „protecţiei" statului otoman. El afirma: „Turcii îi numesc bogdani pentru că Bogdan a fost cel dintâi domn care a primit *protecţia turcească*"[97]. Din acelaşi deceniu opt al secolului al XVII-lea reţinem – în ciuda unor confuzii – formularea secretarului ambasadei franceze la Constantinopol, De la Croix, folosită de două ori cu privire la perioada de început a relaţiilor moldo-otomane: „[Sultanul – n.m.] i-a acordat protecţia sa în schimbul unui tribut anual" („Luy accorda sa protection moyen d'un tribut annuel")[98]. În ziarele engleze timpurii, care publicau cu regularitate ştiri despre evenimentele din Europa centrală şi de sud-est din anii 1683-1699, termenul *protecţie* (*protection*) era frecvent folosit pentru a defini statutul politico-juridic al Valahiei, Moldovei şi Transilvaniei faţă de Sublima Poartă, dar şi plănuitele relaţii cu puterile creştine victorioase, precum Polonia şi Imperiul habsburgic[99].

Conform unei practici larg răspândite în epocă, când două mari puteri erau direct interesate de reglementarea statutului unui alt stat, de regulă aliat sau pentru care exista o dispută acerbă între cele două părţi, în tratatele bilaterale erau incluse şi clauze referitoare la statul respectiv. Principatele de la nord de Dunăre au reprezentat în secolele XVI-XVIII, împreună sau separat, un asemenea caz. Astfel, raporturile dintre sultani şi principii moldo-valahi sau transilvăneni au devenit, cu voie sau fără voie, un subiect de negociere şi la nivelul puterilor vecine. În acest sens, sunt de subliniat articolele referitoare la Moldova din „tratatele" otomano-poloneze[100] încheiate după 1533[101] (1553[102], 1565[103], 1577[104], 1591[105], 1598[106], 1607[107], 1623[108],

97. *Călători străini*, VII, p. 254 (cu o supărătoare suprapunere de date şi personaje din istoria Moldovei şi Ţării Româneşti).
98. Confuzie, prima dată, între Petru Aron şi Ştefan cel Mare, iar a doua oară, între Ştefan cel Mare şi Bogdan III cel Orb (De la Croix, în *Călători străini*, VII, pp. 254-256; F. Babinger, „O relaţiune neobservată despre Moldova sub domnia lui Antonie Vodă Ruset (1676)", *AARMSI*, s. III, t. XIX, 1937, p. 123). Text subliniat şi de Şt. S. Gorovei, „Însemnări", p. 34.
99. „Protection of the Crown of Poland" (*The London Gazette. Numb.* 1914, 1684, March 20-24 – în ziar anul indicat este 1683); „Protection of his Imperial Majesty" (*The London Gazette. Numb.* 2096, 1685, December 17-21).
100. Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawa (AGAD), fond *Archiwum Korone Warszawskie (AKW), Tureckie*. O parte din aceste texte (şi este vorba de tratatele din 1577, 1591, 1598, 1623, 1634, 1640) se găsesc sub formă de microfilme la ANR, mf. Polonia, r. 1. Copii la BOA, *DED*, no. 55/1, 50 p. („Condica tratatelor cu Polonia"/*Lehistan Ahidnâmesi Defteri*), care cuprinde documente din perioada 1016-1173/1607-1759.
101. *Acta Tomiciana, XV, 1533*, Wrocław, 1957, no. 44, pp. 63-68 (texte în poloneză, latină şi italiană).
102. Gökbilgin, „Belgeler I", pp. 128-132; *Hurmuzaki-Bogdan*, supl. II, vol. I: *1510-1600*, doc. XCIX, pp. 202-204 (variantă în latină din 1554); Mehmet, *Documente turceşti*, I, p. 45 (1554); Corfus, *Documente XVI*, pp. 86-87 (1553).
103. *Hurmuzaki-Bogdan*, supl. II, vol. I, doc. CXXX, pp. 252-254 (numit „tratat de alianţă" din 30 aprilie 1565 – text latin).
104. Mehmet, *Documente turceşti*, I, pp. 127-128 (1577).
105. *Hurmuzaki*, vol. III: *1576-1599*, doc. CXLIX, pp. 160-162 (text latin din 15 ianuarie 1592); Mehmet, *Documente turceşti*, I, pp. 136-137 (1591).
106. Mehmet, *Documente turceşti*, I, pp. 142-143 (1598).
107. Feridun, *Münşe'at*, II, pp. 414-417; Corfus, *Documente XVII*, pp. 50-51 (1607). Traducere în franceză în J. de Hammer-Purgstall, *Histoire de l'Empire Ottoman depuis son origine jusqu'à nos jours*, tome huitième: *1600-1623*, traduit de l'allemand par J.J. Hellert, Paris, 1837, pp. 407-415.
108. *'Ahdnâme* emisă de Mustafa I în februarie 1623 (AGAD, *AKW-Tureckie*, k. 71, t. 304, nr. 557; ANR, mf. Polonia, r. 1, c. 221-260; *'ahdnâme* emisă de Murad IV la 10 octombrie 1623 (AGAD, Akw-Tureckie, k. 71, t. 307, nr. 564).

1634[109], 1640[110], 1667[111], 1678[112], 1699[113]) şi stipulaţiile despre Transilvania, dar şi despre Ţara Românească şi Moldova, din „tratatele" otomano-habsburgice din secolele XVI-XVII[114] (1547[115], 1559[116], 1562[117], 1565[118], 975/1568[119], 984/1576[120], 1015/1606 (de la Sitvatörök)[121], 1024/1615[122], 1037/1627[123], 1075/1664 (de la Vasvár)[124] şi 1110/1699 (de la Karlowitz)[125].

---

109. *'Ahdnâme* emisă de Murad IV pentru Vladislav IV (AGAD, *AKW-Tureckie*, k. 75, t. 362, nr. 643; ANR, mf. Polonia, r. 1, c. 74-78).
110. *'Ahdnâme* emisă de Ibrahim pentru Vladislav IV (AGAD, *AKW-Tureckie*, k. 75, t. 376, nr. 663; ANR, mf. Polonia, r. 1, c. 87-91; BOA, *DED*, 55/1, *LAD*, doc. 4, pp. 8-12; Feridun, *Münşe'at*, II, pp. 435-438).
111. *'Ahdnâme* emisă de Mehmed IV pentru Janem Kazimierzem (AGAD, *AKW-Tureckie*, k. 77, t. 453, nr. 772; BOA, *DED*, 55/1, *LAD*, doc. 5; Feridun, *Münşe'at*, II, pp. 420-425).
112. Czartoryski, IV, 859, pp. 41-42 (*Articles des Traités de la Pologne avec la Porte Ottomane concernant le Commerce, nommément du Traité de Zurawno et, respectif, de celui de Carlowitz*).
113. Czartoryski, IV, 859, pp. 43-44.
114. BOA, *DED*, nr. 57/1: „Condica legămintelor austriece" (*Nemçelü Ahid Defteri*), care cuprinde documente din perioada 975-1210/1567-1795. Aceleaşi tratate, într-un manuscris cu titlul *1567-1796 Osmanlı devleti ile Nemçe ve sair devletler arasında akd olunan bazı muahedeler* [„Unele tratate încheiate de statul otoman cu Imperiul habsburgic şi alte state. 1567-1796"], ms. la Belediye Kütüphanesi, Muallim Cevdet, K. 4 şi, parţial, la ANR, mf. Turcia, r. 53, c. 894-1004.
115. Feridun, *Münşe'at*, II, pp. 341-342 (*Roma imparatoru tarafına ısdar buyurulan 'ahdnâme-i hümayûn sureti* [„Copia cărţii imperiale de legământ poruncite a fi emisă pentru împăratul Romei"]); E.D. Petritsch, „Der Habsburgisch-Osmanische Friedensvertrag des Jahres 1547", *Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs* (Vienna), 38, 1985, pp. 49-80.
116. Schaendlinger, *Die Schreiben Süleymans*, doc. 23; *Hurmuzaki*, II-1, doc. CCCXLII, pp. 365-367, dar şi în Hammer-Purgstall, *Empire Ottoman*, VI, pp. 114-117 (probabil o variantă propusă de Ferdinand I, dar respinsă de Süleyman Kanunî).
117. Schaendlinger, *Die Schreiben Süleymans*, doc. 25; *Hurmuzaki*, II-5, doc. CCXXXI, pp. 507-513.
118. Schaendlinger, *Die Schreiben Süleymans*, doc. 32. Extrase în italiană din *nostra eccelsa capitulatione* din 1565, în *Hurmuzaki*, VIII, doc. CXXXIII, pp. 99-100.
119. BOA, *DED*, 57/1, pp. 1-3; ANR, mf. Turcia, r. 53, c. 896-897 (*Dokuz yüz yetmiş beş senesinde merhum sultan Selim Han zamanında Nemçe çesarına virilen 'ahdnâme-i hümayûn* [„Cartea imperială de legământ dată Împăratului Austriei în vremea decedatului Sultan Selim Han în anul 975"]); Feridun, *Münşe'at*, II, pp. 324-328.
120. BOA, *DED*, 57/1, pp. 2-5; ANR, mf. Turcia, r. 53, c. 897-898; *Hurmuzaki*, III/1, doc. I, pp. 1-4 (în germană).
121. BOA, *DED*, 57/1, pp. 5-7; ANR, mf. Turcia, r. 53, c. 898-899; Feridun, *Münşe'at*, II, pp. 346-350. O variantă a textului osman din Arhiva Esterházy a fost publicată de Fekete, *Esterházy*, pp. 3-14. Despre încheierea acestui tratat, vezi Karl Nehring, *Adam Freiherrn zu Herbersteins Gesandtschaftsreise nach Konstantinopel. Ein Beitrag zum Frieden von Zsitvatorok (1606)*, R. Oldenbourg, München, 1983.
122. BOA, *DED*, 57/1, pp. 7-10; ANR, mf. Turcia, r. 53, c. 899-904 (*merhum sultan Ahmed Han zamanında bin yirğmi dört senesinde...* – „din anul 1024, în vremea decedatului sultan Ahmed Han"); Feridun, *Münşe'at*, II, pp. 321-324; Fekete, *Esterházy*, doc. 2, pp. 7-14; Noradounghian, *Actes*, I, pp. 113-118.
123. BOA, *DED*, 57/1, pp. 10-14. Este greşit atribuită lui Ahmed I; de fapt aparţine lui Murad IV (1623-1640): *Merhum sultan Ahmed han zamanında bin otuz yedi senesinde taraf-ı hümayûndan Nemçe çasarına virilen 'ahdnâme-i hümayûndur* (Feridun, *Münşe'at*, II, pp. 330-334). Mai există un text de *'ahdnâme* din anul 1625 (text osman, latin şi maghiar în Gévay Antal, *Az 1625 – diki Május 26 – dikán költ Gyarmati Békékötés, Czikkelyei, Deákúl, Magyarúl és Törökül*, Bécsben, 1837).
124. BOA, *DED*, 571, pp. 17-19; ANR, mf. Turcia, r. 53, c. 905-909 (*Bin yetmiş beş senesinde tecdid 'ahd olunduğda taraf-ı hümayûnun Nemçe çesarına virilen 'ahdnâmedir* – „Este cartea de legământ dată împăratului Austriei din partea imperială când s-a reînnoit legământul, în anul 1075").
125. BOA, *DED*, 57/1, pp. 21-27; BOA, *Amedi Kalemi Odası* (*Kamil Kepeci tasnifi*), 53, pp. 2-16: pe coperta condicii scrie *Amedi odası defterlerinden Nemçe çasarına virilen 'ahdnâme-i hümayûn*

În secolul al XVIII-lea, clauze referitoare la Principatele române au fost incluse în „tratatele" austro-otomane şi ruso-otomane.

Luând în considerare specificul raporturilor de putere dintre Poarta otomană şi principatele dunărene, am evitat să definesc relaţiile de putere dintre sultani şi principi ca fiind de tipul suzeran-vasal. În consecinţă, nu am etichetat statutul politico-juridic al Valahiei, Moldovei sau Transilvaniei cu expresiile europenizante „state vasale" sau „state autonome". Pe de altă parte, caracterul prea „modern" al termenului *protectorat* m-a determinat să nu-l folosesc pentru definirea pe lungă durată a statutului principatelor tributare de la nord de Dunăre. Am preferat deci să folosesc terminologia otomană, unde găsim destule concepte pentru a defini statutul politico-juridic al Valahiei şi Moldovei în secolele XVI-XVIII, precum şi al Transilvaniei între 1541 şi 1699. Dintre toate, cea mai potrivită sintagamă care ar trebui folosită în acest scop este – în opinia mea – *principate tributar-protejate.*

kayıtı. Tarihi 1110 – „Înregistrarea din condicile cancelariei Amedi a cărţii imperiale de legământ date împăratului habsburgic, Data 1110". O altă copie, în ms. 3514 de la Biblioteca Universităţii din Istanbul, ce reproduce şi negocierile care au avut loc pentru încheierea acestui tratat de pace: *1110 târihindeki sulhnâmesi...* - „Tratatul de pace din 1110..." (ANR, mf. Turcia, r. 1, c. 301-429).

Concluzii

Dreptul otoman al popoarelor a avut două componente principale: una islamică şi una cutumiară. În relaţiile cu nemusulmanii, otomanii şi-au extras regulile de bază din *siyar*, ramură a legii sfinte musulmane (tc. *şeri'at*) al cărei conţinut era, în esenţă, „descrierea conduitei musulmanilor în relaţiilor lor cu infidelii", deci stabilirea unor noţiuni şi a unui ansamblu de reguli, ce trebuia să fie urmate de comunitatea musulmană (*Umma*), dar şi de fiecare musulman în parte în relaţiile cu nemusulmanii (indivizi, comunităţi sau state), pe timp de pace sau de război, pe teritoriul Islamului sau în afara acestuia. În lucrările de specialitate s-a impus termenul „drept islamic al popoarelor" (*Islamic law of nations, droit ottoman des gens*) pentru a desemna acest corpus de norme juridice. Otomanii au adoptat şcoala juridică hanefită (de la numele întemeietorului său, Abu Hanifa – m. 767), care, fiind mai tolerantă şi flexibilă în privinţa relaţiilor cu nemusulmanii în comparaţie cu celelalte trei şcoli sunnite de drept, venea ca o mănuşă deţinătorilor puterii, interesaţi în a avea o libertate cât mai mare în politica lor executivă şi legislativă, internă sau externă. Trebuie însă să subliniez că dreptul otoman al popoarelor nu a fost un drept islamic pur. Din contra, practica politico-militară, diplomatică şi comercială dovedeşte că, oricât de diferită ar fi fost comunitatea otomană de cea creştină, coexistenţa îndelungată, mai mult sau mai puţin paşnică, a dus la structurarea unor cutume („obiceiuri") în domeniul războiului şi păcii, al regimului comerţului şi străinilor.

Sensul de bază al noţiunii de *djihâd* era „efort susţinut spre un scop determinat". Prin *djihâd* nu trebuie să se înţeleagă numai război purtat cu sabia, întrucât se riscă unilateralizarea acestei noţiuni. Existenţa şi practicarea mult mai largă, ca parte a ritualului religios musulman, a unui *djihâd* cu inima, prin cuvânt sau cu mâinile, în termeni moderni, a unui *djihâd* moral şi spiritual, ne oferă un tablou mult mai complex, mai nuanţat. Noţiunea de *djihâd* acoperă de fapt o întreagă gamă de eforturi materiale şi spirituale ale indivizilor şi comunităţii musulmane în ansamblu, spre realizarea unei societăţi ideale. În textele juridice elaborate de învăţaţii musulmani începând cu secolul al VIII-lea d.Chr., dar având ca surse originare formale *Coranul* şi *Sunna*, necunoscutele ecuaţiei au devenit următoarele: „scopul determinat" – *pax islamica*, un *Imperium mundi* mahomedan; „efortul susţinut" – lupta armată contra necredincioşilor (*djihâd*-ul cu sabia). „Necredincioşi" (*küffar*, *kefere*) erau consideraţi toţi cei care profesau o altă religie, fiind la rându-le împărţiţi în „oameni ai Cărţii" (în principal, creştinii şi evreii) şi politeişti (idolatri). Conform doctrinei *djihâd*-ului, lumea era împărţită în „Casa Islamului" (*dâr al-Islâm*), care cuprindea teritoriile conduse de un suveran musulman, evident, după *şeri'at*, şi „Casa războiului" (*dâr al-harb*), care îngloba, în general, teritoriile care nu intraseră sub controlul Imperiului mahomedan. Între aceste două „lumi" exista, teoretic, o stare permanentă de război până la impunerea supremaţiei Islamului asupra „Casei războiului", adică până la realizarea stării ideale de pace, *pax islamica*. În logica doctrinei, *djihâd*-ul (ca război ofensiv contra

necredincioşilor) a fost un *instrument de impunere (prin forţă) a păcii*, deci cu finalitate proprie, şi nu un scop în sine. În consecinţă, activitatea războinică a unui stat musulman, inclusiv a Porţii otomane, trebuie privită, cel puţin teoretic, prin prisma „păcii finale" (*pax islamica*), pace care însemna, de fapt, impunerea unei „ordini" bazată pe preceptele *şeri'at*-ului. Pentru asigurarea eficacităţii acestui *mijloc de acţiune* care a fost *djihâd*-ul, învăţaţii doctrinari l-au înzestrat cu calităţile *exclusivitate*, *ofensivitate*, *obligativitate*, *bellum justum*, şi chiar dacă acestea au fost diminuate de practica politică şi războinică, ele au rămas ca dominante şi constante teoretice ale noţiunii de *război sfânt*.

La nivelul doctrinei şi ideologiei „războiului sfânt", trebuie să marcăm discordanţa vizibilă dintre teorie şi practică, discordanţă care s-a manifestat în funcţie de timpul istoric şi spaţiul geografic atât în Islamul clasic, cât şi în perioada otomană. Perioadei de maximă activitate războinică (până în jurul anului 750 d.Chr., în Califatul arab; până la mijlocul secolului al XVI-lea, în perioada otomană) i-au corespuns foarte puţine realizări teoretice în domeniul *siyar*-ului. Ulterior, numărul textelor juridice a crescut simţitor, dar conţinutul lor nu mai era în concordanţă deplină cu realitatea politico-militară şi diplomatică. Pe de altă parte, respectarea doctrinei *djihâd*-ului în practica politico-militară a lăsat de dorit în întreaga sa existenţă. Totuşi, şi în Islamul clasic, şi în perioada otomană, ideologia „războiului sfânt" a fost utilizată din plin pentru a legitima în faţa comunităţii musulmane acţiunile războinice şi încheierea unor înţelegeri de pace.

Cât priveşte locul şi rolul ideologiei „războiului sfânt" în formarea şi evoluţia statului otoman, ţin să subliniez că resping extremele manifestate în lucrările de specialitate. Este clar că *djihâd*-ul armat a constituit un instrument politic, o ideologie în mâna „Casei lui Osman". Totodată însă nu putem ignora că *djihâd*-ul ofensiv, chiar mai puţin decât *djihâd*-ul defensiv, a trezit puternice ecouri în conştiinţa religioasă individuală şi colectivă a turcilor otomani. Ideologia „războiului sfânt" a urmat curba descrisă de evoluţia istorică a puterii otomane. În linii mari, se pot delimita două etape: a) etapa ideologiei *djihâd*-ului ofensiv (din secolul al XIV-lea şi până la sfârşitul secolului al XVII-lea); b) etapa ideologiei *djihâd*-ului defensiv (secolele XVIII-XIX). Dar, specificăm îndată, aceasta nu înseamnă că ideologia *djihâd*-ului defensiv nu a fost prezentă şi în prima perioadă delimitată mai sus sau *djihâd*-ul ofensiv nu a fost invocat de otomani în secolul al XVIII-lea. Se poate afirma însă cu certitudine că în secolele XV-XVI, pentru impunerea „păcii otomane" şi legitimarea cuceririlor teritoriale din Europa creştină, a fost exacerbată, în primul rând, ideologia „războiului sfânt" ofensiv. La fel cum, după eşecul asediului Vienei (1683), ideologia „războiului sfânt" ofensiv a lăsat definitiv loc *djihâd*-ului defensiv, care venea să justifice pierderile teritoriale şi să anime spiritul războinic al otomanilor în conflictele cu puterile europene, în special Imperiul habsburgic şi Rusia.

Dilemele şi întrebările cele mai pronunţate au apărut în jurul dreptului islamic al păcii, parte integrantă a doctrinei *djihâd*-ului. Principalele noţiuni şi reguli ale dreptului păcii şi tratatelor sunt de găsit în tratatele de drept islamic alături de paginile consacrate dreptului războiului, comerţului şi străinilor. Din această cauză, se poate spune că în dreptul islamic medieval nu exista o delimitare netă – ca în epoca modernă – între dreptul intern şi cel internaţional, între public şi privat, fapt care a constituit un obstacol pentru abordarea şi înţelegerea acestei tematici. Mai mult, în aceste texte găsim de regulă o uniformizare formală a relaţiilor cu nemusulmanii, indiferent de nivelul la care acestea se stabileau (indivizi, comunităţi sau state). Astfel, „pacea" (privită ca o anulare definitivă sau temporară a stării de război) se putea institui atât între statul musulman şi alte state creştine, cât şi între comunitatea musulmană şi nemusulmani (indivizi sau grupuri). De aici au

rezultat pentru dreptul islamic medieval al păcii un *caracter contradictoriu şi o notă de ambiguitate*, la care trebuie să adăugăm şi atributele *unilateral* şi *exclusivist*. Înainte de declanşarea ostilităţilor, musulmanii erau obligaţi să adreseze „infidelilor" care nu aveau cunoştinţă de Islam o „somaţie" sau „invitaţie" (*da'vet*), care cuprindea în esenţă condiţiile puse în faţa nemusulmanilor pentru încheierea unei „păci ferme şi durabile". Prima condiţie era „convertirea la Islam" („somaţia religioasă"). „Somaţia politică" era adresată în cazul refuzului convertirii la Islam şi consta în „invitarea" nemusulmanilor să accepte plata unui tribut (numit fie *djizya*, fie *kharâdj*), ca semn al supunerii faţă de suvernul musulman.

După analiza textelor juridice, dar şi a practicii otomane, se poate vorbi de un „drept al musulmanilor de a încheia pace" (dreptul nemusulmanilor la pace), făcându-se diferenţa între două situaţii-etalon, subliniate excelent de cărturarul moldovean Dimitrie Cantemir (1673-1723): a) dacă necredincioşii acceptau condiţiile stabilite în textele juridico-religioase (convertirea la Islam sau supunerea prin plata unui tribut), atunci *musulmanii erau obligaţi să încheie pace veşnică, durabilă*; b) dacă nemusulmanii nu acceptau ordinea Imperiului islamic (*pax islamica*), *musulmanii aveau doar permisiunea de a întrerupe războiul sfânt*, care era o decizie condiţionată de existenţa unui avantaj pentru Islam. În ambele cazuri, pentru otomani, criteriul de bază în aprecierea momentului încetării „războiului sfânt" şi încheierii păcii cu nemusulmanii, mai ales cu principii creştini, era servirea intereselor comunităţii musulmane şi statului. În contextul în care singura pace adevărată la care nemusulmanii aveau dreptul era *pax islamica*, putem afirma că dreptul islamic medieval al păcii era rezultatul unui „drept al forţei", care avea ca scop legitimarea politicii de cuceriri. Totodată, dreptul islamic al păcii venea să justifice cu argumente juridico-religioase relaţiile de coexistenţă paşnică între otomani şi nemusulmani în perioadele în care „războiul sfânt" era practic abandonat, perioade tot mai lungi cu cât înaintăm spre epoca modernă. În funcţie de raporturile concrete de forţe, de conjunctura internaţională şi de interesele imperiului, „oamenii legii" au ales acele noţiuni şi norme juridico-religioase care puteau justifica mai bine, fie şi retroactiv, deciziile politico-militare şi diplomatice ale sultanilor şi marilor viziri otomani. Din această cauză, terminologia actelor otomane de cancelarie, în special din textele juridice, nu trebuie absolutizată, ci privită în mod critic.

Conform dreptului islamic al păcii, relaţiile paşnice dintre musulmani şi nemusulmani se puteau reglementa prin unul din următoarele două tipuri de „legăminte" (sing. *'ahd*), care corespundeau celor două situaţii de încheiere a „păcii" amintite mai sus: a) *'ahd üz-zimmet* („legământ de protecţie tributară"), în urma acceptării de către comunităţile de nemusulmani a „protecţiei" (*zimmet*) şi plăţii capitaţiei (*djizya*); b) *muvâda'a* („armistiţiu" sau „legământ de coexistenţă paşnică temporară"), încheiat numai la nivel statal, pentru a consfinţi întreruperea vremelnică a războiului. Primul tip de *'ahd* instituia o „pace permanentă" (în izvoarele româneşti, „fermă şi durabilă" sau „trainică şi dăinuitoare"); al doilea tip de „legământ" reglementa o „pace temporară". Şi într-un caz, şi în celălalt acordarea unui *amân* („iertare", „protecţie") de către suveranul musulman trebuia să preceadă „încheierea" legământului. În perioada otomană, *amân*-ul sultanului era piatra de temelie pe care, ulterior, se puteau negocia cu statele europene „condiţiile păcii şi iertării" (*şerayt-i sulh ü-amân*) sau „condiţiile legământului şi iertării" (*şerayt-i 'ahd ü-amân*), consfinţite uneori prin înţelegeri de pace şi comerţ (numite *'ahdnâme-i hümayun* în terminologia diplomatică otomană sau *Capitulaţii* în diplomatica europeană). Astfel, în practica otomană de cancelarie, singura formă valabilă de încheiere a unor înţelegeri de pace cu alte state era procedura *amân-'ahd-'ahdnâme*.

Cât priveşte principiul *pacta sunt servanda*, o trăsătură comună apare a fi fost evidentă atât la otomani, cât şi la principii creştini. Şi unii, şi alţii au conştientizat existenţa unei practici cutumiare ce le cerea să respecte tratatele şi jurămintele, fie că fuseseră încheiate între coreligionari, fie între creştini şi musulmani. Izvoarele istorice nu ne înfăţişează *pacta sunt servanda* ca un principiu de drept rigid, respectat fără ezitare de otomani în practica politico-diplomatică (dar, subliniez îndată, şi de creştini), ci ca o practică a cărei aplicare era dependentă aproape în totalitate de interesele politico-militare ale momentului. Totodată, trebuie să marcăm contradicţia şi disproporţia clare care se fac simţite între versetele din Coran care subliniau ideea respectării de către musulmani a angajamentelor asumate şi tratatele de drept islamic sau *fetvâ*-lele prin care învăţaţii musulmani (inclusiv cei otomani), punând mai presus de toate raţiunea de stat, au acordat *imâm*-ului dreptul de a denunţa orice înţelegere de pace încheiată cu un stat nemusulman sau numai acele clauze care ar fi afectat interesele comunităţii musulmane. Este de subliniat că, aşa cum textele ce statuau principiul respectării tratatelor nu trebuie absolutizate, scoţându-le din contextul istoric în care au fost formulate, la fel trebuie să se procedeze şi cu textele ce legitimau ruperea unui *'ahd*.

Principalele surse ale regimului juridic al negustorilor străini în Imperiul otoman au fost: *şeri'at*-ul (tratatele de drept islamic şi *fetvâ*-lele); cutuma; *kanunnâme*-lele şi *'ahdnâme*-lele (*Capitulaţiile*). Fiecare sursă juridică ne-a oferit o imagine a condiţiei negustorului străin în Imperiul otoman, mai sumară sau mai amplă, generală sau concretă, dar numai împreună au reuşit să alcătuiască un tablou compact şi complet. Între ele au existat concordanţe, dar şi multe discordanţe. Pe de o parte, în „cărţile de legi" (*kanunnâme*) şi în „carţile de legământ" (*'ahdnâme*) erau codificate de multe ori obiceiuri structurate în practică, mai ales în activităţile comerciale. Pe de altă parte, în *'ahdnâme*-le găsim ecouri ale *şeri'at*-ului, dar nu se poate vorbi de o identificare a stipulaţiilor *şeri'at*-ului cu realitatea practică, ţinând seama că în multe domenii legea sfântă nu răspundea necesităţilor cotidiene. Din perspectiva dreptului islamic al popoarelor, străinul apărea ca un „beneficiar de *amân*" (*müste'min*), deci un locuitor al „Casei războiului" care avea dreptul să rezideze temporar în „Casa Islamului". El era definit în opoziţie cu *zimmî* (supus nemusulman, rezident permanent în „Casa Islamului").

Analiza izvoarelor mi-a permis să realizez o tipologie a regimurilor juridice aplicate negustorilor străini în Imperiul otoman: *regimul Capitulaţiilor*, care ar putea fi definit ca un *regim special*, *regimul de reciprocitate*, mai puţin pus în valoare în lucrările de specialitate, aplicat în relaţiile cu statele din zona de frontieră (Veneţia, Ungaria, Imperiul habsburgic sau Polonia), şi *regimul „clauzei naţiunii celei mai favorizate"*, aplicat iniţial statelor occidentale. Ultimele două se suprapuneau în anumite cazuri peste regimul *Capitulaţiilor*, completându-l. Principalele drepturi şi libertăţi pe care sultanii otomani le-au acordat negustorilor din statele europene prin *'ahdnâme*-le (*Capitulaţii*) şi care alcătuiau în esenţă *regimul Capitulaţiilor* erau: libertatea de a intra, a ieşi şi a circula în şi din Imperiul otoman; garantarea protecţiei vieţii, libertăţii şi mărfurilor; interzicerea confiscării avutului unui străin decedat în teritoriile otomane; libertatea de a face comerţ; dreptul de rezidenţă; „imunitatea de jurisdicţie" în rezolvarea litigiilor. Teoretic, *Capitulaţiile* ofereau suficiente garanţii privind protecţia negustorilor străini şi libertatea comerţului practicat de aceştia în teritoriile otomane. Esenţială era însă respectarea în practică a privilegiilor şi imunităţilor de către autorităţile otomane, în special cele locale, pe care le vedem adeseori răstălmăcind stipulaţiile din *'ahdnâme*-le pentru a legitima abuzurile asupra occidentalilor veniţi pentru comerţ în porturile otomane.

Analiza relaţiilor dintre Valahia, Moldova sau Transilvania şi Poartă din perspectiva dreptului otoman al popoarelor este substanţa celei de-a doua părţi a lucrării de faţă.

Iniţial, Valahia şi Moldova s-au aflat sub incidenţa „expediţiilor sfinte" (*gazavât*), declanşate de otomani cu scopul de a le îngloba în „Casa Islamului". În consecinţă, gaziii şi-au făcut simţită prezenţa la Dunăre, apreciată şi de otomani, şi de creştini ca fiind principala „frontieră" dintre Islam şi Creştinătate. Pentru o perioadă de circa o sută cincizeci de ani, de la sfârşitul secolului al XIV-lea şi până la mijlocul secolului al XVI-lea, gaziii şi Dunărea au avut o istorie comună, care a implicat drept elemente esenţiale ideea de „război sfânt", prada şi martirajul. Un motiv suficient pentru ca marele fluviu să fie numit, la un moment dat, „apă de gazii".

Acceptarea tributului şi supunerii faţă de Poartă de către voievozii munteni, iar mai târziu de către cei moldoveni şi transilvăneni a fost numită în tradiţia cronicărească „închinare". Pornind de la premisa multitudinii de sensuri şi semnificaţii cu care termenul *închinare* era folosit în izvoare, preluarea semnificaţiei de momente decisive în istoria relaţiilor dintre principatele dunărene şi Poartă nu cred că este cea mai fericită soluţie. Pentru mine, a vorbi de „închinarea" Valahiei sau „închinarea" Moldovei înseamnă a accepta un imobilism politico-juridic care ar trebui să-i sperie pe istorici. În aceste condiţii, ne gândim dacă este bine să limităm momentul „închinării" – aidoma cronicarilor din secolele XVII-XVIII – la un singur an şi la un singur voievod. Din contra, tradiţia „închinării", prin însuşi modul ei de formare cu suprapuneri de personaje şi o cronologie imprecisă, ne indică mai degrabă un întreg proces de reglementare a relaţiilor dintre Poarta otomană şi fiecare principat în parte, marcat de acele momente în care s-au încheiat înţelegeri de pace între voievozi şi sultani. Pentru Valahia, acest proces a început din vremea lui Mircea cel Bătrân (1386-1418) şi s-a încheiat odată cu întronarea lui Radu cel Frumos în 1462. Pentru Moldova procesul „închinării" a început în 1455-1456 şi s-a încheiat în 1538, fiind marcat şi de înţelegerile de pace încheiate între Ştefan cel Mare şi Mehmed II (1480-1481), respectiv Bayezid II (1486). „Închinarea" Transilvaniei este legată de mai multe evenimente istorice din prima jumătate a secolului al XVI-lea: tratatul din 28 februarie 1528 dintre Süleyman Magnificul şi Ioan Zápolya; acordarea conducerii Transilvaniei lui Ioan Sigismund Zápolya şi mamei sale în 1541; confirmarea lui Ioan Sigismund Zápolya ca principe în 1566.

Încheierea unor legăminte între statul otoman şi principatele Valahia şi Moldova în perioada cuprinsă între sfârşitul secolului al XIV-lea şi mijlocul secolului al XVI-lea a produs lungi şi contradictorii discuţii în istoriografia română. S-a dovedit deja că textele „vechilor privilegii" (ale aşa-numitelor „Capitulaţii), care ar fi fost acordate domnilor valahi în 1391/1393 şi 1460, iar celor moldoveni în 1511-1513 şi 1529 pentru a fixa pe termen lung statutul politico-juridic al Valahiei sau Moldovei, nu sunt autentice, ci sunt scrieri apocrife realizate de cărturari sau boieri în secolul al XVIII-lea. În condiţiile în care aceste texte sunt citate încă în literatura de specialitate, ba chiar au devenit surse primare în manualele şcolare, trebuie să afirm clar că acest tip de „tratate" nu corespunde diplomaticii otomane din secolele XIV-XVI şi nu a fost folosit pentru reglementarea relaţiilor cu statele din sud-estul Europei. Deci nici un „privilegiu" nu a fost acordat sau nici un „tratat" nu a fost încheiat în acea perioadă cu scopul de a fixa pe termen lung statutul politico-juridic al Valahiei sau Moldovei faţă de Imperiul otoman.

Conform unei practici cutumiare larg răspândite încă în secolul al XV-lea, jurământul era un moment extrem de important în stabilirea unor înţelegeri de pace. Mai mult, înţelegerile de pace din secolul al XV-lea erau desemnate de multe ori numai prin termenii

jurământ sau *tratat întărit cu jurământ*. Jurămintele erau depuse fie în cadrul unor ceremonii separate la curţile celor doi suverani, fie în cadrul unei ceremonii unice, fie de suveranii celor două state, fie de trimişii speciali ai acestora. Această practică cutumiară a fost adoptată şi de otomani, dar nu cred că aceasta s-a produs sub presiunea părţii creştine (care ar fi insistat mai mult, după părerea unor istorici, asupra depunerii jurământului). Este vorba, mai degrabă, de o cutumă rezultată din necesităţi comune atât Islamului, cât şi Creştinătăţii. Se poate spune, în schimb, că jurământul otoman a reprezentat o sinteză alcătuită din elemente ce proveneau din tradiţia turco-mongolă şi tradiţia islamică, pe care s-au grefat unele influenţe creştine. În *'ahdnâme*-lele prin care erau ratificate înţelegerile de pace încheiate cu principii creştini în secolul al XV-lea, jurământul era mai amplu, cuprinzând uneori toate cele şapte invocaţii specifice unui jurământ otoman. Ulterior el se va subţia, reducându-se în unele cazuri numai la invocarea lui Allah, drept garanţie a tratatului, sau fiind chiar ignorat în textele unor *'ahdnâme*-le (precum în cele acordate Angliei). „Legăminte" („jurăminte") au fost încheiate între sultani şi domnii munteni sau moldoveni în secolele XV-XVI, fie la urcarea pe tron a acestora, fie după o confruntare armată, dar ţin să subliniez că aceste înţelegeri de pace au avut un caracter temporar, fiind valabile doar pe timpul domniei celor doi contractori.

Izvoarele relevă două perspective asupra problemei respectării „legămintelor" dintre otomani şi principii tributari: o imagine pe termen scurt (mai ales în secolele XIV-XVI) şi una pe termen lung (în secolele XVII-XVIII). Otomanii par a fi fost interesaţi de nerespectarea „legământului" de către tributari în cazuri foarte concrete, în schimb moldo--valahii – cu câteva excepţii, curios, destul de puţine la număr – au privit încălcarea „tractaturilor" de către otomani pe termen lung, din perspectiva secolului al XVIII-lea. Existenţa unei contradicţii clare între concepţia otomană şi cea autohtonă cu privire la respectarea „legămintelor" m-a determinat să surprind, pe cât a fost posibil, şi viziunea terţului, poate mai obiectivă decât precedentele. Oricum, izvoarele dovedesc existenţa atât la otomani, cât şi la principii tributari a unei preocupări permanente pentru „legitimarea" oricărei acţiuni care ar fi contravenit unui „legământ" încheiat, aspect relevant pentru ceea ce numim *pacta sunt servanda*.

Prinşi într-o discuţie, adeseori aprinsă, în jurul unor presupuse „tratate" („Capitulaţii") care ar fi fixat pe termen lung statutul politico-juridic al Valahiei şi Moldovei faţă de Poartă, istoricii şi juriştii au analizat mai puţin sau au ignorat complet rolul dreptului sultanal şi al cutumei în relaţiile dintre otomani şi principatele tributare. Abundenţa de mărturii documentare despre invocarea „cutumei" pentru respectarea autonomiei principatelor sau pentru îndeplinirea obligaţilor faţă de Poartă m-a determinat să mă întreb dacă „obiceiul" indica o practică acceptată ca „lege" de cele două părţi. În secolul al XVIII-lea, boierimea autohtonă şi-a dat seama că *practicile îndelungate*, respectate în mod regulat în relaţiile dintre Muntenia sau Moldova şi Imperiul otoman de-a lungul secolelor XV-XVII, puteau sta la baza redobândirii adevăratei autonomii interne. În viziunea boierimii moldo-muntene, codificarea acestor practici trebuia să ia forma unor „tratate" („Capitulaţii") încheiate între Poartă şi Valahia (în 1391 şi 1460), respectiv Moldova (în 1511 şi 1529), care presupuneau în acelaşi timp eliminarea „noilor obiceiuri" (numite „obiceiuri spurcati" de Ion Neculce). A luat astfel naştere tradiţia „vechilor privilegii" valabile pe termen lung, acordate anumitor domni munteni şi moldoveni în perioada cuprinsă între sfârşitul secolului al XIV-lea şi mijlocul secolului al XVI-lea cu ocazia „închinării" lor faţă de Poartă, o ficţiune care a devenit un mit puternic al istoriografiei româneşti. Autorităţile otomane nu au codificat sub forma unor „tratate" („Capitulaţii") practicile cutumiare care au apărut

şi au funcţionat în relaţiile cu cele două principate tributare. Din contra, considerând Valahia şi Moldova ca provincii otomane, sultanii au confirmat vechile „obiceiuri" prin documente ce reglementau de regulă afacerile interne ale imperiului (*hüküm*, *fermân*, *hatt-ı şerif*, *sened*, *kanunnâme* etc.), emise după 1774.

Din vremea lui Süleyman Magnificul (1520-1566), dreptul sultanal s-a impus decisiv în relaţiile dintre Poartă şi principatele tributare. Pornind de la premisa că Valahia şi Moldova, dar şi Transilvania au fost „cucerite" şi, în consecinţă, erau „dreptul sabiei sale", Süleyman Magnificul a fost primul dintre padişahii otomani care a afirmat faţă de alţi suverani ai vremii (şi îl numesc aici pe Sigismund I, regele Poloniei) că voievozii moldo-valahi erau consideraţi, conform ierarhiei otomane, *bey*-ii unor provincii, că ţările lor făceau parte din „Ţările bine păzite" (*Memâlik-i mahrusa*), iar supuşii munteni şi moldoveni erau ca şi celelalte *re'âyâ*-le tributare. Schimbările produse în vremea lui Süleyman Legiuitorul vor fi invocate în secolele următoare prin formula „de la cucerirea hănească încoace" (*feth-i hakanîdan berü*). Indiferent de forma pe care au îmbrăcat-o înscrisurile sultanele (*berât*, *hüküm*, *fermân*, *hatt-ı şerif* etc.), ele îşi aveau originea în dreptul suveranului de a legifera. Formal nu exista nici o diferenţă între *hüküm*-urile adresate voievozilor români şi cele trimise demnitarilor otomani (*bey*, *sancakbeyi*, *beylerbeyi*, *kadı* etc.). „Diplomele de învestitură" (*berât-ı hümayûn*) stabileau numai în linii generale raporturile dintre principii tributari şi Poartă, precum dreptul sultanului de a-i învesti în funcţie, obligaţia acestora de a trimite tributul, protejarea supuşilor sau recunoaşterea obiceiurilor ţării. Necesităţile de zi cu zi erau rezolvate prin simple „porunci" sultanale (*hüküm*), care erau invocate ca sursă de drept ori de câte ori voievozii nu le respectau, dar şi când autorităţile otomane locale comiteau abuzuri asupra teritoriilor şi locuitorilor principatelor tributare.

De-a lungul secolelor XV-XVIII, pentru a marca rangul şi statutul politico-juridic ale conducătorilor valahi, moldoveni şi transilvăneni erau folosite variate titluri otomane şi creştine, precum *tekfür*, *hakim*, *bey*, *voyvoda*, *hospodar*, *domn*, *kıral*, *ban*, *principe* sau *duce*, utilizarea lor în izvoare dând naştere adesea la confuzii. Deşi la origine unii termeni amintiţi mai sus erau specifici numai surselor otomane sau numai celor creştine, treptat ei au fost reciproc împrumutaţi şi, în consecinţă, îi putem găsim în ambele tipuri de izvoare. În concordanţă cu noua viziune oficială otomană, pusă în practică şi teoretizată în prima parte a secolului al XVI-lea, principii tributari au fost incluşi în ierarhia demnitarilor otomani, cu nimic inferiori altor demnitari cu titlu de *paşa*, fiind numiţi *bey*, adică guvernatori de provincii otomane. Izvoarele din secolele XVI-XVII relevă două metode de învestire a unui nou principe, fie prin alegerea sa de către nobilimea locală, urmată în mod necesar de confirmarea din partea Curţii otomane, fie prin numirea sa directă de către Poartă. Ori de câte ori se ivea prilejul, sultanii ţineau să sublinieze clar şi cu putere acest aspect al noilor raporturi de putere instaurate în vremea lui Süleyman Magnificul în relaţie cu principii tributari.

Din prima jumătate a secolului al XVI-lea, odată cu înglobarea principatelor danubiene în sistemul *pax ottomanica*, voievozii tributari aveau nevoie ca, pe lângă ostaticii (fii de domn şi boieri) şi protectorii aflaţi deja la Constantinopol, interesele lor şi ale ţării să fie apărate în faţa autorităţilor otomane de unul sau mai mulţi oameni de încredere. Apar, astfel, aşa-numiţii „purtători de grijă la Poartă" sau, cum îi numea Ion Neculce, „purtători de trebile ţării, la vizirul şi la alte căpetenii ale Porţii împărăteşti", cărora li s-a spus *kapu-kethudaları* (sing. *kapu-kethudası*) în izvoarele turceşti şi *agenţi* sau *rezidenţi* în sursele occidentale. Atribuţiile pe care capuchehăile le aveau de îndeplinit pe lângă autorităţile otomane decurgeau din raporturile specifice existente între principatele tributare şi Poartă.

Dintre funcțiile cu cea mai mare pondere în activitatea agenților se distingeau: funcția de reprezentare; funcția de apărare a intereselor domnului și țării pe lângă autoritățile otomane; funcția de protejare a intereselor supușilor moldo-valahi sau ardeleni atunci când aceștia călătoreau în alte provincii ale imperiului; adresarea de proteste autorităților otomane în legătură cu încălcarea protecției principatelor tributare; funcția de observare și informare.

În viziunea oficială otomană, începând cu domnia lui Süleyman Magnificul (1520-1566), învestirea unui nou principe tributar presupunea un transfer de prerogative care de drept aparțineau sultanului. Acestea erau: „conducerea și guvernarea țării", „protecția și siguranța supușilor" și „paza și apărarea țării". În afara celor trei prerogative, Poarta cerea voievozilor tributari (sing. *kharâdj-güzâr*) să respecte ordinele imperiale și să îndeplinească toate obligațiile (sing. *hizmet*) politice, militare și financiare impuse de-a lungul vremii. Dintre acestea, cele mai semnificative din perspectiva dreptului otoman al popoarelor erau: plata tributului colectiv, văzută și ca o „strângere de capitații" (*djizyelerinin tahsili*) de la supușii țării; alinierea la politica externă otomană, „slujba" militară și funcția de informare (ultimele trei acoperite de formula „să fii prieten și dușman dușmanilor mei").

În calitate de „supuși și oameni protejați" ai sultanului (*re'âyâ ve zimmîler*), din vremea lui Süleyman Magnificul, muntenii, moldovenii și transilvănenii se bucurau de drepturi similare cu cele ale altor supuși nemusulmani din imperiu în ceea ce privește viața, libertatea, bunurile și religia. Protecția supușilor nord-dunăreni era nu numai promisă în actele oficiale solemne emise la învestirea voievozilor tributari, de tipul *'ahdnâme* sau *berât*. Poruncile sultanale sau petițiile principilor sunt dovezi ale realității practice: interzicerea înrobirii și jefuirii, condamnarea abuzurilor comise de unii musulmani (funcționari și supuși otomani, tătari), protecția plătitorilor de taxe etc. Din a doua jumătate a secolului al XVI-lea, principiul ocrotirii supușilor în calitatea lor de contribuabili, principiu care guverna deja în Imperiul otoman, a fost extins și asupra locuitorilor principatelor dunărene. Poruncile imperiale invocau frecvent funcția fundamentală a voievozilor tributari de a proteja viața, averea și bunăstarea locuitorilor Valahiei, Moldovei sau Transilvaniei, în calitatea lor de supuși (*re'âyâ*) ai sultanului.

Există o notă de ambiguitate în ceea ce privește regimul juridic al locuitorilor Valahiei, Moldovei și Transilvaniei în provinciile otomane vecine. Este o ambiguitate care s-a manifestat atât la nivelul teoriei juridice, deși într-o măsură mai mică, cât și la nivelul documentelor oficiale otomane. Referitor la cazul tributarilor din nordul Dunării, se poate spune că, până la începutul secolului al XVI-lea, regimul aplicat de Poartă celor veniți din Țara Românească și Moldova în teritoriile aflate sub administrație otomană era mai aproape de statutul străinilor (*müste'min*). Începând cu domnia lui Süleyman Magnificul (1520-1566), statutul juridic al moldo-valahilor și transilvănenilor prezenți în provinciile vecine sau în marile orașe otomane s-a apropiat tot mai mult, până la identificare, de condiția supușilor nemusulmani ai sultanilor (*zimmî*).

Izvoarele folosesc un spectru larg de termeni juridici, politici și administrativi pentru a caracteriza statutul politico-juridic al Valahiei și Moldovei în secolele XVI-XIX, precum și al Tansilvaniei între 1541 și 1699, față de Imperiul otoman. În această privință se pot observa două tendințe ale terminologiei otomane de cancelarie: a) una care sublinia că țările tributare au același statut ca celelalte provincii otomane; b) alta care scotea în evidență deosebirile, subliniind statutul de autonomie al principatelor tributare în interiorul imperiului. În viziunea oficială otomană, țările române făceau parte, alături de teritoriile

din dreapta Dunării, din acelaşi „întreg" care era Imperiul otoman. Izvoarele otomane folosesc multe expresii pentru a întări, începând cu Süleyman Magnificul, dreptul sultanilor de „stăpâni" ai teritoriilor de la nord de Dunăre. În consecinţă, Valahia, Moldova şi Transilvania ajung a fi considerate: părţi componente ale „statului otoman" (*Devlet-i Aliyye*) sau ale „Ţărilor bine păzite" (*Memalik-i mahrusa*); „proprietate rămasă în moştenirea sultanului" (*mülk-i mevrûs*); teritorii incluse în „Casa Islamului" (*dâr al-Islâm*). Aceste formule erau invocate în special în documente prin care se dorea sublinierea diferenţelor dintre principatele tributare şi statele creştine vecine, pentru a înăbuşi pretenţiile teritoriale ale acestora. Diferenţele dintre realităţile nord-dunărene şi cele din dreapta Dunării erau totuşi evidente. În consecinţă, Înalta Poartă a fost silită adeseori să recunoască această diferenţiere, afirmând deschis autonomia politică, administrativă, religioasă şi financiară a principatelor tributare în cadrul imperiului. Această autonomie însemna, de fapt, traducerea în practică a „protecţiei" permanente la care se angajaseră sultanii. În documentele otomane, pot fi găsite trei formule care defineau particularităţile juridice, administrative sau politice ale autonomiei celor trei principate tributare (folosite, în special, în relaţie cu Valahia şi Moldova în secolele XVII-XIX): *serbestiyet*, *eyalet-i mümtaze* („provincii privilegiate") şi *dâr üz-zimmet* („Casa protecţiei tributare"). Rezervele faţă de conceptul shafi'it *dâr al-'ahd* („Casa legământului", tradus impropriu „Casa păcii") îşi au originea în faptul că această noţiune aparţinea altei şcoli juridice decât cea hanefită, adoptată de otomani, şi în consecinţă nu este de găsit în izvoarele juridice şi istorice otomane.

Luând în considerare specificul terminologiei politice, juridice şi administrative otomane, am evitat să definesc relaţiile de putere dintre sultani şi principi drept cele dintre suzeran şi vasal. În consecinţă, nu am etichetat statutul politico-juridic al Valahiei, Moldovei sau Transilvaniei cu expresiile europenizante „state vasale" sau „state autonome". Pe de altă parte, caracterul prea „modern" al termenului *protectorat* m-a determinat să nu-l folosesc pentru definirea pe termen lung a statutului principatelor tributare de la nord de Dunăre. Perspectiva obligaţiilor voievozilor faţă de Poartă a impus sintagma *plătitor de tribut* (*kharâdj-güzar*; tc. *harâc-güzar*). Dacă privim din perspectiva responsabilităţilor Porţii otomane, noţiunea folosită cel mai des în relaţia cu principatele dunărene era cea de „protecţie" (*himâyet*). Două argumente mai pot fi invocate aici. Pe de o parte, esenţa „legămintelor" (sing. *'ahd*) dintre principi şi sultani era schimbul între protecţie şi tribut. Pe de altă parte, Valahia, Moldova şi Transilvania au jucat rol de principate-tampon la frontiera dintre Imperiului otoman şi statele creştine vecine (Ungaria şi Polonia, apoi Imperiul habsburgic şi Rusia), acest fapt lăsând urme în înţelegerile de pace încheiate în această zonă. A rezultat sintagma *principate tributar-protejate*, care este cea mai potrivită – în opinia mea – pentru definirea statutului politico-juridic al Valahiei şi Moldovei în secolele XVI-XVIII, precum şi al Trasilvaniei între 1541 şi 1699.

Tabel de corespondenţă

Sultanii otomani	Voievozii Valahiei	Voievozii Moldovei	Regii Ungariei; principii Transilvaniei
Osman I 683-726[1] 1284-1326			
Orhan 726-761 1326-1359			
Murad I 761-791 1360-1389	Dan I 1383-1386 Mircea cel Bătrân 1386-1418		Sigismund de Luxemburg 1387-1437
Bayezid I Yildirim (Fulgerul) 791-804 1389-1402	Mircea cel Bătrân 1386-1418		Sigismund de Luxemburg 1387-1437
Mehmed I Çelebi 816-824 1413-1421	Mircea cel Bătrân 1386-1418 Mihail I 1418-1420 Dan II 1420-1421		Sigismund de Luxemburg 1387-1437
Murad II 824-855 1421-1451	Radu II Praznaglava 1421; 1423; 1424-1426; 1427 Dan II 1421-1423; 1423-1424; 1426-1427; 1427-1431 Alexandru I Aldea 1431-1436 Vlad Dracul 1436-1442; 1443-1447 Mircea 1442 Basarab II 1442-1443 Vladislav II 1447-1448; 1448-1456 Vlad Ţepeş 1448		Sigismund de Luxemburg 1387-1437 Albert de Habsburg 1437-1439 Wladyslaw Jagiełło 1440-1444 Ioan Hunyadi (Iancu de Hunedoara), regent 1446-1452

1. Primii ani de domnie ai sultanilor sunt după Hegira, iar anii plasaţi sub aceştia sunt după Christos.

Sultanii otomani	Voievozii Valahiei	Voievozii Moldovei	Regii Ungariei; principii Transilvaniei
Mehmed II Fatih (Cuceritorul) 855-886 1451-1481	Vladislav II 1448-1456 Vlad Ţepeş 1456-1462 Radu cel Frumos 1462-1473; 1473-1474; 1474-1475 Basarab Laiotă 1473; 1474; 1475-1476; 1476-1477 Vlad Ţepeş 1476 Basarab cel Tânăr (Ţepeluş) 1477-1481	Petru Aron 1451-1452; 1454-1455;1455-1457 Alexăndrel 1452-1454; 1455 Ştefan cel Mare 1457-1504	László (Ladislau) de Habsburg 1452-1457 Mátyás Hunyadi (Matei Corvinul) 1458-1490
Bayezid II 886-918 1481-1512	Mircea 1481; 1509-1510 Vlad Călugărul 1481; 1482-1495 Basarab cel Tânăr (Ţepeluş) 1481-1482 Radu cel Mare 1495-1508 Mihnea cel Rău 1508-1509 Vlad cel Tânăr (Vlăduţ) 1510-1512	Ştefan cel Mare 1457-1504 Bogdan III cel Orb 1504-1517	Mátyás Hunyadi (Matei Corvinul) 1458-1490 Wladyslaw II Jagiełło 1490-1516
Selim I 918-926 1512-1520	Neagoe Basarab 1512-1521	Bogdan III cel Orb 1504-1517 Ştefăniţă 1517-1527	Wladyslaw II Jagiełło 1490-1516 Lajos (Louis) II Jagiełło 1516-1526

Sultanii otomani	Voievozii Valahiei	Voievozii Moldovei	Regii Ungariei; principii Transilvaniei
	Neagoe Basarab 1512-1521	Ştefăniţă 1517-1527	Lajos (Louis) II Jagiełło 1516-1526
	Theodosie 1521		
	Vlad Călugărul 1521		
	Theodosie 1521-1522		
	Radu de la Afumaţi 1522-1523; 1524; 1524-1525; 1525-1529		János (Ioan) Zápolya (rege al Ungariei) 1526-1540
	Vladislav III 1523; 1524; 1525		Petru de Perény 1526-1529
	Radu Bădica 1523-1524	Petru Rareş 1527-1538; 1541-1546	István (Ştefan) Báthory II 1529-1533
	Moise 1529-1530		Emerik Cibak, guvernator 1533-1534
	Vlad Înecatul 1530-1532		István (Ştefan) Mailat 1534-1539
Süleyman Kanunî (Legiuitorul) sau Magnificul 926-974 1520-1566	Vlad Vintilă de la Slatina 1532-1535		István (Ştefan) Mailat şi Emeric Balassa 1539-1540
	Radu Paisie 1535-1545	Ştefan Lăcustă 1538-1540	János (Ioan) Sigismund Zápolya Isabella 1541-1551; 1556-1559
	Mircea Ciobanul 1545-1552; 1553-1554;1558-1559	Alexandru Cornea 1540-1541	Ferdinand I de Habsburg 1551-1556
		Iliaş 1546-1551	János (Ioan) Sigismund Zápolya 1559-1571
	Radu Ilie 1552-1553	Ştefan 1551-1552	
		Ioan Joldea 1552	
	Pătraşcu cel Bun 1554-1557	Alexandru Lăpuşneanu 1552-1561; 1564-1568	
	Petru cel Tânăr 1559-1568	Despot vodă (Ioan Iacob Heraclit) 1561-1563	
		Ştefan Tomşa 1563-1564	

Sultanii otomani	Voievozii Valahiei	Voievozii Moldovei	Regii Ungariei; principii Transilvaniei
Selim II 974-982 1566-1574	Petru cel Tânăr 1559-1568 Alexandru II Mircea 1568-1574 Vintilă 1574	Alexandru Lăpuşneanu 1564-1568 Bogdan Lăpuşneanu 1568-1572 Ioan Vodă cel Cumplit 1572-1574	Ioan Sigismund Zápolya 1559-1571 István (Ştefan) Báthory 1571-1575
Murad III 982-1003 1574-1595	Alexandru II Mircea 1574-1577 Mihnea Turcitul 1577-1583; 1585-1591 Petru Cercel 1583-1585 Ştefan Surdul 1591-1592 Alexandru cel Rău 1592-1593 Mihai Viteazul 1593-1601	Petru Şchiopul 1574-1577 Iancu Sasul 1579-1582 Petru Şchiopul 1582-1591 Aron Tiranul 1591-1592; 1592-1595 Alexandru cel Rău 1592 Petru Cazacu 1592	Christopher Báthory 1576-1581 Sigismund Báthory 1581-1597
Mehmed III 1003-1012 1595-1603	Mihai Viteazul 1593-1601 Nicolae Pătraşcu 1599-1600 Simion Movilă 1600-1601; 1601-1602 Radu Mihnea 1601-1602 Radu Şerban 1602-1611	Ştefan Răzvan 1595 Ieremia Movilă 1595-1600; 1600-1606 Mihai Viteazul 1600	Maria Cristierna 1598 Sigismund Báthory 1598-99; 1601; 1601-1602 Andrei Báthory 1599 Mihai Viteazul 1600-1601 George Basta 1601; 1602-1603 Moses Székely 1603

Sultanii otomani	Voievozii Valahiei	Voievozii Moldovei	Regii Ungariei; principii Transilvaniei
Ahmed I 1012-1026 1603-1617	Radu Şerban 1602-1611; 1611 Radu Mihnea 1611; 1611-1616 Gavril Movilă 1616 Alexandru Iliaş 1616-1618	Simion Movilă 1606-1607 Mihail Movilă 1607 Constantin Movilă 1607; 1607-1611 Ştefan II Tomşa 1611-1615 Alexandru Movilă 1615-1616 Radu Mihnea 1616-1619	George Basta 1603-1604 István (Ştefan) Bocskai 1605-1606 Sigismund Rákóczi 1607-1608 Gábor (Gabriel) Báthory 1608-1613 Gábor (Gabriel) Bethlen 1613-1629
Mustafa I 1026-1027 1617-1618	Alexandru Iliaş 1616-1618	Radu Mihnea 1616-1619	Gábor (Gabriel) Bethlen 1613-1629
Osman II 1027-1031 1618-1622	Gavril Movilă 1618-1620 Radu Mihnea 1620-1623	Radu Mihnea 1616-1619 Gaspar Graţiani 1619-1620 Alexandru Iliaş 1620-1621 Ştefan II Tomşa 1621-1623	Gábor (Gabriel) Bethlen 1613-1629
Murad IV 1032-1049 1623-1640	Alexandru Coconul 1623-1627 Alexandru Iliaş 1627-1629 Leon Tomşa 1629-1632 Radu Iliaş 1632 Matei Basarab 1632-1654	Radu Mihnea 1623-1626 Miron-Barnovschi Movilă 1626-1629 Alexandru Coconul 1629-1630 Moise Movilă 1630-1631; 1633-1634 Alexandru Iliaş 1631-1633 Miron-Barnovschi Movilă 1633 Vasile Lupu 1634-1653	Gábor (Gabriel) Bethlen 1613-1629 Catherine de Brandenburg 1629-1630 István Bethlen 1630 György (George) Rákóczi I 1630-1648
Ibrahim 1049-1058 1640-1648	Matei Basarab 1632-1654	Vasile Lupu 1634-1653	George Rákóczi I 1630-1648

Sultanii otomani	Voievozii Valahiei	Voievozii Moldovei	Regii Ungariei; principii Transilvaniei
Mehmed IV 1058-1099 1648-1687	Matei Basarab 1632-1654 Constantin Şerban 1654-1658 Mihnea III Radu 1658-1659 Gheorghe Ghica 1659-1660 Grigore Ghica 1660-1664 Radu Leon 1664-1669 Antonie Vodă din Popeşti 1669-1672 Grigore Ghica 1672-1673 Gheorghe Duca 1673-1678 Şerban Cantacuzino 1678-1688	Vasile Lupu 1634-1653 Gheorghe Ştefan 1653; 1653-1658 Vasile Lupu 1653 Gheorghe Ghica 1658-1659 Constantin Şerban Basarab 1659 Ştefăniţă Lupu 1659-1661; 1661 Constantin Şerban Basarab 1661 Eustratie Dabija 1661-1665 Gheorghe Duca 1665-1666; 1668-1672 Iliaş Alexandru 1666-1668 Ştefan Petriceicu 1672-1673; 1683-1684 Dumitraşco Cantacuzino 1673; 1674-1675; 1684-1685 Ştefan Petriceicu 1673-1674 Antonie Ruset 1675-1678 Gheorghe Duca 1678-1683 Constantin Cantemir 1685-1693	George Rákóczi II 1648-1660 Ferencz (Francis) Rhédey 1657-1658 Akos Barcsay 1658-1660 János (Ioan) Kemény 1661-1662 Mihály (Mihai) Apafy 1660-1690
Süleyman II 1099-1102 1687-1691	Şerban Cantacuzino 1678-1688 Constantin Brâncoveanu 1688-1714	Constantin Cantemir 1685-1693	Mihály (Mihai) Apafy 1661-1690 Emery (Imre) Thököly 1690-1691
Ahmed II 1102-1106 1691-1695	Constantin Brâncoveanu 1688-1714	Constantin Cantemir 1685-1693 Dimitrie Cantemir 1693 Constantin Duca 1693-1695	George (György) Bánffy, guvernator habsburg 1692-1704

Sultanii otomani	Voievozii Valahiei	Voievozii Moldovei	Regii Ungariei; principii Transilvaniei
Mustafa II 1106-1115 1695-1703	Constantin Brâncoveanu 1688-1714	Antioh Cantemir 1695-1700 Constantin Duca 1700-1703	George (György) Bánffy, guvernator habsburg 1692-1704
Ahmed III 1115-1143 1703-1730	Constantin Brâncoveanu 1688-1714 Ştefan Cantacuzino 1714-1715 Nicolae Mavrocordat 1715-1716; 1719-1730 Ioan Mavrocordat 1716-1719	Mihai Racoviţă 1703-1705; 1707-1709; 1715-1726 Antioh Cantemir 1705-1707 Nicolae Mavrocordat 1709-1710; 1711-1715 Dimitrie Cantemir 1710-1711 Grigore II Ghica 1726-1733	George (György) Bánffy, guvernator habsburg 1692-1704 Ferencz (Francis) Rákóczi II 1704-1711
Mahmud I 1143-1168 1730-1754	Constantin Mavrocordat 1730; 1731-1733; 1735-1741; 1744-1748 Mihai Racoviţă 1730-1731; 1741-1744 Grigore II Ghica 1733-1735; 1748-1752 Matei Ghica 1752-1753 Constantin Racoviţă 1753-1756	Grigore II Ghica 1726-1733 Constantin Mavrocordat 1733-1735; 1741-1743; 1748-1749 Grigore II Ghica 1735-1739; 1739-1741; 1747-1748 Ocupaţia rusă 1739 Ioan Mavrocordat 1743-1747 Constantin Racoviţă 1749-1753 Matei Ghica 1753-1756	
Osman III 1168-1171 1754-1757	Constantin Racoviţă 1753-1756 Constantin Mavrocordat 1756-1758	Matei Ghica 1753-1756 Constantin Racoviţă 1756-1757	

Sultanii otomani	Voievozii Valahiei	Voievozii Moldovei	Regii Ungariei; principii Transilvaniei
Mustafa III 1171-1187 1757-1774	Constantin Mavrocordat 1756-1758; 1761-1763 Scarlat Ghica 1758-1761; 1765-1766 Constantin Racoviţă 1763-1764 Ştefan Racoviţă 1764-1765 Alexandru Scarlat Ghica 1766-1768 Grigore III Ghica 1768-1769 Ocupaţia rusă 1769-1774 Manole Giani-Ruset 1770-1771	Scarlat Ghica 1757-1758 Ioan Teodor Callimachi 1758-1761 Grigore Callimachi 1761-1764; 1767-1769 Grigore III Ghica 1764-1767 Constantin Mavrocordat 1769 Ocupaţia rusă 1769-1774	
Abdul-Hamid I 1187-1203 1774-1789	Alexandru Ipsilanti 1774-1782 Nicolae Caragea 1782-1783 Mihai Şuţu 1783-1786 Nicolae Mavrogheni 1786-1790 Ocupaţia austriacă 1789-1791	Grigore III Ghica 1774-1777 Constantin Moruzi 1777-1782 Alexandru Mavrocordat (Deli-bey) 1782-1785 Alexandru Mavrocordat (Firaris) 1785-1786 Alexandru Ipsilanti 1786-1788 Ocupaţia austriacă 1788-1791 Manole Giani-Ruset 1788-1789 Ocupaţia rusă 1788-1891	

Sultanii otomani	Voievozii Valahiei	Voievozii Moldovei	Regii Ungariei; principii Transilvaniei
Selim III 1203-1222 1789-1807	Mihai Şuţu 1791-1793; 1801-1802 Alexandru Moruzi 1793-1796; 1799-1801 Alexandru Ipsilanti 1796-1797 Constantin Hangerli 1797-1799 Alexandru Şuţu 1802; 1806 – kaymakam Constantin Ipsilanti 1802-1806; 1806-1807	Alexandru Moruzi 1792; 1802-1806; 1806-1807 Mihai Şuţu 1792-1795 Alexandru Callimachi 1795-1799 Constantin Ipsilanti 1799-1801 Alexandru Şuţu 1801-1802 Scarlat Callimachi 1806	
Mustafa IV 1222-1223 1807-1808	Ocupaţia rusă 1806-1812 Constantin Ipsilanti 1807	Ocupaţia rusă 1806-1812 Alexandru Hangerli 1807 Scarlat Callimachi 1807-1810	
Mahmud II 1223-1255 1808-1839	Ocupaţia rusă 1806-1812 Ioan Gheorghe Caragea 1812-1818 Alexandru Şuţu 1818-1821 Scarlat Callimachi 1821 Tudor Vladimirescu 1821 Ocupaţia turcă 1821-1822 Grigore IV Ghica 1822-1828 Ocupaţia rusă 1828-1834 Alexandru Ghica 1834-1842	Ocupaţia rusă 1806-1812 Scarlat Callimachi 1812-1819 Mihai Şuţu 1819-1821 Ocupaţia turcă 1821-1822 Ion Sandu Sturdza 1822-1828 Ocupaţia rusă 1828-1834 Mihai Sturdza 1834-1849	

Sultanii otomani	Voievozii Valahiei	Voievozii Moldovei	Regii Ungariei; principii Transilvaniei
Abdul-Medjid I 1255-1277 1839-1861	Alexandru Ghica 1834-1842 Gheorghe Bibescu 1842-1848 Barbu Ştirbei 1849-1853 Ocupaţia ruso-turco-austriacă 1853-1854 Barbu Ştirbei 1854-1856 Kaymakams 1856-1859 Alexandru Ioan Cuza 1859-1866	Mihai Sturdza 1834-1849 Grigore Alexandru Ghica 1849-1853 Ocupaţia rusă 1853-1854 Grigore Alexandru Ghica 1854-1856 Kaymakams 1856-1859 Alexandru Ioan Cuza 1859-1866	
Abdul-Aziz 1277-1293 1861-1876	Alexandru Ioan Cuza 1859-1866 Carol I de Hohenzollern 1866-1914	Alexandru Ioan Cuza 1859-1866 Carol I de Hohenzollern 1866-1914	
Murad V 1293/1876	Carol I de Hohenzollern 1866-1914	Carol I de Hohenzollern 1866-1914	
Abdul-Hamid II 1293-1327 1876-1909	Carol I de Hohenzollern 1866-1914	Carol I de Hohenzollern 1866-1914	

Glosar de termeni şi expresii otomane

âdam آدم – om.
'âdet عادت (pl. *'âdat* عادات) – obicei, dare.
'ahd عهد (pl. *'uhud* عهود) – legământ [*'ahdnâme* عهد نامه – „carte de legământ", pact, acord; *'ahdnâme-i hümâyûn* عهدنامه حمايون – „carte imperială de legământ"].
ahvâl احوال – condiţii, circumstanţe.
Ak Boğazı آق بوغازی – Strâmtoarea Dardanele.
Ak Deniz آق دكز – Marea Mediterană.
'akd, 'akıt عقد – contract, tratat, înţelegere [*'akd-ı 'ahd* عقد عهد – „legământ contractual"; *'akd-ı müsâlaha* عقد مصالحه – înţelegere de pace, tratat de pace; *'akd ü-ittifâk* عقد و اتّفاق – „înţelegere şi alianţă"].
akın آقين – incursiune de jaf, raid [*akıncı* آقينجی – participanţi la o incursiune de jaf (akîngii)].
Akkermân آق كرمان ، آقكرمان – Cetatea Albă.
Akkoyunlu آققويونلو – „Oile Albe" (dinastie turcomană).
âl آل – familie, dinastie [*Âl-i Osmân* ال عثمان – „Casa lui Osman", dinastia otomană].
'alâmet-i şerif علامت شرف – monogramă ilustră, scrierea sultanului.
'alem علم – steag, semn [*'alem-i hümâyûn* علم همايون – „steagul imperial"; *'alem-i nebi* علم نبی – „steagul Profetului", ridicat în caz de război sfânt].
'âlim عالم (pl. *'ulemâ'* علماء) – învăţat, înţelept.
'âlişân عاليسان – ilustru.
alışveriş آليش ويريش – vânzare-cumpărare, comerţ.
Allah الله – Dumnezeu.
amân, emân آمان – protecţie, iertare, siguranţă.
'amel عمل – acţiune, practică [*'amel olunmak* عمل اولنمق – a se proceda; *'amel oluna* عمل اولنه „să se facă"].
Anadolu آناطولی – Anatolia.
and آ ند – jurământ [*and vermek* آند ويرمك – a jura; *and bozmak* آند بوزمق – a viola un jurământ].
'anveten (ar. *'anwatan*) عنوة – cu forţa.
arâzî اراضی – pământ [*arâzî-i harâciye* اراضیء حراجيه – pământuri de haraci; *arâzî-i 'öşriye* اراضیء عشريه pământuri de dijmă; *'öşr* – عشر a zecea parte].
'arz عرض – cerere, prezentare, dovedire [*'arz-ı hal, 'arzuhal* عرضحال – petiţie, cerere scrisă; *'arz-ı itâ'at* عرض اطاعت – „cerere de supunere"; *'arz-ı 'ubûdiyyet* عرض عبوديت – „cerere de supunere", prezentare de omagiu; *'arz-ı ihlâs eylemek* عرض اخلاص ايلمك – a arăta credinţă].
âsitâne آستانه – prag [*Âsitâne-i sultân-ı cihân-penâh* آستانهء سلطان جهانپناه – „Pragul sultanului – refugiu al lumii"; *Âsitâne-i sa'âdet âşiyân* آشيان آستانهء صعادت – „Cuibul de la Pragul fericirii", Curtea sultanală].
'asker عسكر – oştean, oaste [*'asker ihrâcı fermânı* عسكر اخراجي فرمانی – poruncă de mobilizare a oştenilor; *'asker-i Islâm* عسكر اسلام – „oastea Islamului"].
'Atebe عتبه – prag, scară, treaptă [*'Atebe-i âliye* عتبهء عليه – Slăvitul Prag; *'Atebe-i 'ulyâ* عتبهء عليا „Înaltul Prag"].
'avâid عوائد – daruri, favoruri, venituri.
âyin آيين – obicei.

Azak آزاق – Azov.
'azl, *'azil* عزل – mazilire, schimbare din funcţie [*'azl olunmak* عزل اولنمق – a fi mazilit].

Bâb-ı 'Âli باب عالی – Înalta Poartă.
bârış باریش – pace, împăcare [*bârışmak* باریشمق – a face pace, a se împăca].
bâylos بایلوس – bail (ambasador veneţian la Poartă).
bayrâm بیرام – sărbătoare religioasă musulmană, bairam.
bâzârgân, bâzergân بازارگان – negustor.
be-makâm بمقام – în locul.
bedâyi' بدایع – noutăţi, lucruri preţioase, vorbe frumoase.
belâ بلا – necaz.
bende بنده – sclav, rob.
bender بندر – port comercial [*Bender* بندر – Tighina].
berât برات – diplomă [*berât-ı hümâyûn* برات همایون – „diplomă imperială"].
berâyâ برایا – grupuri socioprofesionale din cadrul Imperiului otoman scutite de plata unor impozite.
bey, beğ بك – domn, prinţ, conducător, şef.
bey'at بیعت – ceremonia de recunoştere a supunerii faţă de un suveran (sultan).
beylerbeyi بكلربكی – „beiul beilor", guvernator.
bey' ü-şirâ بیع و شراء – vânzare şi cumpărare, comerţ.
beyt ül-mâl بیت المال – „Vistieria averilor", ramură a vistieriei publice care se ocupa cu împărţirea moştenirilor [*beyt ül-mâlcı* بیت المالجی – funcţionar otoman care se ocupa cu împărţirea moştenirilor].
bid'at بدعت (pl. *bid'a* بدع) – inovaţie, erezie.
bi-kusûr بی قصور – fără lipsă.
bilcümle بالجمله – tot, toţi, în întregime.
Boğaziçi بوغازایچی – Strâmtoarea Bosfor.
Boğazlar بوغازلر – Strâmtorile (Bosfor şi Dardanele).
Boğdân بغدان – Moldova [*Kara-Boğdân* كره بغدان – Moldova; *Boğdân voyvodası* بغدان ویوده سی – voievodul Moldovei; *Boğdân voyvodalığı* بغدان ویوده لغی – instituţia de voievod al Moldovei; *Boğdânlu* بغدانلو – moldovean, „Moldoveanul"].
borc بورج – datorie, obligaţie.
Bosna بوسنه – Bosnia.
boyun بویون – gât [*boyun eğmek* بویون اكمك, *boyun vermek* بویون ویومك – a se pleca, a se închina, a se preda].
Brusa بروسه – *Bursa*, biz. Prusion.
buyuruldu بویورلدی – poruncă, act oficial [*buyurulmak* بویورلمق – a porunci, a decreta].
Bükreş بكرش – Bucureşti.

câmi' جامع – moschee, geamie.
Cânkermân جانكرمان – Oceakov.
cân جان – suflet, viaţă.
cârî جاری – prezent, uzual, obişnuit.
celil جلیل – mare, sublim.
Cemâzi ül-âhir جمادی الاخر – a VI-a lună din calendarul musulman.
Cemâzi ül-evvel جمادی الاول – a V-a lună din calendarul musulman.
cevâb جواب – răspuns.
cihâd (ar. *djihâd, ğihâd*) جهاد – efort, război sfânt [*Kitâb ül-cihâd* كتاب الجهاد – „Cartea războiului sfânt"; *cihâd fetvâsı* جهاد فتواسی – consultaţie juridică pentru război sfânt; *cihâd fî sebil-i Allah* جهاد فی سبیل الله – „efort pe calea lui Allah"].
cizye (ar. *djizya, ğizya*) جزیه – capitaţie impusă supuşilor nemusulmani în Islam [*cizyedâr* (ar. *djizyadâr, ğizyadâr*) جزیه‌دار – dregător otoman însărcinat cu strângerea gizelei; *cizye-güzar re'âyâlar* جزیه‌گزار رعایالر – „supuşi plătitori de capitaţie"].

cülûs جلوس – urcare pe tron [*cülûs-u hümâyûn* جلوس همايون – „întronare împărătească", urcarea sultanului pe tron].
Çanâkkale boğazı چناق قلعه – Strâmtoarea Dardanele.
Çirmen چيرمن – gr. Kermianon, bulg. Crnomen.

da'vâ دعوى – plângere, reclamaţie.
davâr داوار، طوار – bunuri, avut.
da'vet (ar. *da'wa*) دعوت – somaţie, invitaţie.
dahi دحى ،, *dâhî* داحى – şi, de asemenea.
dahl دخل – acuzaţie [*dahl etmek* دخل اتمك – a blama, a acuza].
dâimâ دايما – continuu, întotdeauna.
dâr دار – „Casă", teritoriu, domeniu.
dâr ül-a'dl (ar. *dâr al- a'dl*) دارالعدل – „Casa dreptăţii", teritoriul dreptăţii.
dâr ül-'ahd (ar. *dâr al-'ahd*) دارالعهد – „Casa legământului".
dâr ül-cihâd (ar. *dâr al-djihâd*) دارالجهاد – „Casa războiului sfânt".
dâr ül-harb (ar. *dâr al-harb*) دار الحرب – „Casa războiului".
dâr ül-Imâm (ar. *dâr al-Imâm*) دار الامام – „Casa Imamului", teritoriu unde se practica shi'ismul.
dâr ül-Islâm (ar. *dâr al-Islâm*) دار الاسلام – „Casa Islamului".
dâr ül-muvâda'a (ar. *dâr al-muwâda'a*) دارالموادعه – „Casa împăcării", „Casa armistiţiului".
dâr ül-selâm (ar. *dâr al-selâm*) دارالسلام „Casa păcii".
dâr ül-sulh (ar. *dâr al-sulh*) دارالصلح – „Casa păcii", „Casa reconcilierii".
dâr üz-zimmet (ar. *dâr al-dhimma*, *dâr ad-dhimma*) دارالذمّت – „Casa protecţiei tributare".
defter دفتر – caiet, registru, catastif [*defterdâr* دفتردار – conducător al administraţiei financiare dintr-o provincie otomană].
deniz دكز – mare [*denizden ve karadan* دكزدن و قاره‌دن – „de pe mare şi de pe uscat"].
dergâh درگاه – curtea unui principe [*Dergâh-ı 'Âli* درگاه علی – „Înalta Curte", Curtea sultanală; *Dergâh-ı Mu'allâ* درگاه معلا – „Sublima Curte", Curtea sultanală].
devlet دولت (pl. *düvel* دول) – stat [*Düvel-i ecnebiyye defterleri* دول اجنبيه دفترلرى, *Ecnebi devletler defterleri* اجنبى دولتلر دفترلرى – „Condicele statelor străine"].
deryâ دريا – mare, ocean.
dirlik ديرلك – beneficiu militar.
dîn دين – religie, credinţă.
Divân-ı hümâyûn ديوان همايون – „Consiliu imperial".
diyâr ديار – ţinut, pământ, teritoriu [*diyâr-ı harb* ديار حرب – „ţinuturile războiului"; *diyâr-ı Islâm* ديار اسلام – „ţinuturile Islamului"; *diyâr-ı küffar* ديار كفّار – „ţinuturile necredincioşilor"; *diyâr-ı küfr* ديار كفر – „ţinuturile necredinţei"].
dost دوست – prieten [*dostluk* دوستلق – prietenie].
doyumluk دويوملق – pradă.
duâ' دعاء – invocaţie.
Dubrovnik دوبرونيك – Ragusa.
dürlü درلو, *türlü* تورلو – fel, mod [*bir dürlü* بر درلو – oricum].
düşmân دوشمان, *düşmen* دوشمن – duşman.

ecnebî اجنبى – străin (adj.).
eda etmek ادا اتمك – a plăti.
Edirne ادرنه – Adrianopol.
Eflâk افلاق – Ţara Românească, Valahia [*Eflâk voyvodası* افلاق ويوده‌سى – „voievodul Ţării Româneşti"; *Eflâklu* افلاقلو – valah, „Valahul"].
Efrenc افرنج, *Efrenğ* افرنگ – franc, european.
ehl el-fesâd اهلالفساد – răufăcători.
ehl el-fidye (ar. *ahl al-fidya*) اهلا لفديه – „oamenii răscumpărării".
ehl el-kitâb (ar. *ahl al-kitâb*) اهلا لكتب – „oamenii Cărţii".

elçi ایلچی – trimis, sol, ambasador.
elkâb القاب – *intitulatio.*
emn ü-amân امن و امان – „siguranţă şi protecţie".
emr امر – poruncă, ordin [*emr-i şerif* امر شرف – „poruncă ilustră", poruncă sultanală].
Erdel اردل – Ardeal, Transilvania [*Erdel kıralı* اردل قیرالی - „craiul Ardealului"; *Erdel banı* اردل بانی – „banul Transilvaniei"; *Erdel voyvodası* اردل ویوده‌سی – „voievodul Transilvaniei"].
erkân ارکان (sing. *rükn* رکن) – stâlpi, principii fundamentale, înalţi dregători [*erkân-ı Islâm* ارکان اسلام – „stâlpii Islamului"].
esir اسیر – rob, prizonier, captiv.
evâhir اواخر – ultima decadă a unei luni musulmane.
evâ'il اوایل – prima decadă a unei luni musulmane.
evâsit اواسط – a doua decadă a unei luni musulmane.
eyâlet ایالت – provincie, principat [*eyâlet-i mümtaze* ایالت ممتازه – „provincie privilegiată", „principat autonom"].

farz-ı 'ayn فرض عین – „obligaţie individuală", obligaţie aplicabilă tuturor.
farz ül-kifâye فرض الکفایه – „obligaţie de suficienţă", obligaţie colectivă.
fey' (ar. *fay'*) فیء – pradă obţinută de la nemusulmani în urma unui tratat de pace.
fermân فرمان – ordin, poruncă, edict sultanal.
feth, fetih فتح – cucerire, victorie, cuceritor [*fetihnâme* فتحنامه – „Carte de cucerire" (scrisoare sultanală prin care se anunţa o victorie armată].
fetvâ فتوا، فتوی (pl. *fetâvâ, fetâvî* فتاوی) – consultaţie juridică.
fevt olmak فوت اولمق - a muri.
fıkh فقه – drept, jurisprudenţa canonică musulmană.
Franca فرانجه, *França* فرانچه – Franţa [*Françalu* فرانچه‌لو – Francez; *França kıralı* فرانچه قیرالی – regele Franţei].

Galata غلطه – cartier al Istanbulului după 1453.
ganimet (ar. *ghanîma*) غنیمت – prada luată de la nemusulmani în timpul luptei.
gâvur گاور – necredincios, infidel, nemusulman.
gazâ' (ar. *ghazwâ*) غزا (pl. *gazavât* غزوات) – expediţie sfântă [*gazâ fermânı* غزا فرمانی – poruncă pentru expediţie sfântă; *gazavâtnâme* غزواتنامه – „cronica expediţiilor sfinte"]
gazî غازی – luptător într-o expediţie sfântă.
gemi گمی – corabie.
gitistân گیتی‌ستان – „care cucereşte lumea", „Cuceritorul lumii".
gök کوك - cer.
gurre غرّه (*evvel* اوّل) - prima zi a unei luni musulmane.
gurûş غروش, *kurûş* قروش – monedă, bani (piastru).
gümrük گمرك، گومرك – taxă vamală.

haber خبر – ştire, veste [*haber etmek* خبر ایتمك – a da de ştire, a anunţa].
hadım el-haremeyn خادم الحرمین – „servitorul celor două oraşe sfinte" (titlu pentru sultani după 1517).
Hadis (ar. *Hadith*) حدیث – „Tradiţia".
haham-başı خاخام باشی – rabinul şef (de Istanbul).
hakim حاکم (pl. *hükkâm* حکام) – judecător, guvernator, conducător, rege.
Hakk subhâna ve ta'alı حق سبحانه و تعالی – „Allah cel prea glorios şi prea înalt".
Haleb حلب – Alep.
harâc (ar. *kharâdj*) خراج - impozit funciar, tribut [*Kitâb al-harâc* کتاب الخراج – „Cartea impozitului funciar"; *harâc-ı arz* خراج ارض – impozit funciar; *harâc-güzâr* خراجگزار – plătitor de tribut; *harâc-güzâr kâfirler* خراجگزار کافرلر – „supuşi plătitori de tribut"; *harâc-ı maktû'* خراج مقطوع – tribut colectiv, tribut fixat; *harâc-ı rüûs* خراج رؤوس – capitaţie; *harâcına mültezim* خراجینه ملتزم arendaş al tributului; *harâc-ı şer'iyye* خراج شرعیه – „tributul *şeri'at*-ului"].

harb حرب (pl. *hurub* حروب) – război [*harbî* حربی – inamic potenţial, nemusulman care nu se află sub protecţia unui salv-conduct; *harbî vilâyetleri* حربی ولایتلری – „ţinuturi duşmane"; *hurûb ül-masâlih* حروب المصالح – „războaie de interes general"; *hurûb er-riddet* حروب الردّت – „războaie ale apostaziei"].

hat خط – linie, scriere, act scris sau semnat de sultan [*hatt-ı şerif* خط شرف – „scriere ilustră; *hatt-ı hümâyûn* خط همایون – „decret imperial"].

hazret حضرت – om bătrân, demnitate [*hazreti* حضرتی – titlu al unei persoane de rang înalt aşezat înaintea numelui; *hazretleri* حضرتلری – Excelenţa sa (aşezat după un titlu); majestate, excelenţă (titlu pentru sultani)].

hediye هدیه (pl. *hedâyâ* هدایاء) – dar, cadou.

Hersek هرسك – Herţegovina.

Hicret (ar. *Hidjra*) هجرت – emigrarea, strămutarea Profetului Muhammad de la Mecca la Medina în 622.

hidmet, hizmet خدمت – slujbă, funcţie, obligaţie.

hil'at خلعت – caftan, robă de onoare.

himâye همایه, *himâyet* همایت – protecţie, sprijin, protectorat [*himâyet ve sıyânet* همایت وصیانت – „protecţie şi apărare"].

hıristyân خرستیان – creştin.

hoca خوجه – dascăl, învăţător musulman.

hütbe خطبه (pl. *hutab* خطب) – predică rostită în geamii după rugăciunea de vineri.

hüccet حجّت – dovadă, document, act.

hüdne (ar. *hudna*) هدنه – armistiţiu, pace, linişte.

hükm, hüküm حکم – poruncă, ordin [*hükümdâr* حکمدار – conducător, suveran, monarh; *hükûmet* حکومت – suveranitate, guvernare, autoritate].

hümâyûn همایون – imperial.

'ibadet (ar. *'ibâda*) عبادت – act de devoţiune, serviciu divin.

ibraz etmek ابراز اتمك – a arăta.

icâzet اجازت – permisiune, voie, autorizaţie [*icâzetnâme* اجازتنامه – autorizaţie (scrisă)].

icmâ' (ar. *idjmâ'*) اجماع – consensul Comunităţii, consensul învăţaţilor.

ihlâs اخلاص – credinţă sinceră.

ilhak الحاق – adăugire, anexare [*ilhak etmek* الحاق اتمك – a anexa].

imâm امام – succesor al Profetului, calif, şef religios [*Imâm al-A'zam* امام الاعظم – „Cel mai mare imam" – titlu dat lui Abu Hanifa, fondatorul şcolii juridice hanefite].

incitme انجتمه – supărare, injurie [*incitmek* اینجتمك، انجتمك – a răni, a ofensa, a supăra].

Ingiltere انگلتره – Anglia, Marea Britanie [*Ingiltereli* انگلتره لو – englez, „Englezul"; *Ingiltere kırâlı* انگلتره قرالی – regele Angliei].

inkıyâd انقیاد – închinare, predare.

Islâm اسلام – Islam.

Ispanya اسپانیه – Spania.

Istanbul استنبول، اسطنبول (*Islâmbol*) – „oraşul plin de Islam".

isticâb استیجاب – solicitare [*isticâb etmek* استیجاب ایتمك – a cere].

istikâmet استقامت – cinstit, integru.

istiklâl استقلال – independent [*istiklâliyyet* استقلالیت – independenţă].

istimâlet استمالت – încercare de a convinge, câştigarea bunăvoinţei.

'isyân عصیان – revoltă, rebeliune.

itâ'at اطاعت – supunere, ascultare [*itâ'at ve inkıyâd etmek* اطاعت و انقیاد ایتمك – a se supune].

ittifâk اتّفاق – alianţă, acord, armonie, înţelegere.

i'timâd اعتماد – încredere, credinţă [*i'timâd etmek* اعتماد اتمك – a crede, a avea încredere].

izin, izn اذن – permisiune.

kâdı قاضی – judecător al legii canonice musulmane; guvernator al unei kazale în Imperiul otoman.

kadîm قدیم – vechi [*kadîm ül-eyyâm* قدیم الایّام – zile de demult].

kânûn قانون – lege, „drept laic" [*kânûnnâme* قانوننامه – „carte de legi", cod de reguli juridice].
kâfir كافر (pl. *kâfirler* كافرلر, *küffâr* كفّار, *kefere* كفره) – necredincios, infidel, nemusulman [*küfr*, *küfür* كفر – necredinţă; *Kâfiristân* كافرستان „ţara necredincişilor", Europa].
Kâmâniçe قامانيچه – Cameniţa.
kâpu-kethüda قاپوكتخدا – capuchehaie, agent [*Boğdân kâpu-kethüdaları* بغدان قاپوكتخدالرى – „capuchehăile Moldovei"; *Eflâk kâpukethüdaları* افلاق قاپوكتخدالري – „capuchehăile Ţării Româneşti"].
Kara Deniz قره دكز – Marea Neagră.
kârbân كاربان, *kervân* كروان – caravană [*kârbânbaşı* كاربانباشى – şeful caravanei].
karz قرض – împrumut.
kassâb akçesi قصّاب آقچسى, *kassâbiyye* قصّابيه – impozit pe animalele aduse la Istanbul pentru tăiere.
kassâm قسّام – funcţionar otoman însărcinat cu împărţirea moştenirilor.
kâtib كاتب (pl. *küttâb* كتّاب) – scrib, secretar, scriitor.
katl, katil قتل – ucidere, asasinare, execuţie.
kayd, kayıt قيد (pl. *kuyûd* قيود) – înregistrare, regulă, interdicţie.
kaza قضا – unitate administrativ-teritorială otomană condusă de un *kadı*.
kefâlet كفالت – garanţie.
Kaffa, Keffe كفه – Caffa.
kemâkân كماكان – aşa cum s-a obişnuit să fie, aşa cum a fost.
kıbla قبله – direcţia către Mecca.
kıral قرال – rege, crai.
kıyâs قياس – analogie.
Kızılbaş قزيلباش – „Cap roşu" (sectă religioasă din Anatolia, Iranul safavid).
Kızıl-Elma قزيل الما – „Mărul roşu".
kıtâl قتال – luptă.
Kili كلى – Chilia.
konsolos قونسولوس – consul [*konsolosluk* قونسولوسلك – consulat].
Kostantiniyye قسطنطنيه – Constantinopol, Istanbul.
kudûmiyye قدوميّه – dar oferit de localnici unui dregător otoman care sosea în localitatea lor; dare oferită de voievozii moldo-munteni în secolul al XVIII-lea cu ocazia schimbării în funcţie a unor demnitari otomani.
kuka akçesi قوقا آقچسى – „bani de cucă" (dare oferită de domnii ţărilor române la numirea lor în funcţie].
kûl قول – rob.
Kur'ân قرآن – Cartea sfântă a musulmanilor.

lâla لالا – dascăl însărcinat cu educaţia unui copil; titlu de adresare folosit de sultan pentru marele vizir.
Leh vilâyeti له ولايتى, *Lehistan* لهستان – Polonia [*Lehlü* لهلو – polonez, „Polonezul"; *Leh kıralı* له قرالى – regele Poloniei].

mâ'adâ ماعدا – în afară de, cu excepţia.
Mâcâristan ماجاراستان, *Engürüs, Ungürüs* انكروس – Ungaria.
ma'rifet معرفت – intermediere, intervenţie.
madamki, mademki مادامكى – atât timp cât.
mahfi محفى – secret, ascuns.
mahmi محمى – protejat, apărat [*mahmiye* محميه – oraş protejat].
maktû' مقطوع – fix, stabilit (despre preţ, tribut).
mâl مال (pl. *emvâl* اموال – avut, bun, posesiune, proprietate.
mâlik مالك – stăpân [*mâlik ül-mülk* مالك الملك – Allah].
mani' مانع – obstacol, piedică [*mani' etmek* مانع ايتمك – a împiedica, a opri].
Marmara Deniz مرمره دكز – Marea Marmara.
maslahat مصلحت (pl. *masâlih* مصالح) – interesul Comunităţii musulmane, interes general, cauză dreaptă.

Mekke مكّه – Mecca.
Medine مدينه – Medina.
medrese مدرسه - şcoală teologică musulmană, şcoală superioară.
memleket مملكت (pl. *memâlik* ممالك) – ţară, ţinut [*Memâlik-i Islâm* ممالك اسلام - „Ţările islamice"; *Memâlik-i Mahrûsa* ممالك محروسه – „Ţările bine păzite"; *Memleketeyn* مملكتين – „Cele două ţări" – formulă folosită pentru Moldova şi Ţara Românească].
men' منع – prevenire, interzicere [*men' etmek* منع اتمك – a împiedica, a interzice].
mescid مسجد – moschee mică.
mes'ele, mesele مسئله، مسأله – problemă pusă în discuţie.
mestûr ve mukayyed olmak مسطور و مقيّد اولمق – a fi înscris şi înregistrat.
metâ' متاع (pl. *emti'a* امتع) – avut, bunuri, marfă.
metruk متروك (pl. *metrukât* متروكات) – avut lăsat la moarte, moştenire.
meveddet مودّت – prietenie, iubire.
mevkuf موقوف (pl. *mevkufât* موقوفات – oprit, arestat [*mevkuf olmak* موقوف المق – a fi oprit, a fi reţinut].
mezheb مزهب (pl. *mezahib)* مزاهب – opinie religioasă, doctrină [*Mezahib-i Erba'a* مزاهب اربعه – cele patru şcoli juridico-religioase sunnite ale Islamului].
mezkûr مزكور – numit, sus-numit [*mezkûrât* مزكورات – lucruri menţionate].
Midillü مدللو – Mytilene.
Mısır مصر – Egipt.
millet ملّت – comunitate religioasă, popor, naţiune, naţionalitate [*millet-bâşı* ملت باشي – şeful unei comunităţi religioase; *millet-i Ermeni* ملت ارمنى – „comunitatea armenilor"; *millet-i Rûm* ملت روم – „comunitatea greco-ortodoxă"; *millet-i Yahudi* ملت يهودى – „comunitatea evreilor"].
min ba'd من بعد – de acum încolo, de acum înainte.
minvâl منوال – metodă, cale, manieră, fel [*ol minvâl üzere* اول منوال اوزره – „potrivit acelui mod"].
mîrî ميرى – public, aparţinând statului, vistieria statului.
misâk ميساق – pact, promisiune solemnă, tratat.
Moskof مسقوف, *Moskov* مسقوو, *Mosku* مسقو, *Rusya* روسيه – Rusia.
mu'âf معاف – scutit, liber.
mu'âhede معاهده, *mu'âhada* (pl. *mu'âhedât* معاهدات) – înţelegere, pact, acord [*mu'âhede-nâme* معاهدەنامه – tratat de pace].
mu'âhid معاهد (pl. *mu'âhidîn* معاهدين) – beneficiar sau semnatar al unui tratat.
muahhar موخّر – următor, posterior.
mu'allâ معلى ، معلا – sublim, exaltat.
mu'âvenet ve muzâheret eylemek معاونت و مظاهرت ايلمك – a da sprijin şi ajutor.
muhallef مخلّف (pl. *muhallefât* مخلّفات) – moştenire.
Muharrem محرّم – prima lună din calendarul musulman.
mukaddem مقدّم – anterior, în faţă.
mukarrer مقرّر – fixat, decis.
mukata'a مقاطعه (pl. *mukata'ât* مقاطعات) – arendarea unor venituri.
murtad, mürted مورتا د – apostat, renegat de la Islam.
musâlaha, müsâlaha مصالحه (pl. *musâlahât* مصالحات) – pacificare, reconciliere [*musâlaha-nâme* مصالحه نامه – tratat de pace].
Mushaf مصحف – Coranul, carte.
mu'tâd معتاد, *mu'tâde* معتاده – obicei, uzaj.
muti' مطيع – supus, obedient.
muvâda'a (ar. *muwâda'a*) موادعه – împăcare, reconciliere.
muzâ'af مضاعف – dublare.
muzâfat-ı Memâlik-i Mahrûsa مضافات ممالك محروسه – „anexe ale Ţărilor bine păzite".
muzaffer مظفّر – victorios, triumfător [*muzaffer daima* مظفّر دايما – „întotdeauna victorios"].
mübârek مبارك – sfânt, binecuvântat.
mücehid (ar. *mudjahid*) مجاهد – luptător, participant la război sfânt.
müctehid (ar. *mudjtahid*) مجتهد – răspânditor al legilor Islamului, jurisconsult.

müderris مدرّس grad în ierarhia *ulema*-lelor otomane, profesor.
müftî مفتی – demnitar otoman însărcinat cu acordarea de consultaţii (*fetvâ*) în probleme religioase şi juridice.
mühür مهر – sigiliu.
mükâleme مكالمه (pl. *mükâlemât* مكالمات) – negocieri diplomatice, dialog.
mülhid ملحد – eretic.
mülk ملك – posesiune, proprietate, suveranitate, stat [*mülk-i mevrûs* موروس ملك – „proprietate moştenită"].
mü'min مومن (pl. *mü'minîn* مومنين) – credincios.
münâza'a منازعه (pl. *münâza'ât* منازعات) – dispută, litigiu, ceartă [*münaza'a etmek* اتمك منازعه – a se certa].
münkad منقاد – supus, obedient.
münşe'at (ar. *munsha'at*) منشأت – antologie de scrisori.
mürâca'at مراجعت – cerere, apel [*mürâca'at etmek* اتمك مراجعت – a face cerere, a apela].
mürd olmak مرداولمق – a muri (despre animale şi necredincioşi).
müsâleme (ar. *musâlama*) مسالمه (pl. *müsâlemat* مسالمت) – împăcare, linişte, pace.
müslim مسلم (pl. *müslimîn* مسلمين, *müslimler* مسلملر) – musulman, muhammedan.
müsta'kil مستقل – distinct, aparte, independent, liber.
müsted'a مستدعا, مستدعی – cerut, dorit [*müsted'asınca* مستدعاسنجه – aşa cum cere, conform cu].
müste'min (ar. *musta'min*) مستأمن – cel care cere protecţie, beneficiar de salv-conduct, străin în teritoriile musulmane (otomane).
müşrik مشرك (pl. *müşrikîn* مشركين) – politeist, păgân.
mütâreke (ar. *mutâraka*) متاركه – armistiţiu.

nâbûd etmek نابوداتمك – a distruge, a abroga (un legământ).
nakz نقض – abrogare, anulare [*nakzı 'ahdetmek* اتمك نقضي عهد – a viola un legământ, a rupe un tratat; *nakz-ı 'ahd* عهد نقض – „încălcarea legământului"].
nâme-i hümâyûn نامهء همايون – scrisoare imperială [*Nâme-i hümâyûn defterleri* نامهء همايون دفتلرى – „Condicile scrisorilor imperiale"].
nasb نصب – arborare, ridicare [*nasb etmek* اتمك نصب – a numi într-o funcţie, a ridica, a arbora].
nasr-ı Allah hem (nasr hem Allah) هم نصر الله – „binecuvântarea lui Allah să fie cu el".
Nederlanda ندرلانده – Olanda [*Nederlandalu* ندرلانده‌لو – Olandez].
nefîs, nefs نفس – suflet, viaţă, persoană.
Nemçe نمچه, *Nemçe Devleti* نمچه دولتى – Imperiul habsburgic, Austria [*Nemçe çâsârı* چاسارى نمچه – împăratul habsburgic].
Niğbolu نيكبولو – Nikopol.
nişân نشان – semn, monogramă imperială [*nişâncı* نشانجى – funcţionar otoman însărcinat cu înscrierea semnăturii sultanale pe documentele emise în numele acestuia; *nişân-ı şerif 'âlişân* نشان شريف عاليسان – „ilustrul semn imperial"].
niyet-i gazâ fî sebil-i Allah في سبيل الله نيت غزآ – „dorinţa de a face expediţie sfântă pe calea lui Allah (din dragoste pentru Allah)".
niza' نظاع – litigiu, dispută, plângere.
nüfûz نفوذ – influenţă, putere, greutate.

'örf, 'urf عرف – obicei, dreptul suveranului [*'örf ü 'âdet* عرف و عادت – „obicei şi cutumă"; *'örf-ü sultânî* عرف سلطانى, *'örf-ü pâdişâhî* عرف پادیشاهى – „voinţa sultanului", „dreptul împăratului"].
Osmân عثمان – numele primului sultan otoman (pl. *Osmâniyân* عثمانيان, *Osmânlılar* عثمانليلر, *Osmân oğulları* عثمان غوللرى – Otomani, fiii lui Osman].

pâdişâh پادیشاه – împărat.
paşa پاشا – cel mai înalt titlu al demnitarilor otomani [*paşalık* پاشالق – teritoriu guvernat de un paşă, calitatea de a fi paşă; *paşazâde* پاشازاده fiul unui paşă].

pencik پنجك – cincimea din pradă (în special din captivi) rezervată sultanului, conform *şeri'at*-ului.
Perverdgâr پروردگار – Protector, atribut pentru Allah.
peşkeş, pişkeş پشكش – plocon, dar; dar oferit unui superior, plocon oferit de un tributar suzeranului său.
Peygamber پيغامبر – profet, trimis; Profetul Muhammad.
peymân پيمان – jurământ, promisiune, înţelegere.

râfizî رافضى – schismatic, eretic, shi'it.
Ramazân رمضان – a IX-a lună din calendarul musulman.
re'âyâ رعايا (sing. *ra'iyet* رعيّت) – supuşi plătitori de impozite din Imperiul otoman [*re'âyâ ve berâyâ* رعايا و برايا – populaţia unei ţări sau regiuni].
Rebi ül-âhir ربيع الاخر – a IV-a lună din calendarul musulman.
Rebi ül-evvel ربيع الاوّل – a III-a lună din calendarul musulman.
Receb رجب – a VII-a lună din calendarul musulman.
re'is ül-küttab رئيس الكتّاب – „Şeful scribilor" (ministrul otoman al afacerilor străine].
resm, resim رسم (pl. *rüsum* رسوم) – dare, obicei, practică, regulă, oficial [*resm almak* رسم المق – a colecta impozite; *rüsûm-u 'âdiye* رسوم عاديه – dări cutumiare].
Resûlullah (ar. *Rasûl al-Allah*) رسولالالله – trimisul lui Allah, Profetul Muhammad.
riddet (ar. *ridda*) ردّت – apostazie, renegare publică a credinţei islamice.
risâle رساله – pamflet, memorii, tratat.
rizak, rızk رزق (pl. *erzak* ارزاق) – provizii, alimente, mijloace de subzistenţă.
rızâ-i hümâyûn رضاء همايون – „permisiune împărătească".
ruhsat رخصت (pl. *ruhsât* رخصات) – permisiune, voie [*ruhsatnâme* رخصتنامه – autorizaţie (pentru comerţ)].
Rûmeli روم ايلى – Rumelia, „ţinutul bizantin".
Rusçuk روسچق – Ruse.

sa'âdet صعادت – fericire, prosperitate [*sa'âdetlü* صعادتلو – fericit, norocos – titlu dat comandanţilor otomani].
sadâkat صداقت – credinţă, fidelitate [*sadâkat ve istikâmet* صداقت و استقامت – credinţă şi devotament].
Safer صفر – a doua lună din calendarul musulman.
salâh صلاح – pace, împăcare.
salat صلات ، صلوة (pl. *salavât* صلوات) – binecuvântare, rugăciune [*salavât-ı Allah 'aliye* صلوات الله عليه – „binecuvântarea lui Allah să fie cu el"; *salla Allah 'aliye* صلى الله عليه – „pe care Dumnezeu îl salută"; *salla Allah ta'alı 'aliye ve selâm* صلى الله تعالى عليه و سلم (prescurtat în documente: *selam* صلعم) – „căci Dumnezeu i-a acordat salutul şi pacea"].
saliyân سالیان, *saliyâne* سالیانه – anual.
sancâk سنجاق – steag [*Sancâk-ı Şerif* سنجاق شرف – Steagul Profetului, ridicat numai pentru război sfânt].
sancâk سنجاق – subdiviziune a unei provincii otomane [*sancâkbeği, sancâkbeyi* سنجاقبك – guvernatorul unui sangeac].
sanı Iskender zu'l-karneyn ثانى اسكندر ذوالقرنين – „al doilea Alexandru cel Mare" (titlu pentru sultani din a doua jumătate a secolului al XVI-lea).
sefer-i hümâyûn سفر همايون – „expediţie împărătească".
selâm سلام – salut, pace, siguranţă.
Selânik سلانك – Salonic.
selh سلخ – ultima zi a unei luni musulmane.
Semendire سمندره – Semendria.
sened سند – act, dovadă.
serbest سربست – liber [*serbestiyet* سربستيت – libertate].
serhad سرحدّ – frontieră, hotar [*serhadd-ı Islâm* سرحدّ اسلام – „hotarul Islamului"]
sevgend سوگند – jurământ [*sevgendnâme* سوگندنامه – carte de jurământ].
sicil سجلّ (pl. *sicillât* سجلّات) – registru juridic.

sikke سكّه – monedă.

sikke ve hütbe سكّه و خطبه – atributele suveranităţii unui sultan (dreptul de a se bate monedă şi de a se rosti predica de vineri în numele său).

Silistre سلستره – Silistra.

silm سلم – pace, reconciliere.

siyar, siyer سير – regulile guvernării musulmane, biografie [*Kitâb al-siyar*, tc. *Kitâb as-siyer* كتاب السير – „Cartea regulilor de conduită", „Cartea guvernării statelor"].

sulh صلح – pace, împăcare [*sulhnâme* صلحنامه – „carte de pace", tratat].

sulhen (ar. *sulhan*) صلحاً – de bunăvoie, pe cale paşnică.

sultân سلطان – conducător, suveran [*edame Allah sultânatı ila yevme al-dîn* ادام الله سلطانتهُ الى يومه الدين – „Allah să-i prelungească domnia până în zilele de apoi"].

sünne, sünnet (ar. *sunna*) سنّه، سنّت – practici şi reguli juridico-religioase derivate din acţiunile şi cuvintele Profetului.

Şa'bân شعبان – a VIII-a lună din calendarul musulman.

şâhid شاهد – mărturie [*şâhid-i zûr* شاهد زور – „mărturie mincinoasă"].

şart شرط (pl. *şerâyt* شرائط) – condiţie, stipulaţie, articol (într-un tratat de pace) [*şerayt-i 'ahd ü-peymân* شرائط عهد و پيمان – „condiţiile legământului şi înţelegerii"; *şerayt-i sulh ü-amân* شرائط صلح و امان – „condiţiile păcii şi protecţiei"].

şehid شهيد – martir [*şehadet* شهادت – mărturie, martiraj].

şehr شهر (pl. *şühur* شهور) – lună.

şehr, şehir شهر – oraş.

şerh شرح (pl. *şürûh* شروح) – comentariu, explicare.

şerî'at شريعت (de la *şer'* شرع) (ar. *shari'a*) – calea cea dreaptă, porunca lui Allah, legea sfântă musulmană [*şer'-i şerif* شرع شريف – „legea sfântă"].

şerif شريف – sacru, nobil, descendent al lui Muhammad.

Şevval شوال – a X-a lună din calendarul musulman.

şeyh (ar. *shaykh*) شيخ – bătrân, învăţat desăvârşit, şeful unui ordin religios.

şeyh ül-Islâm (ar. *shaykh al-Islâm*) شيخ الاسلام – demnitar otoman aflat în fruntea ierarhiei învăţaţilor („capul ulemalelor").

ta'arruz تعرّض (pl. *ta'arruzât* تعرّضات) – opoziţie, atac, agresiune, molestare [*ta'arruz etmek* تعرض اتمك – a ataca, a viola].

ta'yîn تعيين – numit, desemnat [*ta'yîn olunmak* تعيين اولنمك – a fi numit].

taht تخت – tron [*tahtına gelmek* تختنه كلمك – a urca pe tron].

târih تاريخ (pl. *tevârîh* تواريخ) – istorie, cronică, dată [*Tevârîh Âl-i 'Osmân* تواريخ ال عسمان – „Istoriile dinastiei otomane", „Cronicile Casei lui Osman"].

Tâtâr tâyfesi تاتارطايفسى – „trupele tătarilor".

tekid تاكيد – confirmare, reînnoire, întărire [*tekid etmek* تاكيد اتمك – a confirma].

teklif تكليف (pl. *tekâlif* تكاليف) – taxă, impozit.

temessük تمسّك – act, chitanţă [*mühürlü temessük* مهرلو تمسّك – act sigilat (întărit cu sigiliu)].

Temeşvâr طمشوار – Timişoara.

tercüman ترجمان – interpret, translator, dragoman.

teveccüh توجّه (pl. *teveccühât* توجّهات) – favoare [*teveccüh etmek* توجّه اتمك – a favoriza, a acorda atenţie].

tezkere تذكره – notă scurtă, act oficial, dovadă.

ticâret تجارت – comerţ [*ticâret etmek* تجارت اتمك – a face comerţ].

timâr, tımâr تيمار – posesiunea unor venituri, beneficiu militar.

topuz طوپوز، توپوز – buzdugan.

Trabzon طرابزون – Trapezunt.

tuğ طوغ، توغ – coadă de cal, tui (numărul lor indica rangul respectivului demnitar).

tuğra طغرا – monograma sultanului, semnătura imperială [*tuğra-ı garra-ı sultânat* طغرا غرّاء سلطانات – ilustra semnătură imperială].

Tuna تونا – Dunărea [*kanlu Tuna* قانلو تونا – „Dunărea însângerată"].
Turla تورله – Nistru.

'ubûdiyet عبوديت - supunere, ascultare [*'ubûdiyet ve rıkkiyet* عبوديت ورقّيّت – „supunere şi servitute"; *'ubûdiyet ve itâ'at* عبوديت و اطاعت – „supunere şi ascultare"].
uc, uç اوچ – frontieră [*uç beyi* اوچ بكى – „bei de margine"].
ulemâ' علماء – oameni învăţaţi, specialişti în teologia musulmană.
usûl اصول (sing. *asl, asıl* اصل) – rădăcini, principii fundamentale.
Ümmet امت (ar. *Umma*) – Comunitatea musulmană.
'ünvân عنوان – carte, nume, *intitulatio*.
üsküf اوسكوف، اسكف – bonetă cu panaş.

vak'anüvis وقعه نويس – analist, istoric oficial al Curţii otomane.
vakıf (ar. *wakf*) وقف – fundaţie pioasă în Islam.
vâlî والى – guvernator al unei provincii otomane, valiu.
vasiyet وصيت - voinţă, testament [*vasiyetnâme* وصيتنامه – testament scris; *vasiyetsiz* وصيتسز – „fără testament"].
vefât وفات – mort [*vefât etmek* وفات اتمك – a muri].
Venedik وندیك – Veneţia [*Venediklü* وندیكلو – Veneţian].
vergi, virgü ويرگو – dar, dare, taxă, tribut.
vezir وزير – vizir, rang purtat de marii demnitari otomani [*vezir-i â'zam* وزير اعظم – marele vizir].
vilâyet ولايت (pl. *vilâyetler* ولايتلر, *vilâyât* ولايات) – ţinut, ţară.
voyvoda ويوده – voievod.

yasâ ياسا، يسا – lege, cod de legi.
yât ü-yârâk ياث و ياراق – arme şi provizii.
yemin يمين – jurământ [*yemin etmek* يمين اتمك – a jura].
yeniçeri يكيچرى – „oastea cea nouă", ieniceri.
yoklama ve mevâcib defterleri يوقلامه ومواجب دفترلرى – „registre de inspecţie şi solde".
Yüce Divân يوچه ديوان – Înaltul Divan, Înalta Curte.
yüz sürümek يوز سورمك – a se închina.

zahire ذخيره – provizii.
zakât, zekât زكات – impozit pentru ajutorarea săracilor.
zarar ve ziyân olmak ضرر و زيان اولمق – a se face pagubă şi stricăciune.
Zilhicce ذى الحجّه – a XII-a lună din calendarul musulman.
Zilka'de ذى القعاده – a XI-a lună din calendarul musulman.
zimmet (ar. *dhimma*) ذمّت – obligaţie, protecţie; obligaţia unui supus nemusulman de a plăti tribut şi a se supune sultanului [*'ahd üz-zimmet, zimmet 'ahdı* ذمّت عهدى (ar. *'ahd ad-dhimma, 'ahd al-dhimma*) – „legământ de protecţie tributară"]
zimmî ذمّى (ar. *dhimmî*), *ehl-i zimmet* اهل ذمّت (ar. *ahl ad-dhimma, ahl al-dhimma*) – supuşi nemusulmani.
zuhûr ظهور – întâmplare, apariţie [*zuhûr etmek* ظهور اتمك – a se întâmpla, a apărea].

كتاب السير

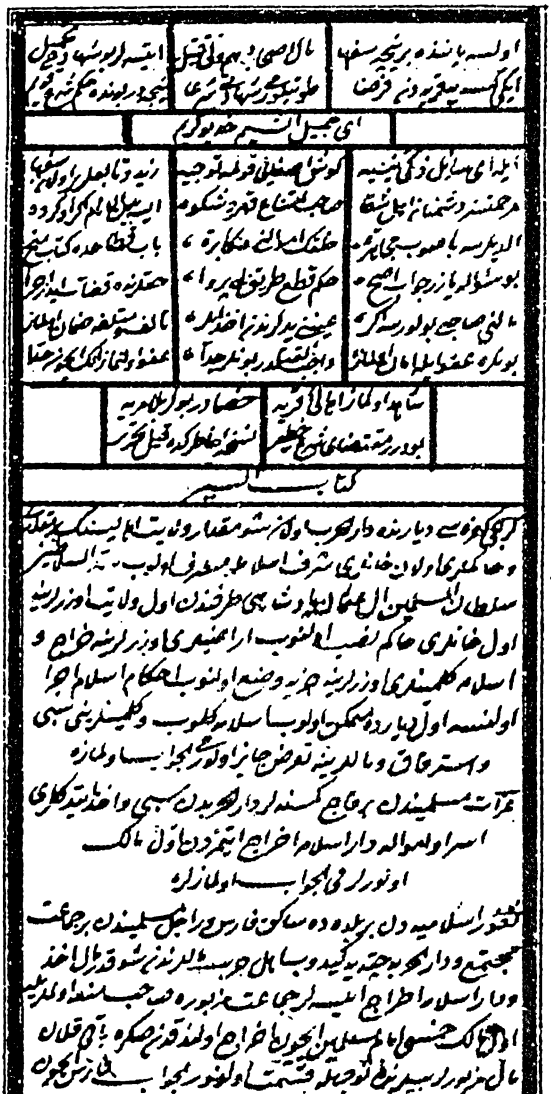
FACSIMILELE 1-4: TRATATE DE DREPT ISLAMIC (*KITÂB AS-SIYAR*)

Capitolul *Kitâb as-siyar* din *Mülteka el-Ebhur* („confluența mărilor"), tratat de drept islamic scris în limba arabă de Ibrahim al-Halebî (m. 956/1549), tradus în osmană și comentat la începutul secolului al XIX-lea de Mehmed Mevkufati și publicat sub titlul *Şerh-i Mülteka el-Ebhur* [„Comentariu la Confluența mărilor"], Kostantiniye, 1254 (1838-1839), I, pp. 328-331, volum aflat la Biblioteca „Kiril și Metodiu" din Sofia.

كفايه درونبي عليه السلام امرده صفح واعراض ايله مأمور اولمشلردر نته كيم حق سبحانه وتعالينك (فاصفح
الصفح الجميل) قول شريفنده واقع اولوب (واعرض عن المشركين) نص لطيفنده اعراض امرى واقع اولمشدر
اندنصكره طرق مستحسنه ايله دينه دعوتى امر ايدوب (ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم
بالتي هي احسن) نظم كريمى ايله مأمور اولمشلردر واندنصكره نبي عليه السلام هداية كفاردن مقدم قتاله امر
ايدوب (فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) قول شريفى ايله خطاب بيوروب اندنصكره
جميع ازمانده وجميع امكنه ده مطلق قتال ايچون (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة * وقاتلوا المشركين كافة *
وقاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الاخر) نظم شريفلريله خطاب بيورمشلردر (اذا قام به بعض سقط عن
الكل ولو تركه الكل اثموا) قچن بعضيسى جهادى اقامت ايلسه جمله سندن ساقط اولور اكر جمله سى ترك ايلسه
عموما آثم اولورلر وجهاد فرض بعينه دكلدر زيرا جهاد قتلدر وحق تعالينك بناسنى تخريبدر وتخريب بنيان
رب ايديكنه نبي عليه السلام (الانسان بنيان الرب ملعون من هدم بنيان الرب) اثر وارد اولمشدر لكن اعلاء كلمة
الله واعزاز دين ودفع فساد فرض اولمشدر چونكه بعضيسيله مقصود حاصل اولنجق باقيسندن ساقط اولور صلاة
جنازه ورد سلام كبى (لا يجب على صبي وامرأة وعبد واعمى ومقعد واقطع) جهاد صبى اوزرينه واجب دكلدر
زيرا مرفوع القلمدر وخاتون وعبد اوزرينه دخى واجب دكلدر زيرا خاتونك زوجنك خدمتى اوزرينه اشتغالى
وعبدك مولى سنك خدمتنه اشتغالى حق شرع اوزرينه مقدمدر واعمى ومقعد واقطع اوزرينه واجب دخى
دكلدر زيرا عاجزلردر دفع حرج ايچون واجب اولدى (فان هجم العدو ففرض عين) اكر عدو هجوم ايلسه حتى
غلبه ايلسه جهاد فرض عين اولور (فتخرج المرأة والعبد بلا اذن الزوج والمولى) عدو غلبه ايديجك خاتون
زوجنك اذنيسز وعبد مولى سنك اذنيسز جهاده چيقرلر زيرا فرض عين اولمشدر صوم وصلاة كبى وفرض عين
ايسه عبد اوزرينه مقدمدر (وكره الجعل ان كان فيء) جعل مكروه اولدى اكر بيت المالده برشئ وار ايسه مثلا امام
غزايى تقويت بولمق ايچون اصحاب اموالى برشئ قلمق يعنى انلردن برشئ المق مكروهدر زيرا بو جعل اجرته
شبيه در جهادده خود حقيقت اجرت حرامدر واجرته شبيه اولان مكروهدر زيرا ضرورت يوقدر (والا فلا) اكر
بيت المالده فيء يوغيسه جعل مكروه دكلدر زيرا نبي عليه السلام صفوانك درعنى رضاسى يوغيكن الدى وعمر
قاعدك فرسنى غزايه كيدنلره ويردى واركن اولنلرى اولى اولنلره تقديم ايدردى اولى يرينه اركن كوندرردى زيرا
امور جهادده احوال ناس متفاوتدر (واذا حاصرناهم ندعوهم الى الاسلام) قچن كفارى محاصره ايلسك
انلرى اسلامه دعوت ايدر زيرا ابن عباسدن مرويدركه نبي عليه السلام مادامكه اسلامه دعوت ايلميه قتاله
مباشرت بيورمزلردى (فان اسلموا) اكر اسلامه كلورلرسه قتالدن منع اولنور زيرا نبي عليه السلامدن (امرت
ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله) قول شريفى شرف ورود بولمشدر سعدى افندى كلمه (لا اله الا الله) كفايت
ايلمز مادامكه (محمد رسول الله) ذكر اولنميه بيورمشدر لكن اكا جواب ويريلوركه كلمه شهادتك جزء اولى مجموعنه
علم اولمشدر نته كيم قرأت (قل هو الله احد) دينلور شرح بخاريده كرمانى دخى بويلجه تصريح ايلمشدر
(والا فالى الجزية ان كانوا من اهلها) اكر اسلامه كلمزلر ايسه اداء جزيه يه دعوت ايدرز اكر جزيه اهلى اولورلرسه مثلا
اهل كتاب ومجوسى كبى وعجمده عبدة اوثان كبى بونلر اداء جزيه يه اهللردر اما مرتدلر وعربده عبدة اوثان بونلر
جزيه يه اهل دكللردر واسلامدن غيريسى قبول اولمز (ويبين لهم قدرها ومتى تجب) وانلره جزيه نك مقدارى
اوزرلرينه نه زمان واجب اولور بيان اولنور (فان قبلوا فلهم ما لنا وعليهم ما علينا) اكر جزيه يى قبول ايدرلرسه
بزم ايچون اولان انلر ايچون اولور وبزم اوزريمزه لازم كلن انلرك اوزرينه لازم كلور زيرا على رضى الله عنه (انما
بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا) بيورمشلردر معلوم اوله كه بو حكم عموم اوزره دكلدر اكر
عموم اوزره اولسه بزم اوزريمزه واجب اولان عباداتدن وغيريدن انلر اوزرينه دخى واجب اولمق لازم كلوردى
كفار ايسه عبادات ايله مخاطب دكللردر بزم ائمه مزقتنده اما بعضيلر قتنده مخاطبلردر بلكه يوقروده فلهم ما لنا
وعليهم ما علينا قولندن مراد قچن انلرك دما واموالنه تعرض ايلسه لر ويا خود انلردن بعضيسى بزم دما واموالمزه
تعرض ايلسه لر واجب اولان حكم نه ايسه وهر نه طرفدن واقع اولورسه اجرى اولنور ديمكدر (وحرم قتال من
لم تبلغه الدعوة قبل ان يدعى) دعوت اولنمزدن اول شول كمسنه نك قتالى حرامدر كه اكا دعوت ايرشمامش اوله زيرا

حق سبحانه وتعالینك (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) قول شریفی وارد اولمشدر (وندب دعوة من بلغته)
مجددا اسلامه دعوت ایلمك مندوب اولدی شول كمسنه یه كه اكا دعوت ایرشمش اوله انجق ندب مبالغه
ایچوندر یوخسه واجب دكلدر زیرا نبی علیه السلام بلا دعوت غارت ایتمشدر (فان ابوا نستعين بالله ونقاتلهم
بنصب المجانيق) اكر قبول جزیه دن ابا ایدرلر ایسه الله تعالی دن استعانت ایدوب ونصب مجانیق ایله مقاتله ایدرز
زیرا نبی علیه السلام طائف اوزرینه نصب مجانیق ایلمشدر (والتحريق والتغريق وقطع الاشجار وافساد الزروع)
بو ذكر اولنان اعمال ایله مقاتله ایدرز زیرا نبی علیه السلام بریری احراق بالنار ایدوب واوزرلرینه صو آقیدوب
وشجرلری قطع واكینلری افساد ایلمشدر (ونرميهم وان تترسوا باسارى المسلمين ونقصدهم به) وكفاری رمی
ایدرز یعنی اكر اوق وغیری هر نه ایسه اتارز اكر اسارای مسلمینی مترس دخی ایدرلرسه ده واول رمی ایله كفاری
قصد ایدرز مثلا حین قتالده اسیر اولان مسلمانلری مترس ایدرلرسه ده كفار قصدی ایله رمی اولنور مجرد مسلمانه
اصابت ایدر دیو قتال ترك اولنمز (ويكره اخراج النساء والمصاحف في سرية لا يؤمن عليها الا في عسكر يؤمن
عليه) امن اولمیان سریه ده مصحفلر وخاتونلر اخراجی مكروه اولور الا شول عسكرده اولمز كه اول عسكر اوزرینه
امن وسلامت غالب اوله قاضیخانده مسطوردر كه ابو حنیفه دیمشدر كه اقل سریه در تیوزدر اقل جیش درد
بیكدر مبسوطده مذكوردر كه سریه عدد قلیلدر كیجه یوررلر وكوندز كیزلنورلر (ولا دخول مستأمن بهم
بمصحف ان كانوا يوفون العهد) مستأمن اولان كمسنه نك مصحف ایله كفاره دخولی مكروه دكلدر اكر عهدلرینه
وفا ایدرلر ایسه (ونهى عن الغدر والغلول والمثلة) غدر وغلول ومثله دن نهی اولندی غدر خیانت ونقض
عهددر وغلول مغنمدن سرقه در ومثله قطع اعضادر برون وقولان قطع ایلمك كبی زیرا نبی علیه السلام (لا تغلوا
ولا تغدروا ولا تمثلوا) بیوروب نهی بیورمشلردر وحدیث عرنیین متأخر اولان نهی ایله منسوخ اولمشدر (ونهى
عن قتل امرأة او غير مكلف) ودخی خاتون وغیر مكلف قتلندن نهی اولندی غیر مكلف صبی ومجنون كبی (او شيخ
او اعمى او مقعد او اقطع اليمنى) شیخ فانی واعمی ومقعد وصاغ الی قطع اولنمش كمسنه لرك قتلندن نهی اولندی نبی
علیه السلام (لا تقتلوا شيخا فانيا ولا طفلا ولا صغيرا ولا امرأة) حدیث شریفی ایله نهی بیورمشلردر (الا ان يكون
احدهم قادرا على القتال او ذا رأى في الحرب او ذا مال يحث به او ملكا) الا مكر كه بونلردن بری قتاله قادر اوله
ویاخود حربده رأی صاحبی اوله ویاخود صاحب مال اولوب اول مال ایله قتاله ترغیب ایلیه ویاخود ملك اوله
بو مقوله كمسنه لر اولورلرسه قتل اولنورلر زیرا نبی علیه السلام ورید الصمدی قتل ایلدی حال بوكه یوز یكرمی
یاشنده ایدی زیرا صاحب رأی ایدی (وعن قتل اب كافر) اوغل كافر اولان باباسنی قتلدن نهی اولندی زیرا حق
سبحانه وتعالینك (وصاحبهما في الدنيا معروفا) قول شریفی قتلدن نهی ایدوكی برهان قاطعدر وبو آیه كریمه
ابوین كافر حقنده نازل اولمشدر وانلری قتل معروف دكلدر وحنظله ابن ابی عامر نبی علیه السلامدن كافر باباسنی
قتل ایلمكه استیذان ایلدكده اذن ویرممشدر (بل يأبى الابن ليقتله غيره) بلكه ابن ابا ایلیه كه انی غیری كمسنه قتل
ایلیه زیرا مقصود غیری ایله حاصل اولیجق اوغل طرفندن هتك حرمت ابویته حاجت یوقدر (الا ان قصد الاب قتله
ولا يمكن دفعه الا بالقتل) الا مكر كه اب اوغلنی قتله قصد ایدوب قتلدن غیری ایله دفعی ممكن دكل ایسه اولوقت
قتل جائزدر بو حالده مسلم اولان باباسی سیف ایدوب اوغلنی قتل ایلمك مراد ایلسه دفع ضرر نفس ایچون قتل
ایلمك جائزدر فكیف كه اب كافر اوله (ويجوز صلحهم ان كان مصلحة لنا) انلر ایله صلح جائز اولور اكر بزم ایچون
مصلحت اولورسه یعنی خیر اولورسه زیرا حق سبحانه وتعالینك (وان جنحوا للسلم فاجنح لها) قول شریفی صلحك
جوازنه دلیلدر ونبی علیه السلام عام حدیبیه ده اهل مكه ایله اون سنه مابینلرنده حرب وقتال اولمامق اوزره
موادعه ایلمشلر ایدی وبو صلح مسلمین ایچون خیرلی ایدی زیرا اهالی مكه اهل خیبر ایله اتفاق اوزره ایدیلر
وصاحب عنایه دیمشدر كه (وان جنحوا للسلم) آیه كریمه سی مصلحت ایله مقید دكلدر پس ایمدی استدلال مدعی یه
مخالفت اولمش اولور بو كا جواب ویریلور كه آیه كریمه مسلمین ایچون مصلحت اولمسنه محمولدر وحق سبحانه
وتعالینك (ولا تهنوا وتدعوا الى السلم وانتم الاعلون) قول شریفی دخی مصلحت اولورسه صلحك جوازنه دلیلدر
محصل كلام مصلحت اولوب اقتضا ایدرسه جائز اكر مسلمانلره خیر اولمز ایسه صلح جائز دكلدر (واخذ مال لاجله
ان لنا به حاجة وهو كالجزية) وصلح ایچون اخذ مال جائز اولور اكر اول مال ایله بزم ایچون حاجت اولورسه یعنی

اکر ماله احتیاج وار ایسه واول مأخوذ اولان مال جزیه کبیدر (ان کان قبل النزول بساحتهم) اکر اول مال
دیارنه نزولدن اول النمش اولورسه جزیه کبیدر (وکالفیء لو بعده) النان مال اکر دیارنه نزولدنصکره اولورسه
غنیمت کبیدر تخمیس اولنور وبقیه سی تقسیم اولنور زیرا معنی مقابله جهتندن عسکرك قوتی ایله حاصل
اولمشدر (ودفع المال لیصالحوا لا یجوز الا لخوف الهلاك) کفار ایله مصالحه ایچون مال ویرمك جائز دکلدر
الا هلاك خوفی ایچون جائزدر زیرا دفع مالده مسلمینه الحاق مذلت واردر علی الخصوص (لیس للمؤمن ان
یذل نفسه) حدیث شریفی عدم جوازنه دلیلدر اما مرتبهٔ هلاکده جائزدر زیرا مشرکین یوم احزابده مسلمانلری
احاطه ایلدکده نبی علیه السلام هر سنه مدینهٔ منوره نك میوه سنك ثلثنی ویرمك اوزره مشرکینك شرلرینی
دفع ایچون مصالحه ایلدکده یعنی مصالحه مراد ایلدکده رضا ویرمیوب نصف مراد ایدوب تمسك المق ایچون
الجی کوندردیلر بو احوال سعد بن معاذ وسعد بن عباده نبی علیه السلامه خطاب ایدوب یا رسول الله مراد
اولنان معنی وحی ایله میدر یوخسه بشرینکز حسبیله رأیکزمیدر اکر وحی ایله ایسه فبها واکر رأی ایله ایسه
بز جاهلیتده انلره بزم دیمز یوغیکن ثمار مدینه دن انلری اطعام ایلمز ایدك مکر که شرا ایله ویاخود قونق طریقیله
اطعام ایدردك حق سبحانه بزی دین ایله اعزاز ایدوب وبزه رسول بعث ایلدی بوندنصکره بز انلره میوه ویرمك
اولورمی والله العظیم ویرمزز الا سیف ویررز دیدکلرنده الجی ئی خائنا رجوع ایتدردیلر ایمدی نبی علیه السلام
ابتدا مسلمانلرك ضعفنی حس ایدوب صلحه میل ایلدی صکره قوتلرین مشاهده ایدوب منع بیوردیلر (ویصالح
المرتدون بدون اخذ مال وان اخذ لا یرد) مرتدلر ایله مال اخذ اولنمقسزین مصالحه اولنورلر اکر اخذ اولنسه رد اولنمز
ومرتدلر ایله قتالی تأخیر ایلمك جائزدر احتمالدر که اسلامه کله لر مال النمق جائز دکلدر زیرا مال النمق ردتلرنده
قرار ویرمکدر اول ایسه جائز دکلدر والنان مال رد اولنمدیغی غیر معصوم اولدیغی ایچوندر اکر رد اولنسه انلره
قتاله قوة ایچون اولمش اولور (ثم ان ترجح النبذ ینبذ الیهم) نقض مصالحه مترجح اولورسه انلره خیر نقض عهددر
نبذ مصالحه نك خیرنی القایه دیرلر (ومن بدأ منهم بخیانة قوتل فقط) مشرکیندن شول کمسنه که خیانته بدأ ایلیه
انجق اول کمسنه قتل اولنور (وان کان باتفاقهم او باذن ملکهم قوتل الجمیع بلا نبذ) اکر خیانت جمله نك اتفاقی ایله
اولورسه ویاخود ملکلرینك اذنی ایله اولورسه نقض عهدی اعلام سز جمله سی قتل اولنورلر زیرا نقض عهد
انلردن اولمشدر (ولا یباع منهم سلاح ولا خیل ولا حدید ولو بعد الصلح) وانلره سلاح وات وحدید یعنی قلج بیع
اولنمیه اکر صلحدنصکره دخی اولورسه زیرا مصالحه لری شرف نقضده در صلح منقضی اولدقده ینه قتال مقرردر
(ولا یجهز الیهم) فاخر متاع ایله انلره تجار کوندرلمیه صاحب عنایه دیمشدر که جهاز ایله مراد سلاح وخیل
وحدیددر معنای کلام سلاح وخیل وحدید بیع اولنمیه وبونلری تجار کتورمیه دیمکدر (وصح امان حر او حرة
کافرا او جماعة او اهل حصن وحرم قتلهم) بر حرك ویاخود حره نك کافر واحده ویاخود بر جماعته ویاخود اهل
حصاره امانی صحیح اولور وبعد الامان قتللری حرام اولور (فان کان فیه ضرر نبذ الیهم وادب) اکر ویریلان امانده
مسلمینه ضرر اولورسه امام کفاره نقض عهدی اعلام ایچون ادم ارسال ایدوب امان ویرن کمسنه یی تأدیب ایدر
(ولغا امان ذمی) ذمینك امانی لغو اولدی یعنی باطل اولدی زیرا ذمی ابدی کفره سعی ایدر واندن غیری مسلمانلر
اوزرینه ولایتی یوقدر (او اسیر او تاجر عندهم) کفارده اولان مسلمان اسیرینك وتاجرینك امانی باطل اولدی زیرا
بو ایکیسی انلرك تحت قهرنده در (وکذا امان من اسلم ولم یهاجر او مجنون او صبی او عبد غیر مأذونین بالقتال)
ویوقاروده امان دین کمسنه لرك امانی باطل اولدیغی کبیدر شول کمسنه نك امانی که اسلامه کلدی اما هجرت
ایلمدی ویاخود مسلم یا مجنون ویاخود صبی وعبد که قتاله مأذون اولمیه لر بونلرك دخی امانی باطل اولدی مجنونك
امانی بالاتفاق باطلدر صبی ایچون اکر عاقل دکل ایسه مجنون کبیدر واکر عاقل اولورسه قتالدن محجور اولورسه
ابو حنیفه قتنده امانی صحیح دکلدر اما مأذون اولورسه امانی صحیحدر بالاتفاق اما عبد اکر قتالدن محجور اولورسه
ابو حنیفه قتنده امانی صحیح دکلدر اکر مأذون اولورسه امانی صحیحدر بالاتفاق (وعند محمد یجوز امانهما) امام محمد
قتنده صبی عاقل ومحجورك امانی صحیحدر زیرا امان العبد امان حدیث شریفی بوکا دلیل قاطعدر (وابو یوسف
معه فی روایة) وابو یوسف امام محمد ایله در که قدوری دخی بوکا اعتماد ایتمشدر طحاوی روایتنده ابو حنیفه ایله در
صاحب اسرار دخی بوکا اعتماد ایتمشدر



FACSIMILELE 5-6: CONSULTAȚII JURIDICE (*FETVÂ*) EMISE DE *ŞEYH ÜL-ISLAM*

Fetvâ-le emise de *şeyh ül-Islam* Abdallah Efendi el-Yenişehir (m. 1156/1743) în legătură cu dreptul otoman al popoarelor, care alcătuiesc capitolul *Kitâb as-Siyar* din culegerea de consultații juridice intitulată *Behcetu'l-fetâvâ* („Frumusețea *fetvâ*-lelor") (*Fetâvâ-i Abdullah Efendi el-Yenişehir*, manuscris aflat la Biblioteca Academiei Ungare de Științe, Secția Orientalistică, Török Qu.18, p. 56).

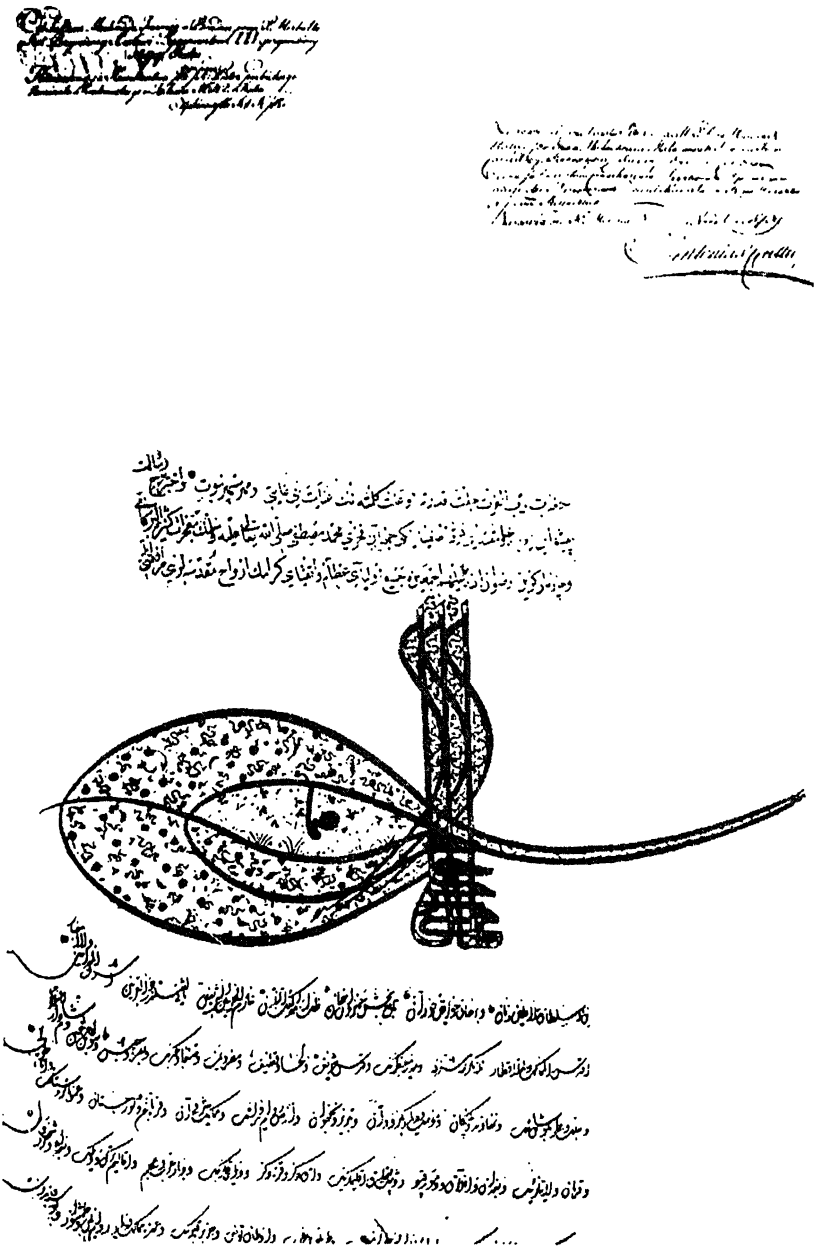
﴿ جنتمکان سلطان محمد خان ثالث حضرتلری دركاهندن استانبوله ارسال یورلان ﴾
﴿ اکری فتحنامه سنك صورتیدر ﴾

چون حضرت الله ﴿ وجاهدوا فی سبیل الله ﴾ یورمشدر بوامر جلیل القدره امتثالامال ونفس نفیس وغزاة نصرت انیسمله غزا و جهادی لوجه الله پیش نهاد ایدوب دولت واقبال وسعادت واجلال ایله بوسال فرخنده فالده بج قرالنك قلاعندن متا تله اشتهار بولوب حصانتله نامدار اولان قلعهٔ اکری یه طوغریلوب مقام سلطنت ومقر خلافتم اولان محمیهٔ استانبولدن جیوش دریا خروشله مفارقت ایدوب قطع منازل وطی مراحل ایدرك قلعهٔ مزبوره یه کلدکده اولا مسافهٔ بعیده دن همچوکوه دماوند ومثال جبال البرز والوند برقلعهٔ بی مثل ومانند مشاهده اولنوب بعده یقین وار لدقده کوه قاف کبی برحصن حصین و برقلعهٔ متین کورندیکه قلل وبروجی فلك البروجه همسر وبنیان مرصوصی تحت فرشده ثور وماهی یه برسر وپایهٔ اساس جاسی سرسمك وفرق قلهٔ بالاسی برابر سماك فلك اولوب عنقای قاف رفعت یاتدن کچه هیبتدن قنادین بوکردی وهمای اوج عزت اوزیدن پرواز ایتمه دهشتدن بال وپرین دوکردی طوبلرینك دخانی سحاب وش کوکلره آغوب وتفنکلرینك فندقلری قطرات باران وطوپلرکبی یاغوب قلعه‌نك اطرافنه عسکر کتورمك دکل قوش یله اوچورتمز ایکن وزرای شجاعت شعار ومیران ذوی الاقتدار وامراء نامدار وعساکر انجم شمارك یوزلری آق اولوب برخوردار اولسونلر جیلتلرنده مرکوز اولان وفور جلادت وفرط شهامت مقتضاسنجه اصلاطوب وتفنکلرینه باقیوب مزبور قلعهٔ بااستواری بلا توقف محاصره ایدوب طائفهٔ نصرانیه یه قوت اسلامیه یی یلدیرمکیچون ملاعین خاسرینك بوحصن حصینده مقاومته اعتمادلری اولان برلرك مقابله سنده متزلزل قازوب راه عدمه رهبر اولان اژدرها پیکر قلعه کوب طوبلرقوروب اول سنك انداز وصاعقه کردار طوبلرایله ﴿ وامطرنا علیهم حجارة ﴾ آیت کریمه سن نمودار قیلوب جانجا

FACSIMILELE 7-8: CARTE DE CUCERIRE (*FETIHNÂME*)

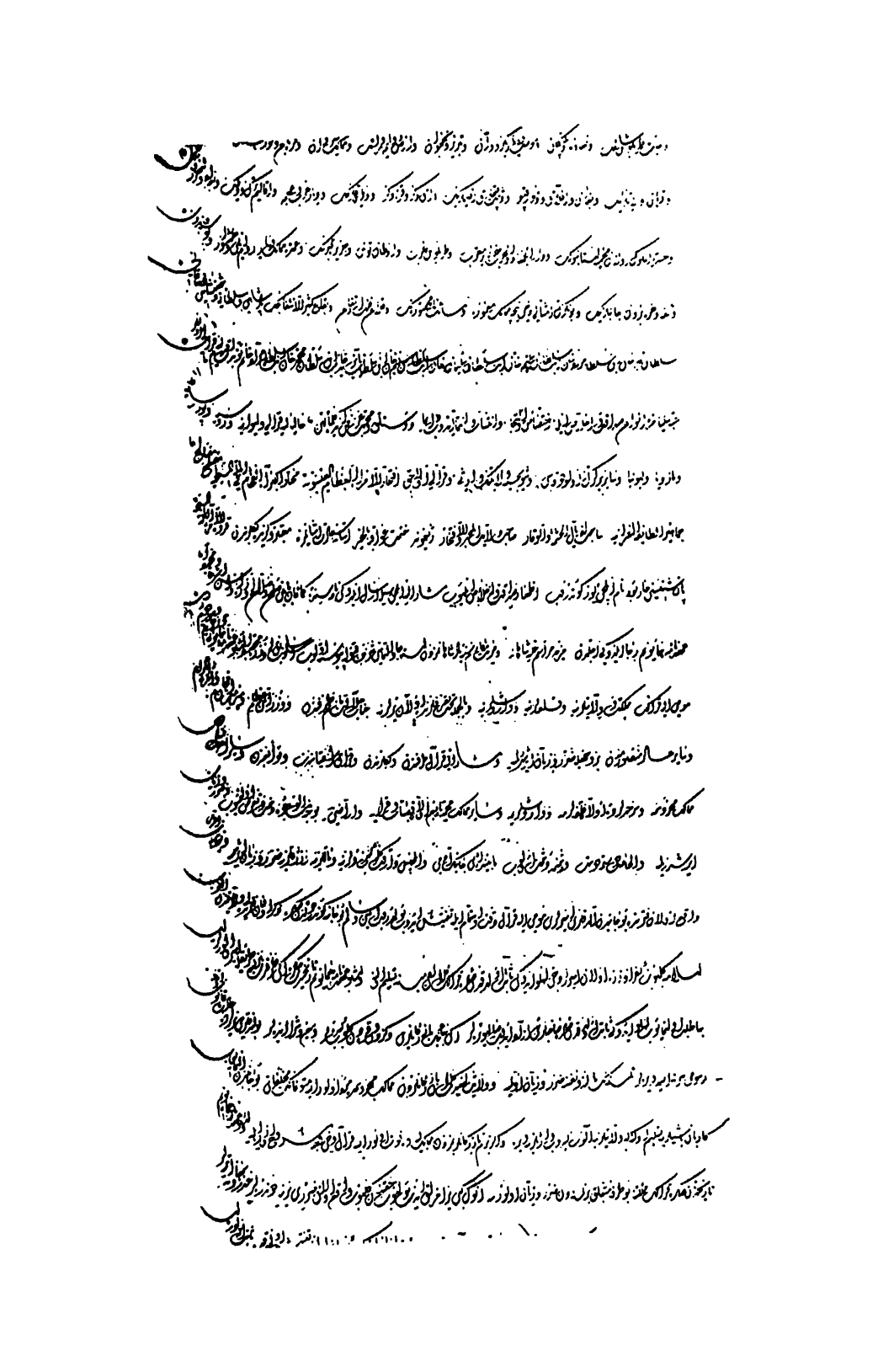
„Copia cărții de cucerire a cetății Eger" (*Eğri fetihnâmesinin sureti*) trimisă la Istanbul de sultanul Mehmed III în anul 1005/1596 (Ahmed Feridun Bey, *Mecmu'a-ı Münşe'at es-Selâtîn*, Istanbul, 1264-1265/1848-1849, vol. II, pp. 2-3).

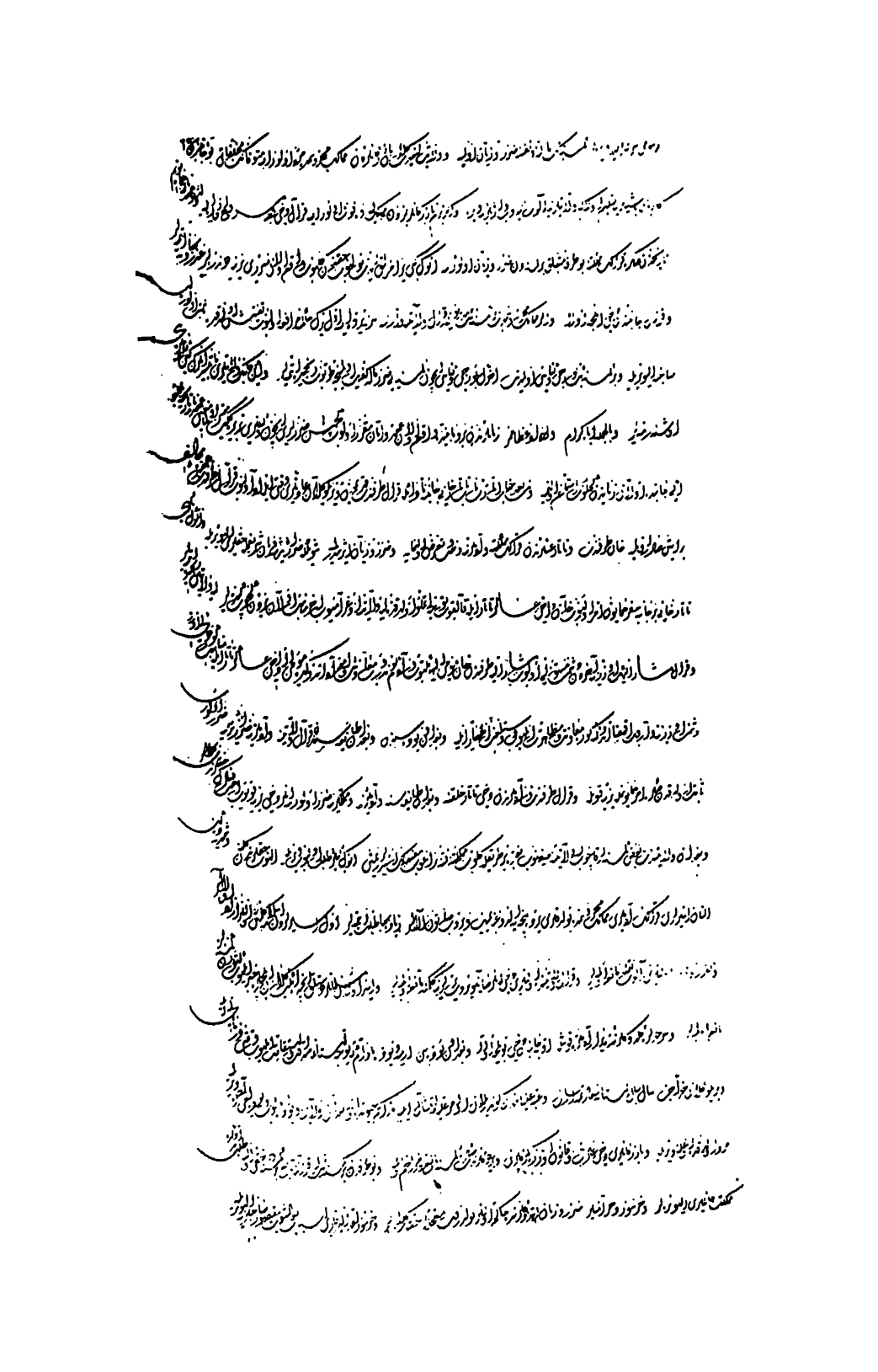
لغملر اورلدقده ❊ وجعلنا عاليها سافلها ❊ فحواسنه قلعه دیوارلری ماصدق دوشوب
یکرمی کون مقداری مطلع فلق بامدن مقطع شفق شامه دکین مخالفین دین ایله حرب
وضرب متمادی اولوب پای وهم وخیال معبر وممرلرندن تنك ویرید نسیم شماله کذرننك
اولدوغندن ماعدا برقاچ کون لیل ونهار کثرت امطاردن جنود مسلمین پادرکل وقلعه‌نك فتحی
هر وجهله مشکل اولمشیکن عسکر صاحبقرانی زحمت کل وبارانی محض رحمت وذخر آخرت
بیلوب متوکلا علی الله الاکبر شیر نر کبی روز وشب برقاچ دفعه هجوملر ایدوب
خارج حصارده اولان محمیهٔ غلطه مانندی وار وشی وسوری النوب آتشه اوریلوب ثانیا
ماه صفر المظفرك اون یدنجی کونی که یوم جمعه در اول عید مؤمنینده هر وجهله متین
وحصین اولان اوچ قات حصاری دخی بعون الله تعالی قوهٔ قاهرهٔ خسروانه وسطوت باهرهٔ
خدیوانه‌م ایله فتح وتسخیر وایچنده اولان بش التی بیك سوار کفار خاکسار طعمهٔ شمشیر اولوب
بقیة السیوف اولان کفرهٔ فجره ایچ قلعه‌لره تحصن ایدوب بارك الله السبت که ماه مزبورك
اون طقوزنجی کونیدر اول روز فیروزده مفتح ابواب فتح مبین ومبشر ایات ❊ وبشر
المؤمنین ❊ جانبندن ❊ انا فتحنا لك فتحا مبینا ❊ صداسی کوش جانه ❊ وینصرك الله نصرا
عزیزا ❊ نداسی صماخ جنانه اریشوب قلعهٔ مزبوره بعون الله تعالی بالتمام والکمال فتح
وتسخیر اولنوب اطراف واکنافده اولان قلاع وقری وضیاع ایله قبضهٔ تصرف ملوکانه‌مه
داخل اولمغین حضرت فتاح منانه حمد فراوان اولنوب لکن بو فتوحات جمیله‌نك اعلام
واعلانی عامهٔ اهل اسلامه لازم ومهم اولمغین بو خدمت خیر خاتمه‌یه تعیین اولنمشدر
بیوردم که حکم شریف واجب الاتباعله وصول بولدقده بو نعمت عظمی وموهبت کبرانك
هر بریکز حمد وشکرین ادا ایدوب بقای ذات نصرت سماتم ودوام عز ظفر آیاتم ایچون
فی الغدو والاصال ادعیهٔ اجابت مأله مداومت واشتغال کوستره سز سنه ١٠٠٥

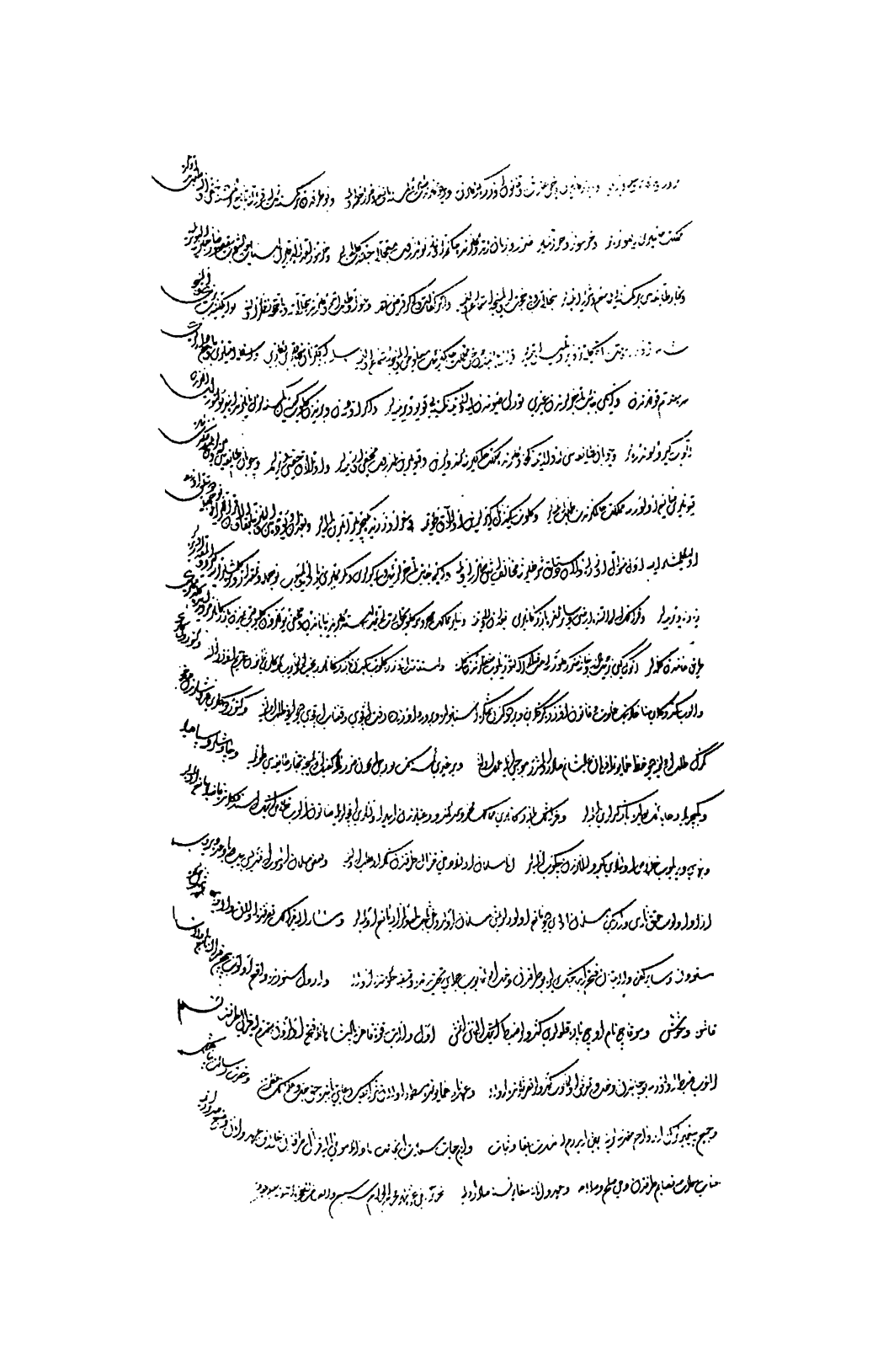


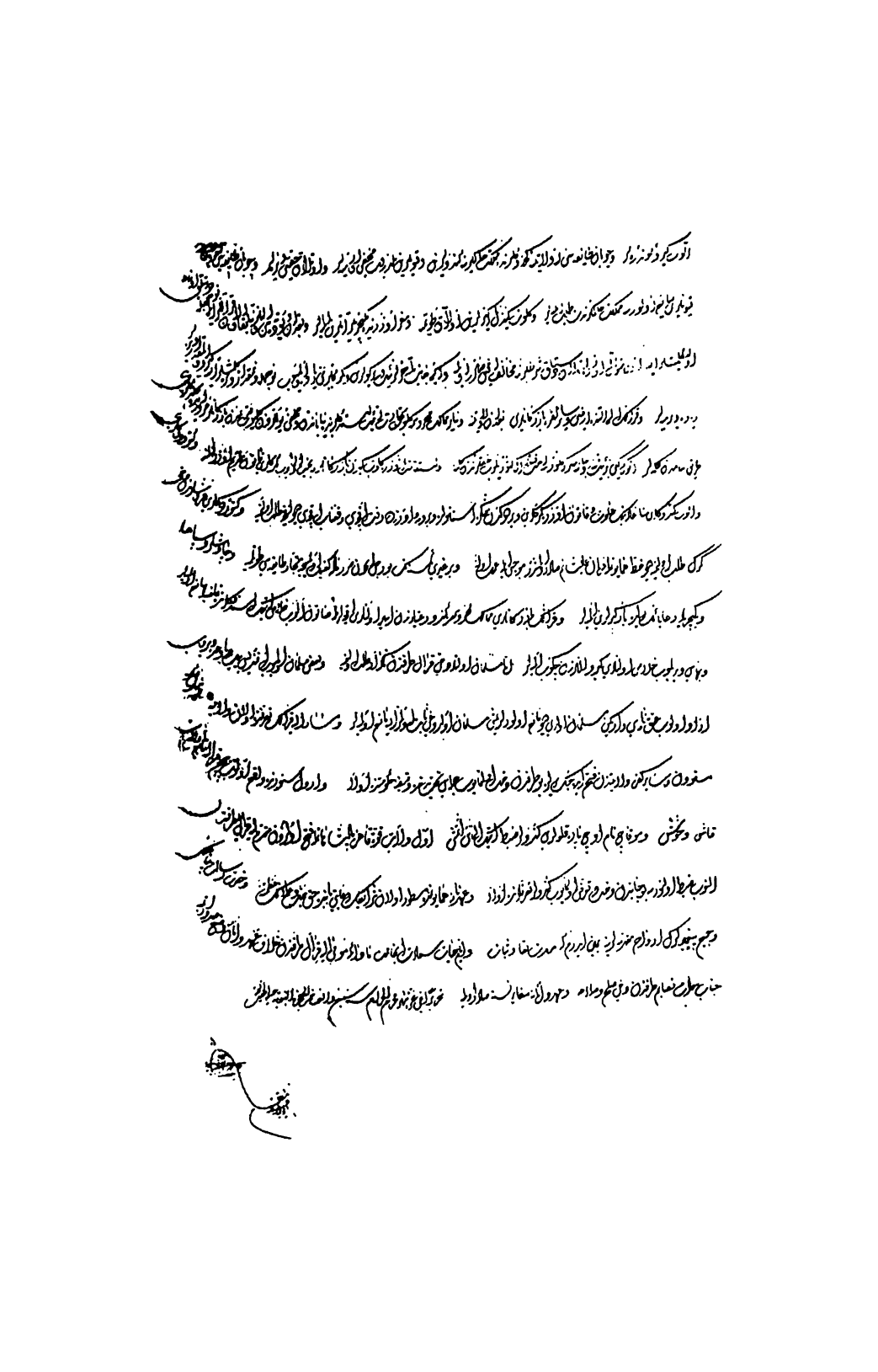
FACSIMILELE 9-13: CARTE IMPERIALĂ DE LEGĂMÂNT (*'AHDNÂME-I HÜMAYÛN*) - original

'Ahdnâme-i hümayûn acordată pe 1 *muharrem* 1007 / 4 august 1598, prin care Mehmed III ratifica pacea cu regele Poloniei, Sigismund III Vasa (original în osmană, cu scriere *divanî*, în AGAD, *AKW-Tureckie*, k. 71, t. 280, nr. 518; microfilm la ANR, mf. Polonia, r. 1, c. 211-215).









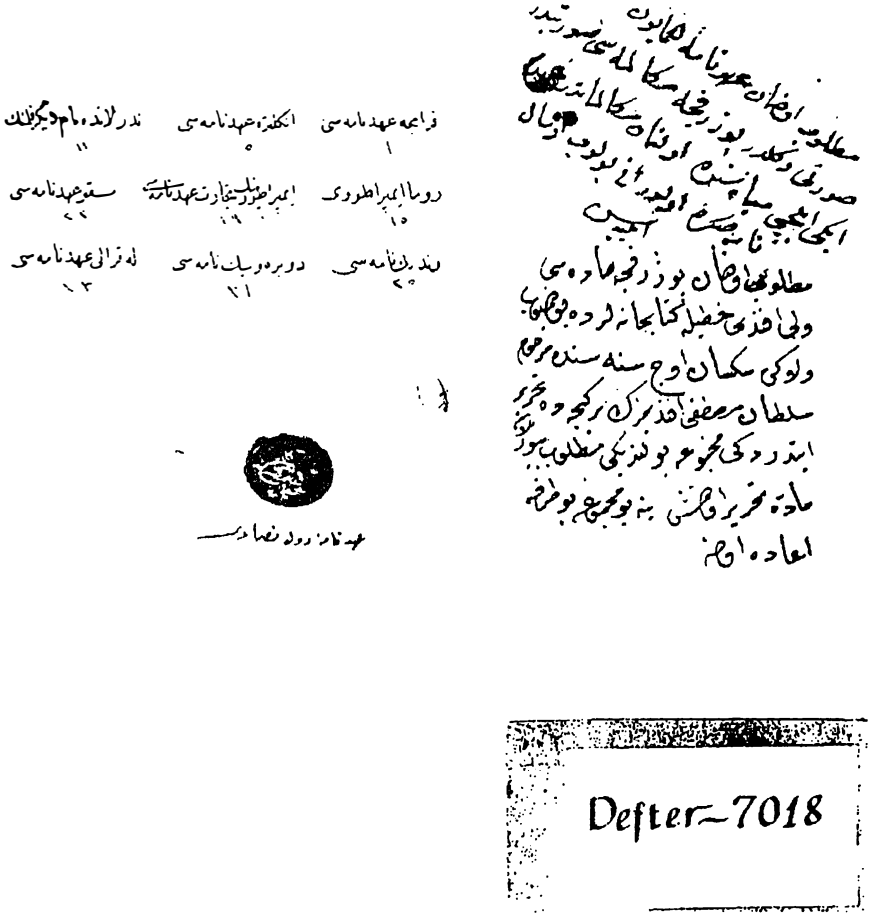
مرحوم سلطان احمد خان زمانند ه له قرالنه ویریلان عهدنامه در

FACSIMILELE 14-15: CARTE IMPERIALĂ DE LEGĂMÂNT
(*'AHDNÂME-I HÜMAYÛN*) – copie

Extrase din *'ahdnâme-i hümayûn* acordată pe *20 rebiülevvel* 1016 / 15 iulie 1607, prin care Ahmed I ratifica pacea cu regele Poloniei, Sigismund III Vasa (copie în osmană, cu scriere *nesih*, în BOA. *Düvel-i Ecnebiye Defteri, 55/1: Lehistan Ahidnâmesi Defteri*, doc. 2, pp. 4-7): *Merhûm sultan Ahmed han zamanında Leh kıralına virilen 'ahdnâmedir* („Este cartea de legământ care a fost dată regelui Poloniei de către răposatul Ahmed han").

سلطان مراد خان ابن سلطان سليم خان ابن سلطان سليمان خانم قديم الايامدن
له قرالی اولنلر عتبهٔ عليهٔ سلاطين پناه وسدهٔ سنيهٔ فلك دستكاهمزه عرض
صداقت واخلاص وهميشه التجا واظهار اختصاص ايدوب دوستلق ومحبت
ايده كلمكين حاليا له وحيوانيه وروسيه وبوسنه دوراق وستوه وسائرلرك
اولودوقه سی وسيلونجه ولايتنك قرالی افتخار الامراء العظام العيسوية مختار
الكبراء الفخام فی الملة المسيحية مصلح مصالح جماهير الطائفة النصرانية صاحب
اذيال الحشمة والوقار صاحب دلائل المجد والافتخار زيغمون حتمت عواقبه بالخير
ملاذا كاسرهٔ دوران وملجاء قياصرهٔ زمان اولان استانهٔ سعادت اشيانه مزه
معتبر وكزيده بكلرندن قدوة امراء الملة المسيحية نام الجيسن كوندروب اظهار
صداقت واخلاص وعرض محبت واختصاص ايليوب مشار اليه الجی ايله ارسال
ايلدوكی نامه سنده يوجه دركاهمزله كما كان بارينشقلق بابنده دوستلق اولمسنی
رجا واستدعا ايدوب مقدما فردوس مكان عليين اشيان مرحوم ومغفور له بابام
خداوندكار طاب ثراه زماننده كندولره ويريلان عهدنامهٔ همايونده عهد وشرط
اولندوغی اوزره كندونك مملكته وولايتلرينه وقلعه لرينه ووارو شلرينه
وجمله تحت تصرفنده اولان يرلرينه بروجهله جناب خلافت مآبم طرفندن
وجناب امارت مآب قريم خانی طرفندن ووزراء عظام وميرميران فخام وامراء
كرام وسائر عساكر منصوره مدن بروجهله ضرر وزيان ايرشدرلميه ومشار اليه
قرال طرفندن وبكلرندن وقزاق اشقياسندن وتوابعندن وغيريدن بم ايل
ومملكته وقلعه لريمه ووارو شلريمه وبالجمله قصبات وقرا وتحت تصرفمده يرلريمه
وجها من الوجوه ضرر وزيان ايرشدرلميوب دوستمه دوست ودشمنمه دشمن

اولوب



Defter–7018

FACSIMILUL 16: REGISTRU (*DEFTER*)

Foaia de titlu a *defter*-ului cu negocierile (sing. *mukâleme*; pl. *mukâlemât*) din vremea lui Mehmed IV (1648-1687) pentru acordarea de *'ahdnâme*-le pentru opt state europene: Franța (*Franca*), Anglia (*Ingiltere*), Olanda (*Nederlanda*), Imperiul habsburgic (*Roma Imparotoru*), Rusia (*Mosku*), Veneția (*Venedik*), Ragusa (*Dubrovnik*), Polonia (*Leh kıralı*) (TKSMA, Istanbul, Defter 7018; microfilm la *MOL/HNA*, Budapesta, mf. Turcia, r. 10131).

Bibliografie

Fonduri arhivistice

Arhivele Naţionale ale României, Bucureşti
ANR, mf. Poland, r. 1.
ANR, mf. Turkey, r. 53, c. 894-1004 (Belediye Kütüphanesi, Istanbul, Muallim Cevdet, K. 4: *1567-1796 Osmanlı devleti ile Nemçe ve sa'ir devletler arasında 'akd olunan ba'zı mu'ahedeler*).
Archiwum Główne Akt Dawnych. Warsaw
AGAD, AKW-Tureckie: Karton 66, 69, 71.
Archives du Ministère des Affaires Étrangères, Paris.
AMAE, Mémoires et documents (MD), tome 13: *Mémoires et documents divers sur les provinces et sur les pays vassaux de l'Empire ottoman: originaux, copies et imprimés des XVIIIe et XIXe siècles sur la période de 1700 à 1839* (33 pièces numérotées de 1 à 32 en 312 f.d. et 12 f. blancs).
AMAE, MD, tome 48: *Mémoires et documents sur la Moldavie et la Valachie: minutes, originaux, copies et imprimés du XIXe siècles sur la période de 1825 à 1855.*
Biblioteca Academiei Române, Bucureşti
BAR, ms. 566, f. 126v-136r: Alexandru Beldiman, *Tractaturile prin care s'au închinatu ţara de către Bogdan Voevod, Domn al Moldovei, împărăţind Sultan Baizet.*
Bibliothèque de l'Arsenal, Paris
BA, ms. 4767-4771 (*Traicte et ambassades de Turquie. Recueil de pièces relatives à l'histoire des relations diplomatiques de la France avec le Levant. 1528-1640*, tome I-IV).
Bibliothèque nationale de France. Richelieu. Manuscrits
BNF, Division orientale (DO), Turc, nr. 70 (*Manuel d'Insha: recueil de lettres originales en arabe, en persan et en turc sans nom d'auteur*), 130, 144 (*Recueil des pièces turques*)
BNF, DO, Supl. Turc. 118 (*Recueil des plusieurs traités entre les Puissances Chrestiennes et la Porte*), 119, 1578, 1579, 1582, 1598 (Derviş Mustafa mevlevî as-Sarâ'i, *Fazâ'il al-ğihâd* [*Sur les mérites de la Guerre Sainte*])
Başbakanlık Osmanlı Arşivi. Istanbul
BOA, Cevdet Tasnifi. *Eyâlet-i Mümtaze* (documente din 1700-1880 despre *Eflâk, Boğdan, Kırım Hanı, Mısır, Dubrovnik*).
BOA, Cevdet Tasnifi. *Hariciye.* Cilt I, 1616-1896/1025-1313.
BOA, Amedi Kalemi Odası (Kamil Kepeci tasnifi) 53: *Amedi odası defterlerinden Nemçe çasarına virilen 'ahdnâme-yi hümâyûn kayıtı. Tarihi 1110.*
BOA, *Düvel-i Ecnebiye Defterleri* or *Ecnebi Devletler Defterleri (DED)*, 55/1, *Lehistan Ahidnâmesi Defteri* (*LAD*) 1016-1173/1607-1759.
BOA, *DED*, 57/1, *Nemçelü Ahid Defteri* 975-1210/1567-1795.
Czartoryski Library, Krakow, IV, 859
Czartoryski, IV, 859.
Magyar Országos Levéltár (Hungarian National Archives), Budapest
MOL, mf. Turkey, r. 10131 (TKSMA, Defter 7018)
Princeton University Library, Department of Rare Books and Special Collections

PRUL, GYC, 1459Y: Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ*, f. 57b-58b (*Kitab as-siyer*)
PRUL, GYC, 2496Y: Minkarîzâde Yahya, *Fetâvâ-i Ata'iye*, f. 27-50 (*Kitab as-siyer*)
PRUL, GYC, 3762Y: Feyzullah, *Fetâvâ*, f. 17a-18a (*Kitab as-siyer*)
Princeton University Library, Microfilms Collection
PRUL, mf. EEN, r. 633-684: *The London Gazette.* 1665-1712, H. Muddiman *et al.* Published by Authority. (Printers vary.) Issued twice a week.
Süleymaniye Kütüphanesi. Istanbul
SK, Hkm. 405: *Fetâvâ-i Akkermânî Ma'a Üskûbî*, f. 87-99
SK, Süleymaniye 95: *Fetâvâ-i Ebussuud*, f. 85-89
SK, Hamidiye 601: *Fetâvâ-i Minkârî-zade*, f. 12-25
SK, Esad ef. 3375: *Mu'âhadât ve münşâ 'ât ve mukarrarât.*
SK, Fatih 2390: *Fetâvâ-i 'Âlî Efendi <Zenbilli>*, f. 73-78.
Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi. Istanbul
TKSMA, Defter 7018
TKSMA, E. 1320, 5299, 5536, 6512, 6519
Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi. Istanbul
TKMSK, A 842: *Fetâvâ-i 'Alî Âkkermânî.*
TKSMK, H. 1650: *Siyâsete mu'teallik fetvâlar*, 16 f.
TKSMK, B. 107: *Fetâvâ fî hakk-i musadere*, 9 f.

Izvoare publicate

Abbott, *Finch* – G.F. Abbott, *Under the Turk in Constantinople: A Record of Sir John Finch's Embassy, 1674-1681*, Macmillan, London, 1920.
Abrahamowicz, *Katalog* – Zygmunt Abrahamowicz, *Katalog Dokumentow Tureckich... (Catalogue des documents turcs. Documents concernant la Pologne et les Pays Voisins de 1455 à 1672)*, Panstwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, 1959.
Abu Yusuf, *Kitâb* – Abou Yousuf Ya'koub, *Le livre de l'impôt foncier (*Kitâb el-kharâdj*)*, traduit et annoté par E. Fagnan, Paris, 1921.
Acta Alexandri – Monumenta Medii Aevi Historica Res Gestas Poloniae Ilustrantia, tomus X: *Acta Alexandri Regis Poloniae, Magni Ducis Lithuanie (1501-1506)*, Polska Akademia Umiejętności, Krakowie, 1927.
Acta Tomiciana – Acta Tomiciana. XV. 1533, Wrocław, 1957.
Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri* – A. Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri. 1-9 Kitap*, Fey Vakfı, Istanbul, 1990-1995.
Akhisarı, *Usûl el-hikam* – Hasan al-Kâfî el-Bosnevi Akhisarı, *Usûl el-hikam fî nizam el-alem*, BAR, Filiala Cluj-Napoca, ms. Oriental nr. 258; „Principes de Sagesse, touchant l'art de gouverner, par... Ac-hissari (Petit Traité traduit du turc par M. Garcin de Tassy)", *JA*, IV, 1824, pp. 213-226, 283-290.
Anhegger, Inalcik, *Kanunname* – R. Anhegger, H. Inalcik, *Kanunname-i Sultanî ber muceb-i örf-i Osmanî*, Ankara, 1956.
Anonim Gazavatnâme – Gazavat-i Sultan Murad bin Mehmed Han. Izlâdi ve Varna savaşları (1443-1444) üzerine Anonim Gazavatnâme, ed. H. Inalcık, M. Oguz, T.T.K. Basımevi, Ankara, 1978.
Anonim Osmanlı Tarihi – 16. Asırda Yazılmış Grekçe Anonim Osmanlı Tarihi. Giriş ve Metin (1373-1512), Hazırlayan: Şerif Baştav, Ankara, 1973.
„Anonimul Brâncovenesc" – „Istoria Ţării Româneşti de la octombrie 1688 până la martie 1717 (Cronica Anonimă despre Brâncoveanu)", în *Cronicari munteni*, II, pp. 273-352.
Anonymous Greek Chronicle – Byzantium, Europe, and the Early Ottoman Sultans, 1373-1513: An Anonymous Greek Chronicle of the Seventeenth Century (Codex Barberinus Graecus 111), translated and annotated by Marios Philippides, New Rochelle, New York, 1990.

Anquetil Duperron, *Législation* – A.H. Anquetil Duperron, *Législation Orientale*, Marc-Michel Rey, Amsterdam, 1778.

Antalffy, „Documente" – A. Antalffy, „Două documente din Biblioteca Egipteană de la Cairo despre cucerirea Chiliei şi a Cetăţii Albe în 1484", *RI*, XX, 1934, pp. 37-38.

Argenti, *Chios. 1577-1841 – Diplomatic Archive of Chios: 1577-1841*, edited by Philip P. Argenti, vol. I-II, Cambridge at the University Press, 1954.

Aristarchi Bey, *Législation* – Grégoire Aristarchi Bey, *Législation ottomane ou recueil des lois, règlements, ordonnances, traités, capitulations et autre documents officiels de l'Empire Ottomane*, vol. I-VII, publiée par Demétrius Nicolaides, Constantinople, 1873-1888.

Aşıkpaşazade, *Tevarih* – Fr. Giese, *Die altosmanische Chronik des Aşıkpaşazade*, O. Harrassowitz, Leipzig, 1929 (*Cronici turceşti*, I, pp. 81-105; *Crestomaţie turcă*, pp. 77-101). Çiftcioğlu N. Atsız, *Osmanlı Tarihleri*, I, Istanbul, 1949, pp. 77-319.

Averroes, *Jihad – Jihad in Mediaeval and Modern Islam: The Chapter on Jihad from Averroes' Legal Handbook „Bidâyat al-Mudjtahid"*, translated and annotated by Rudolph Peters, E.J. Brill, Leiden, 1977, pp. 9-25.

Bacqué-Grammont, „Fetûhnâme" – J.L. Bacqué-Grammont, „Un «Fetûhnâme» Zû-l Kâdyride dans les archives ottomanes", *Turcica*, II, 1970, pp. 138-150.

Bannâ', *Five Tracts – Five Tracts of Hasan al-Bannâ' (1906-1949): A Selection from the Majmû'at Rasâ'il al-Imâm al-Shahîd Hasan al-Bannâ'*, translated from the Arabic and annotated by Charles Wendell, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1978.

Barkan, *Kanunlar – Ö.L. Barkan, XV ve XVI-inci asırlarda Osmanlı Imparatorluğunda ziraî ekonominin hukukî ve malî esasları. Birinci Cilt: Kanunlar*, Istanbul, 1945.

Baron de Tott, *Memoirs – Memoirs of Baron de Tott: Containing the State of the Turkish Empire and the Crimea, during the Late War with Russia. With Numerous Anecdotes, Facts, and Observations, on the Manners and Customs of the Turks and Tartars*, translated from the French, London, vol. I-II, MDCCCLXXXV (1785) (reprinted in The Middle East Collection, Arno Press. A *New York Times* Company, New York, 1973); French edition: *Mémoires du Baron de Tott sur les Turcs et les Tartares*, nouvelle édition, I-II, Maestricht, 1786.

Bănescu, „Mihnea II" – Nicolae Bănescu, „Opt scrisori turceşti ale lui Mihnea II Turcitul", *AARMSI*, s. III, VI, 8, 1926, pp. 177-191.

Behrnauer, „Vertrags-Urkunde" – F.A. Behrnauer, „Sultân Ahmad's I. Bestallungs-und Vertrags-Urkunde für Gabriel Báthory von Somlyó, Fürsten von Siebenbürgen, vom Jahre 1608 der Christlichen Zeitrechnung", *Archiv für die Kunde Österreichischer Geschichtsquellen* (Wien), XVIII, 1857, pp. 299-300.

Beldiceanu, *Actes* – Nicoară Beldiceanu, *Les actes des premiers sultans conservés dans les manuscrits turcs de la Bibliothèque Nationale à Paris*, I-II, La Haye, Paris, 1960-1964.

Beldiceanu, „Moldavie 1538" – Nicoară Beldiceanu et G. Zerva, „Une source ottomane relative à la campagne de Süleyman le Législateur contre la Moldavie (1538)", *Acta Historica*, 1, 1959, pp. 1-17.

Beldiceanu, *Ville ottomane* – Nicoară Beldiceanu, *Recherche sur la ville ottomane au XVe siécle. Etude et actes*, Paris, 1973.

Beldiceanu-Steinherr, Beldiceanu, „Actes du règne de Sélim I" – Irène Beldiceanu-Steinherr, Nicoară Beldiceanu, „Actes du règne de Sélim I concernant quelques échelles danubiennes de Valchie, de Bulgarie et de Dobroudja", *SF*, XXIII, 1964, pp. 91-115.

Belin, *Etude* – M. Belin, *Etude sur la propriété foncière en pays musulmans et spécialement en Turquie (rite hanéfite)*, Paris, 1862 (*JA*, XVIII, 1861, pp. 477-517; XIX, 74, 1862, pp. 156-212; XIX, 75, 1862, pp. 257-358).

Belin, „Fetoua" – M. Belin, „Fetoua relatif à la condition des Zimmis et particulièrement des chrétiens en pays musulmans, depuis l'établissement de l'islamisme, jusqu'au milieu du XIIIe siècle de l'hégire. Traduit de l'arabe", *JA*, IV/18, 1851.

Berindei, Kalus-Martin, Veinstein, „Actes. Vidin" – M. Berindei, M. Kalus-Martin, G. Veinstein, „Actes de Murad III sur la région de Vidin et remarques sur les *qânun* ottomans", *SF*, XXXV, 1976, pp. 11-68.

Berindei, Veinstein, *Documents* – Mihnea Berindei et Gilles Veinstein, *L'Empire Ottoman et les Pays Roumains. 1544-1545. Étude et documents*, Éditions de l'École de hautes études en sciences sociales, Paris-Cambridge, 1987.

Berindei, Veinstein, „1570" – M. Berindei, G. Veinstein, „Règlements fiscaux et fiscalité de la province de Bender-Aqerman. 1570", *CMRS*, XXII, 2-3, 1981, pp. 251-328.

Bianchi, „Fetvas" – M. Bianchi, „Recueil de Fetvas écrit en turc et en arabe, par Hafiz Mohammed ben Ahmad ben Elcheich Moustafa Elkedousy", *JA*, IV, 1824, pp. 171-185.

Blochet, *Catalogue* – E. Blochet, *Catalogue des Manuscrits Turcs de la Bibliothèque Nationale*, Bibliothèque nationale, Paris, MDCCCCXXXII (1932), tome Ier: *Ancien Fonds, nos. 1-396, Supplément nos. 1-572*; tome II: *Supplément nos. 573-1419.*

BOA. Rehberi – Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi, Ankara, 1992.

Bogdan, *Braşov. Documente* – I. Bogdan, *Documente privitoare la relaţiile Ţării Româneşti cu Braşovul în secolele XV şi XVI*, vol. I, Bucureşti, 1905.

Bogdan, *Ştefan. Documente* – I. Bogdan, *Documentele lui Ştefan cel Mare*, vol. I-II, Socec & co., Bucureşti, 1913.

Bojović, „Dubrovnik I" – Bosko I. Bojović, „Dubrovnik et les Ottomans (1430-1472). 20 actes de Murad II et de Mehmed II en médio-serbe", *Turcica*, XIX, 1987, pp. 119-173.

Bojović, „Dubrovnik II" – Bosko I. Bojović, „Dubrovnik (Raguse) et les Ottomans. II: Onze actes de Mehmed II en vieux-serbe. 1473-1476", *Turcica*, XXIV. 1992, pp. 155-181.

Brancovici, *Cronica* – Gheorghe Brancovici, *Cronica Românească*, ediţie critică de Damaschin Mioc şi Marieta Adam-Chiper, Editura Academiei RSR. Bucureşti, 1987.

Călători străini – Călători străini despre ţările române, Bucureşti, I, 1968, ed. M. Holban; II, 1970; III, 1971; IV, 1972; V, 1973; VI, 1976, ed. M.M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, M.A. Mehmet, Bucureşti, 1976; VII, 1980; VIII, 1983, ed. M. Holban, M.M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, P. Cernovodeanu.

Cantemir, *Descrierea Moldovei* – Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei (Descriptio antiqvi et hodierni statvs Moldaviae)*, trad. de Gh. Guţu, introducere de M. Holban, comentariu istoric de N. Stoicescu, Minerva, Bucureşti, 1973.

Cantemir, *Imp. otoman* – Dimitrie Cantemir (Demetriu Cantemiru), *Istoria Imperiului ottomanu. Crescerea si scaderea lui*, cu note forte instructive de..., tradusă de dr. Ios. Hodosiu, vol. I-II, Bucuresci, MDCCCLXXVI (1876).

Cantemir, „Istoria ieroglifică" – Dimitrie Cantemir, „Istoria ieroglifică", în Dimitrie Cantemir, *Opere complete*, vol. IV, Editura Academiei RSR, Bucureşti, 1973.

Cantemir, *Othman History* – Demetrius Cantemir, *The History of the Growth and Decay of the Othman Empire*, part I: „Containing the Growth of the Ottoman Empire from the Reign of Othman the Founder, to the Reign of Mahomet IV: That Is from the Year 1300, to the Siege of Vienna, in 1683", translated into English, from the author's own manuscript, by N. Tindal, M.A., Vicar of Great Waltham in Essex, London, MDCCXXXIV, pp. 1-272; part II: „The History of the Decay of the Othman Empire from the Reign of Mahomet IV. to the Reign of Ahmed III: Being the History of the Author's Own Times", written originally in Latin, by..., late Prince of Moldavia, translated into English, from the author's own manuscript, by N. Tindal, M.A., Vicar of Great Waltham in Essex, London, MDCCXXXV, pp. 273-454; „Preface", pp. I-XVI; „The Life of Demetrius Cantemir, Prince of Moldavia", pp. 455-460.

Cantemir, *Sistemul* – Dimitrie Cantemir, *Sistemul sau întocmirea religiei muhammedane*, ed. Virgil Cândea, Minerva, Bucureşti, 1977 (Dimitrie Cantemir, *Opere complete*, VIII, tom II, Editura Academiei RSR, Bucureşti, 1987).

Cantemir, *Viaţa* – Dimitrie Cantemir, *Viaţa lui Constantin Cantemir*, ed. de Radu Albala, Minerva, Bucureşti, 1973.

Caurroy, „Législation" – M. Du Caurroy, „Législation musulmane sunnite: rite hanéfi", *JA*, IV série, tome 12, 1848, pp. 5-44; IV/13 (1849), pp. 120-163; IV/16 (1850), pp. 476-519; IV/17 (1851), pp. 211-255, 568-591; IV/18 (1851), pp. 290-321; IV/19 (1852), pp. 519-550; V/I (1853), pp. 39-91; V/2 (1853), pp. 471-528.

Celalzade, *Tabakat* – Mustafa Celalzade, *Tabakat ül-memalik ve derecat ül-mesalik*, ed. Sa'adeddin Tokdemir, Istanbul, 1937 (*Cronici turceşti*, I, pp. 257-277).

Chalcocondil, *Expuneri istorice* – Laonic Chalcocondil, *Expuneri istorice*, traducere de V. Grecu, Editura Academiei RPR, Bucureşti, 1958 (*FHDR*, IV, pp. 450-517).

Charrière, *Négociations* – E. Charrière, *Négociations de la France dans le Levant ou correspondances, mémoires et actes diplomatiques des ambassadeurs de France à Constantinople*, vol. I-IV, Paris, 1848-1860.

Chassepol, *Grands vizirs* – François de Chassepol, *Histoire des grands vizirs Mahomet Coprogli Pacha et Ahcmet Coprogli Pacha*, Paris, 1676.

Chiaro, *Istoria Valachia* – Anton Maria del Chiaro, *Istoria delle moderne rivoluzioni della Valachia*, ed. N. Iorga, Bucureşti, 1914.

Concert of Europe – *The Concert of Europe*, edited by René Albrecht-Carrié, Walker, New York, 1968.

„Condica de venituri şi cheltuieli" – „Condica de venituri şi cheltuieli a vistieriei de la leatul 7202-7212 (1694-1704)" (ed. C.D. Aricescu), *Revista Istorică a Arhivelor României*, Bucuresci, 1873.

Coran – *The Holy Qur'an*, text, translation and commentary by Abdullah Yusuf Ali, Shaik Muhammad Ashraf, Lahore, 1938 (prima ediţie, Lahore, Shaik Muhammad Ashraf, 1934); *Le Saint Coran*, traduction et commentaire de Muhmmad Hamidullah, nouvelle édition, Amana Corporation, Maryland, 1989; *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Açyklamalı Meâli*, Hazırlayanlar prof. dr. Ali Özek, Medine-i Münevere, 1412/1992; *Coranul*, traducere din arabă de dr. Silvestru Octavian Isopescul, Editura Autorului, Cernăuţi, 1912 (reeditare, Cluj-Napoca, 1992); *Le Coran*, Introduction, traduction et notes par D. Masson, Gallimard, Paris, 1972.

Corfus, *Documente XVI* – Ilie Corfus, *Documente privitoare la istoria României culese din arhivele polone. Secolul al XVI-lea*, Academia RSR, Bucureşti, 1979.

Corfus, *Documente XVII* – Ilie Corfus, *Documente privitoare la istoria României culese din arhivele polone. Secolul al XVII-lea*, Academia RSR, Bucureşti, 1983.

Crestomaţie turcă – Mihail Guboglu, *Crestomaţie turcă. Izvoare narative privind istoria Europei centrale şi orientale (1263-1683)*, Universitatea din Bucureşti, Facultatea de Istorie, Bucureşti, 1977.

Critobul, *Mehmed II* – Critobul din Imbros, *Din domnia lui Mahomed al II-lea. Anii 1451-1467*, ediţie de V. Grecu, Bucureşti, 1963 (*FHDR*, IV, pp. 518-537); *History of Mehmed the Conqueror by Critovoulos*, translated from the Greek by Charles T. Riggs, Westport, Connecticut, 1954.

Cronica Ghiculeştilor – *Cronica Ghiculeştilor. Istoria Moldovei între anii 1695 şi 1754*, ediţie critică de N. Camariano şi A. Camariano-Cioran, Editura Academiei RSR, Bucureşti, 1965.

Cronicari munteni – *Cronicari munteni*, ediţie îngrijită de Mihail Gregorian, vol. I-II, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1961.

Cronici turceşti, I – *Cronici turceşti privind ţările române. Extrase*, vol. I: *Sec. XV – mijlocul sec. XVII*, volum întocmit de Mihail Guboglu şi Mustafa Mehmet, Editura Academiei RSR, Bucureşti, 1966.

Cronici turceşti, II – *Cronici turceşti privind ţările române. Extrase*, vol. II: *Sec. XVII – începutul sec. XVIII*, volum întocmit de Mihail Guboglu, Editura Academiei RSR, Bucureşti, 1974.

Cronici turceşti, III – *Cronici turceşti privind ţările române. Extrase*, vol. III: *Sfârşitul sec. XVI – începutul sec. XIX*, volum întocmit de Mustafa Mehmet, Editura Academiei RSR, Bucureşti, 1980.

CSISD – *Crestomaţie pentru studiul istoriei statului şi dreptului RPR, II, Feudalismul I*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1958.

CSR – *Cronicile slavo-române din sec. XV-XVI, publicate de Ioan Bogdan*, ediţie revăzută şi completată de P.P. Panaitescu, Editura Academiei, Bucureşti, 1959.

Çatalcalı Ali Efendi, *Fetvalar* – *Fatâvâ-i Ali Efendi*, neşreden Sâlih b. Ahmad Kefevî, Istanbul, 1272/1855; *Şeyh'ül-Islâm Ali Efendi Fetvaları*, müellifi: Salih b. Ahmed el-Kefevî, Osmanlıcadan sadelestiren: Nevfel Dinç, n.d.

d'Ohsson, *Tableau* – Ignace Mouradgea d'Ohsson, *Tableau général de l'Empire Ottoman*, vol. I-VII, Paris, 1784-1824.

Dalsar, „Dubrovnik muahede" – F. Dalsar, „Selim I'in Dubrovnik Cumhuriyeti ile yaptiği muahede", *TV*, cilt II, 12, 1943, pp. 410-414.

Daponte, „Cronicul" – „Cronicul lui Chesaric Daponte de la 1648-1704", în C. Erbiceanu, *Cronicarii greci carii au scris despre români în epoca fanariotă: textul grecesc şi traducerea românească*, Bucureşti, 1888, pp. 5-63.

Decei, „Două documente" – Aurel Decei, „Două documente turceşti privitoare la expediţiile sultanilor Baiazid I şi Murad al II-lea în Ţările Române", în Decei, *RRO*, pp. 209-222 (*RRH*, XIII, 3, 1974, pp. 395-413).

Decei, „*Sulhnâme*" – A. Decei, „Tratatul de pace – *sulhnâme* – încheiat între sultanul Mehmed al II-lea şi Ştefan cel Mare la 1479", *RIR*, XV, 1945, fascicul IV, pp. 465-494 (Decei, *RRO*, pp. 118-139).

Decei, Veliman, „Mihai" – A. Decei, V. Veliman, „Izvoare turceşti despre Mihai Viteazul", *RA*, vol. XXXVII, an LII, 2, 1975, pp. 157-168.

Diplomatarium VL – Diplomatarium Veneto-Levantinum sive Acta et Diplomata res Venetas Graecas atque Levantis illustratia a. 1300-1454, ed. George Martin Thomas, pars I-II, Venetiis, 1880-1899.

Documente. Unirea – Documente privind Unirea Principatelor, vol. I: *Documente interne. 1854-1857*, Editura Academiei RPR, Bucureşti, 1961.

DRH, A – Documenta Romaniae Historica. A. Moldova, vol. II: *1449-1486*, Editura Academiei RSR, Bucureşti, 1974.

DRH, D– Documenta Romaniae Historica. D. Relaţiile între ţările române, vol. I, Editura Academiei RSR, Bucureşti, 1977.

Ducas, *Istoria* – Ducas, *Istoria turco-bizantină (1341-1462)*, ediţie critică de V. Grecu, Editura Academiei RPR, Bucureşti, 1958 (*FHDR*, IV, pp. 416-37); Doukas, *Decline and Fall of Byzantium to the Ottoman Turks: An Annotated Translation of „Historia Turco-Byzantina"*, by Harry J. Magoulias, Wayne State University, Detroit, 1975.

Düzdağ, *Fetvâlar* – M.E. Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussuud Efendi fetvâlar ışığında 16. asır türk hayat*, Istanbul, 1983.

Enveri, *Düsturnâme* – Irène Mélikoff-Sayar, *Le Destan d'Umur Pacha*, PUF, Paris, 1954; Mükrimin Halil, *Düsturnâme-yi Enveri*, Istanbul, 1928 (*Cronici turceşti*, I, pp. 33-45).

Eton, *Turkish Empire* – W. Eton, *A Survey of the Turkish Empire. In which Are Considered: I. Its Government, Finances, Military and Naval Force, Religion, History, Arts, Sciences, Manners, Commerce, and Population; II. The State of the Provinces; III. The Causes of the Decline of Turkey; IV. The British Commerce with Turkey*, London, 1798.

Eyyubî Efendi Kânûnnâmesi – Eyyubî Efendi Kânûnnâmesi. Tahlil ve Metin. Yayına Hazırlayan: prof. dr. Abdülkadir Özcan, EREN, Istanbul, 1994.

Fâtih Sultan Mehmed – Fâtih Sultan Mehmed'in muhtelif seferlerine ait Fetih-nâmeleri [*Scrisorile de cucerire referitoare la diferite expediţii ale sultanului Mehmed Cuceritorul*], neşredeneler prof. Necati Lugal, dr. Adnan Erzi, Istanbul, 1953.

Fekete, *Diplomatik* – L. Fekete, *Einführung in die osmanisch-türkische Diplomatik der türkischen Botmässigkeit in Ungarn. Faksimiles*, Royal Hungarian University, Budapest, 1926.

Fekete, *Esterházy* – L. Fekete, *Türkische Schriften aus dem Archive des Palatins Nikolaus Esterházy*, Archives princières Esterházy, Budapest, 1932.

Feridun, *Münşe'at* – Ahmed Feridun Bey, *Mecmu'a-i Münşe'at es-Selâtin*, I-II, Istanbul, 1264-1265/1848-1849.

FHDR – Fontes Historiae Daco-Romanae, vol. IV: *Scriitori şi acte bizantine. Secolele IV-XV*, publicate de H. Mihăescu, R. Lăzărescu, N.Ş. Tanaşoca, T. Teoteoi, Editura Academiei RSR, Bucureşti, 1982.

Filstich, *Istorie* – Johann Filstich, *Încercare de istorie românească*, ediţie de Adolf Ambruster, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979.

Fraţii Tunusli, *Istoria Ţerei Romanesci* – Fraţii Tunusli, *Istoria politică şi geografică a Ţerei Romanesci de la cea mai veche a sa întemeiere şi până la anul 1774*, trad. de George Sion, Bucureşti, 1863.

Gemil, „Doc. XVI-XVII" – Tahsin Gemil, „Documente turceşti inedite (sfârşitul sec. XVI şi sec. XVII)", *RA*, 3, 1981, pp. 351-361.

Gemil, *Documente turceşti* – Tahsin Gemil, *Relaţiile ţărilor române cu Poarta otomană în documente turceşti. 1601-1712*, Bucureşti, 1984.

Gemil, „Două documente tătărăşti" – Tahsin Gemil, „Două documente tătărăşti referitoare la campania din 1476 a sultanului Mehmed al II-lea în Moldova", *AIIAI*, V, 1968, pp. 183-194.

Gemil, „Fetih-nâme" – Tahsin Gemil, „*Fetih-nâme* a sultanului Mehmed al II-lea privind campania din 1476 împotriva Moldovei", *Revista arhivelor*, XLIV, 3, 1982, pp. 252-258.

Gemil, „Un izvor" – Tahsin Gemil, „Un izvor referitor la moartea lui Dmitar Jaksić – solul lui Matia Corvin la Bayezid II", *AIIAI*, XXII/2, 1985, pp. 597-604.

Gemil, „Yarlığ" – Tahsin Gemil, „Un yarlığ al hanului Crimeii Gazi Ghiray-Bora către domnul Moldovei Aron Vodă Tiranul", *AIIAI*, XI, 1974, pp. 245-250.

Genealogia Cantacuzinilor – Mihail Cantacuzino banul, *Genealogia Cantacuzinilor*, publicată şi adnotată de N. Iorga, Bucureşti, 1902.

Gökbilgin, „Belgeler I" – M. Tayyib Gökbilgin, „Venedik devlet arşivindeki vesikalar külliyatında Kanunî Sultan devri belgeleri" [„Documente referitoare la epoca sultanului Süleyman Legiuitorul în colecţia de documente din arhiva Veneţiei"], *Belgeler*, C. I, 1964, Sayı 2, pp. 119-220.

Gökbilgin, „Belgeler II" – M. Tayyib Gökbilgin, „Venedik devlet arşivindeki Türkçe belgeler koleksiyonu ve bizimle ilgili diger belgeler" [„Colecţia de documente turceşti din arhiva Veneţiei şi alte documente despre noi"], *Belgeler*, C. V-VIII, 1968-1971, Sayı 9-12, pp. 1-151.

Gökbilgin, „1503" – M.T. Gökbilgin, „Korvin Mathias (Máttyás)'ın Bayezid II.e mektupları tercümeleri ve 1503 Macar-Osman muahedesinin Türkçe metni"/„La traduction des lettres de Korvin Mathias à Bayezid II et le texte turc du traité hungaro-turc de 1503 (909)", *Belleten*, XXII, 87, 1958, pp. 369-390.

Göllner, *Turcica* – Carl Göllner, *Turcica*, I-II Band: *Die europäischen Türkendrucke des XVI. Jahrhunderts*, Bucureşti, Berlin, 1961; Bucureşti, Baden-Baden, 1968; III. Band: *Die Türkenfrage in der öffentlichen Meinung Europas im 16. Jahrhundert*, Bucureşti, Baden-Baden, 1978.

Greceanu, *Istoria* – Radu logofătul Greceanu, *Istoria domniei lui Constantin Basarab Brâncoveanu Voievod (1688-1714)*, ediţie critică de Aurora Ilieş, Editura Academiei RSR, Bucureşti, 1970.

Grenville, *Observations* – Henry Grenville, *Observations sur l'état actuel de l'Empire Ottoman. En reponse aux informations qui en ont été demandées, d'ordre du Roy, par le Comte de Halifax*, 1765-1766, edited by A.S. Ehrenkreutz, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1965.

Grotius, *Drept* – Hugo Grotius, *Despre dreptul războiului şi al păcii*, traducere, note şi comentarii de George Dumitriu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1968 (traducere după Hugonis Grotii, *De iure belli ac pacis*, libri tres: *In quibus ius nature & Gentium: item iuris publici praecipua explicantur*, Paris, MDCXXV).

Guboglu, „Arhive Braşov" – Mihail Guboglu, „Şapte documente turceşti din arhivele Braşovului privind relaţiile Transilvaniei cu Poarta otomană la începutul secolului al XVII-lea", *RA*, VIII, 1, 1965, pp. 213-256.

Guboglu, *Catalog* – Mihail Guboglu, *Catalogul documentelor turceşti*, Direcţia Generală a Arhivelor Statului, Bucureşti, vol. I, 1960; vol. II: *1455-1829*, 1965.

Guboglu, „Inscription" – Mihail Guboglu, „L'inscription turque de Bender relative à l'expédition de Soliman le Magnifique en Moldavie (1538)", *SAO*, I, 1957, pp. 175-187.

Guboglu, „Izvoare turco-persane" – Mihail Guboglu, „Izvoare turco-persane privind relaţiile lui Ştefan cel Mare cu Imperiul Otoman", *RA*, LIX, vol. XLIV, 2, 1982, pp. 134-145.

Guboglu, „Mihai Viteazul" – Mihail Guboglu, „Mihai Viteazul în documente turceşti", *RA*, an LII, vol. XXXVII, 2, 1975, pp. 157-168.

Guboglu, „Moldova 1538" – Mihail Guboglu, „Campania lui Suleiman Magnificul în Moldova (1538) într-o cronică turco-tătărească", *RIU*, III/3, Iaşi, 1988, pp. 1-20.

Guboglu, *Paleografia* – M. Guboglu, *Paleografia şi diplomatica turco-osmană. Studiu şi album*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 1958.

Guer, *Mœurs* – M. Guer, *Mœurs et usages des Turcs, leur religion, leur gouvernement civil, militaire et politique, avec un abrégé de l'histoire ottomane*, I-II, Paris, 1746-1747.

Halebî, *Mülteka* – Ibrahim Halebî, *Şerh-i Mülteka el-Ebhur (Mevkufat)*, Tercüme ve Açyklamalar Yard. Doç. dr. Nedim Yylmaz, Cild 1-4, Istanbul, 1993 (Cild 2, pp. 559-628); Mehmed Mevkufati, *Şerh-i Mülteka el-Ebhur*, Cild I-II, Kostantiniye, 1254/1838-1839.

Hamidullah, *Documents* – Muhammad Hamidullah, *Documents sur la diplomatie musulmane à l'époque du Prophète et des Khalifes Orthodoxes*, Maisonneuve, Paris, 1935.

Hamidullah, „Nouveaux documents" – Muhammad Hamidullah, „Nouveaux documents sur les rapports de l'Europe avec l'Orient musulman au Moyen Age", *Arabica*, VII, 1960, pp. 281-298.

Hasan Vecihi, *Tarih* – Hasan Vecihi, *Tarih*, TKSMK, Revan 1153 (*Cronici turceşti*, II, pp. 166-188).

Hatişărif – Hatişărif... care s-au tălmăcit dein cuvânt în cuvânt de dumnealui Ianache Văcărescu, Bucureşti, 1791.

Heyd, *Documents* - Uriel Heyd, *Ottoman Documents on Palestine: 1552-1615. A Study of the Firman according to the Muhimme Defteri*, Clarendon Press, Oxford, 1960.

Hurmuzaki, *Fragmente* - Eudoxiu de Hurmuzaki, *Fragmente din istoria românilor*, tom III, traducere de Ioan Slavici, Bucureşti, 1900.

Hurmuzaki (*Hurmuzaki-Bogdan; Hurmuzaki-Densuşeanu; Hurmuzaki-Iorga; Hurmuzaki-Tocilescu*) – *Documente privitoare la istoria românilor culese de Eudoxiu de Hurmuzaki*, Bucureşti, I/2: *1346-1450*, 1890; II/1: *1451-1575*, 1891; II/5: *1552-1575*, 1897; III/1: *1576-1599*, 1880; IV/1: *1600-1649*, 1880; VI: *1700-1750*, 1878; VIII: *1376-1650*, 1894; XI: *1517-1612*, 1900; XIV/1, 1915; XIV/2: *1716-1777*, 1917; XIV/3: *1560-1820*, 1936; XVII: *1825-1846*, 1913; supl. I/1: *1518-1700*, 1886; supl. I/5: *1822-1838*, 1894; supl. I/1: *1510-1600*, 1893; supl. II/2: *1601-1640*, 1895; supl. II/3: *1641-1703*, 1900.

Hüsrev, *Dürer* – Molla Hüsrev, *Dürer ül-hukkâm fî şerh gürer ül-ahkâm*, I, Kostantiniye, 1258/1842-1843, pp. 205-210: *kitâb al-cihâd, fasl fî al-cizye, bâb al-müste'min.*

Idris Bitlisi, „Heşt Behişt" – Idris Bitlisi, „Heşt Behişt", translated by Abdulbaki Sa'di, 1146/1733: ANR, mf. Turcia, II.26 (*Cronici turceşti*, I, pp. 149-174).

Inalcık, „Document" – Halil Inalcık, „An Ottoman Document on Bayezid I Expedition into Hungary and Wallachia", *Actes du X Congrès International d'Études Byzantines*, Istanbul, 1957, pp. 220-222.

Inalcık, *Fatih Devri* – H. Inalcık, *Fatih Devri üzerinde tetkikler ve vesikalar*, I, T.T.K. Basımevi, Ankara, 1954 (2. Baskı, 1987).

Independenţa. Documente – Independenţa României. Documente, vol. IV: *Documente diplomatice (1873-1881)*, Editura Academiei, Bucureşti, 1978.

Iorga, *Acte şi fragmente* – Nicolae Iorga, *Acte şi fragmente cu privire la Istoria Românilor*, III, Bucureşti, 1897.

Iorga, „Ordin" – Nicolae Iorga, „Ordinul lui Selim al II-lea către Alexandru-Vodă al Ţării Româneşti (1572)", *RI*, XI, 1925, pp. 153-155.

Iorga, „Privilegiul" – Nicolae Iorga, „Privilegiul lui Mohammed al II-lea pentru Pera (1-iu iunie 1453)", extras din *AARMSI*, seria II, tom XXXVI, Bucureşti, 1913.

Iorga, *Scrisori de domni* – Nicolae Iorga, *Scrisori de boieri. Scrisori de domni*, ed. a II-a, Vălenii-de-Munte, 1925.

Iorga, *Studii şi documente* – Nicolae Iorga, *Studii şi documente cu privire la istoria românilor*, vol. III: *Fragmente de cronici şi ştiri despre cronicari*, Bucureşti, 1901; vol. XI: *Cercetări şi regeste documentare*, Bucureşti, 1906; vol. XXIII: *Acte privitoare la comerţul românesc cu Lembergul*, Bucureşti, 1913, pp. 328-399, 410-454.

Iosipescu, „Capitulaţia" – Sergiu Iosipescu, „Capitulaţia lui Mehmed II pentru Pera (1453)", *AIIAI*, XXII/2, 1985, pp. 591-596.

Însemnările de taină – Emil Vârtosu, *Însemnările de taină ale lui Constantin Vodă Brâncoveanu (1693-1707)*, Bucureşti, 1940.

Învăţăturile lui Neagoe Basarab – *Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, ed. Florica Moisil, Dan Zamfirescu, G. Mihăilă, Minerva, Bucureşti, 1970.

Kabrda, „Documents" – Josef Kabrda, „Les documents turcs relatifs aux droits fiscaux des Métropolites orthodoxes en Bulgarie au XVIIIe siècle", *Archiv Orientální* (Praha), 26/1, 1958, pp. 59-80.

Kara-Çelebi-Zade, „Ravdat ül-ebrar" – Kara-Çelebi-Zade Abdul-Aziz Efendi, „Ravdat ül-ebrar", ed. Bulak, 1248/1832-1833 (*Cronici turceşti*, I, pp. 541-559).

Kara-Çelebi-Zade, *Süleymannâme* – Kara-Çelebi-Zade Abdul-Aziz Efendi, *Süleymannâme*, ed. Bulak, 1248/1832-1833 (*Cronici turceşti*, I, pp. 527-540).

Karatay, *TKSMK Kataloğu* – Fehmi Edhem Karatay, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Türkçe Yœmalar Kataloğu, C. I. Din, Tarih, Bilimler. No. 1-1985*; *C. II. Filoloji, Edebiyat, Mecmualar. No. 1986-3088*, Istanbul, Topkapı Sarayı Müzesi, 1961.

Kâtib Çelebi, „Fezleke-i Tarih" – Kâtib Çelebi (Hacı Halifa), „Fezleke-i Tarih", Istanbul, I-II, 1286-1287/1869-1870 (*Cronici turceşti*, II, pp. 29-104).

Kemalpaşazade, *Tevarih* – Ibn Kemal, *Tevarih-i Âl-i Osman. VII. Defter*, hazırlayan: Şeraffetin Turan, Ankara, 1954, Ankara, 1957 (*Cronici turceşti*, I, pp. 191-218); Ibn Kemal, *Tevarih-i Âl-i Osman. I. Defter*, Ankara, 1970, *II. Defter*, Ankara, 1983.

Kemalpaşazade, *Mohaçnâme – Fetihnâme-i sefer-i Mohaç li-mevlana Kemâlpaşazade* (*Crestomaţie turcă*, pp. 299-362).

Khanat de Crimée – Le Khanat de Crimée dans les Archives du Musée du Palais de Topkapı, présenté par Alexandre Bennigsen, Pertev Naili Boratov, Dilek Desaive, Chantal Lemercier-Quelquejay, La Haye, Paris, 1978.

Kıvâmî, *Fetihnâme* – F. Babinger, *Fetihnâme-i Sultan Mehmed*, müellifi: *Kıvâmî*, Istanbul, 1955.

Knolles, *Turkish History* – Richard Knolles, *The Generall Historie of the Turkes, from the first beginning of that Nation to the rising of the Othoman Familie: with all the notable expeditions of the Christian Princes against them. Together with the Lives and Conquests of the Othoman Kings and Emperors. Faithfullie collected out of the best Histories, both auntient and moderne, and digested into one continuat Historie until this present yeare 1603*, London, 1603; *The Turkish History, from the Original of that Nation, to the Growth of the Ottoman Empire: With the Lives and Conquests of Their Princes and Emperors*, by Richard Knolles sometime Fellow of Lincoln College in Oxford, *With a Continuation to this Present Year MDCLXXXVII. Whereunto is added The Present State of the Ottoman Empire*, by Sir Paul Ricaut, late Consul of Smyrna, the sixth edition, with the effigies of all the kings and emperors, the first volume, London, MDCLXXXVII (1687).

Koca Hüseyin, *Beda'i ül-veka'i* – Koca Hüseyin, *Beda'i ül-veka'i*, ed. A.S. Tveretinova, I-II, Moscova, 1961 (*Cronici turceşti*, I, pp. 437-468).

Kogălniceanu, *Letopiseţe* – Michail Kogălniceanu, *Cronicele României seu Letopiseţele Moldaviei şi Valahiei*, I-III, Imprimeria Naţională, Bucuresci, 1872-1874 (vol. I-II, 1872; vol. III, 1874).

Kołodziejczyk, *Ottoman-Polish* – Dariusz Kołodziejczyk, *Ottoman-Polish Diplomatic Relations (15th-18th Century): An Annotated Edition of* 'Ahdnames *and Other Documents*, E.J. Brill, Leiden-Boston-Köln, 1999.

Kraelitz, „Kanunname" – Fr. Kraelitz, „Kanunname Sultans Mehmeds des Eroberers", *MOG*, Vienne, I, 1921, pp. 13-48.

Kraelitz, *Osmanischen Urkunden* – Fr. Kraelitz, „Osmanischen Urkunden in türkischer Sprache aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts", *Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosoph.-Hist. Klasse. Sitzungsberichte*, 197 Bd, 3 Abh., Wien, 1921, 44-46, f. 1.

Laoust, *Ibn Batta* – H. Laoust, *La profession de foi d'Ibn Batta*, text et traduction, Institut Français de Damas, Damasc, 1958.

Laoust, *Ibn Taimîya* – H. Laoust, *Contribution à l'étude de la méthodologie canonique de Takî-d-dîn Ahmad b. Taimîya*, Imprimerie de l'Institut français d'archeologie orientale, Le Caire, 1939.

Letopiseţul cantacuzinesc – Istoria Ţării Româneşti. 1290-1690. Letopiseţul cantacuzinesc, ediţie critică întocmită de C. Grecescu şi D. Simonescu, Editura Academiei RPR, Bucureşti, 1960.

Lewis, *Islam* – Bernard Lewis, *Islam from the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople*, I-II, Macmillan, London, 1976.

Lütfi Paşa, *Tevarih* – Lütfi Paşa, *Tevarih-i Al-i Osman*, Istanbul, 1341/1923 (*Cronici turceşti*, I, pp. 233-250, *Crestomaţie turcă*, pp. 363-376).

Majda, „Letter" – T. Majda, „A Letter by Sultan Mehmed III to King Sigismund III in Polish Transcription", *Rocznik Orientalistyczny* (Warszawa), XXXVIII, 1976, pp. 199-203.

Mas Latrie, *Traités* – M.L. de Mas Latrie, *Traités de paix et de commerce et documents divers concernant les relations des Chrétiens avec les Arabes de l'Afrique septentrionale au Moyen Age*, B. Franklin, Paris, 1866.

Mawerdi, *Califat* – El-Mawerdi, *Le droit du Califat*, introduction, traduction et notes du Comte Léon Ostrorog, Editions Ernest Leroux, Paris, 1925.

Mawerdi, *Statuts* – Mawerdi (Aboul-Hasan Ali), *al-Ahkâm al-Sultâniyah (Les Statuts gouvernementaux; Ou règles de droit public et administratif)*, traduction et notes de E. Fagnan, Alger, Paris, 1915; *Al-Ahkam as-Sultaniyyah: The Laws of Islamic Governance*, by Abu'l-Hasan 'Ali ibn Muhammad ibn Habib al-Basri al-Baghdadi al-Mawardi (d. 450 AH), translated by dr. Asadullah Yate PhD, Ta-Ha, London, 1996.

Maxim, *CTO* – Mihai Maxim, *Culegere de texte otomane. Fasc. I. Izvoare documentare şi juridice (sec. XV-XX)*, Universitatea din Bucureşti, Bucureşti, 1974.

Maxim, „Documents. Michael the Brave" – Mihai Maxim, „New Turkish Documents concerning Michael the Brave and His Time", *RRH*, XXXII, 3-4, 1993, pp. 185-202.

Maxim, „Documents. Salt" – Mihai Maxim, „Ottoman Documents concerning the Wallachian Salt in the Ports on the Lower Danube in the Second Half of the Sixteenth Century", *RESEE*, XXVI, 2, 1988, pp. 113-122.

Maxim, „Giurgiu" – Mihai Maxim, „Documente turceşti privind *kaza*-ua Giurgiului", *Ilfov – file de istorie*, Bucureşti, 1978.

Mehmed bin Mehmed, *Tevarih* – Mehmed bin Mehmed, *Nuhbet üt-Tevarih ve'l-ahbar*, Istanbul, 1276/1860 (*Cronici turceşti*, I, pp. 399-436).

Mehmed Halifa, *Tarih-i Gılmânî* – Mehmed Halifa, *Tarih-i Gılmânî*, ed. A. Refik, in *TOEM* (Istanbul), 1924-1925, no. 78-83; Mehmed Halifa, *Tarih-i Gılmânî*, Hazırlayan: Kâmil Su, Ankara, 1986 (*Cronici turceşti*, II, pp. 189-202).

Mehmed Paşa, *Tarih – Tarih-i Nişancı Mehmed Paşa*, ed. Ahmed Vefik Paşa, Istanbul, 1279/1862; Karamanlı Nişancı Mehmed Paşa, *Tevarih al-Selatin al-Osmaniye*, în *Osmanlı Tarihleri*, I, pp. 321-362 (*Cronici turceşti*, I, pp. 289-298).

Mehmed Raşid, *Tarih* – Mehmed Raşid, *Tarih*, I-V, Istanbul, 1282/1856-1866 (*Cronici turceşti*, III, pp. 129-252).

Mehmet, „Akhisari" – Mustafa A. Mehmet, „La crise ottomane dans la vision de Hasan Kiafi Akhisari (1544-1616)", *RESEE*, 13, 3, 1975, pp. 385-402.

Mehmet, „Condică" – Mustafa A. Mehmet, „O condică domnească din a doua jumătate a veacului al XVIII-lea, scrisă în limba turcă, privind Ţara Românească", *RA*, 2, 1958, pp. 248-260.

Mehmet, *Documente turceşti, I* – M.A. Mehmet, *Documente turceşti privind istoria României*, vol. I: *1455-1774*, Editura Academiei RSR, Bucureşti, 1976.

Mehmet, *Documente turceşti, II* – M.A. Mehmet, *Documente turceşti privind istoria României*, vol. II: *1774-1791*, Editura Academiei RSR, Bucureşti, 1983.

Mehmet, *Documente turceşti, III* – M.A. Mehmet, *Documente turceşti privind istoria României*, vol. III: *1791-1812*, Editura Academiei RSR, Bucureşti, 1986.

Mehmet, „Kanunnâme" – M.A. Mehmet, „De certains aspects de la société ottomane à la lumière de la Legislation (*Kanunnâme*) du sultan Mahomed II (1451-1481)", *SAO*, vol. II, 1960, pp. 127-160.

Mehmet, „Kharatch" – M.A. Mehmet, „Un document turc concernant le kharatch de Moldavie et de la Valachie aux XVe-XVIe siècles", *RESEE*, V, 1-2, 1967, pp. 265-274.

Mehmet, „Manuscrit" – M.A. Mehmet, „Un manuscrit turc de la Bibliothèque de l'Académie de la RPR, concernant la situation économique, sociale et politique de l'Empire ottoman (XVIe-XVIIe siècles)", *SAO*, IV, 1962 (1963), pp. 209-233.

Mehmet, „1792" – M.A. Mehmet, „O nouă reglementare a raporturilor Moldovei şi Ţării Româneşti faţă de Poartă la 1792 (O carte de lege – *Kanunname* – în limba turcă)", *St. RdI*, XX, 6, 1976, pp. 691-707.

Mehmet, Demeny, „Documente. Transilvania" – M.A. Mehmet, L. Demeny, „Noi documente turceşti privitoare la istoria Transilvaniei din secolul al XVII-lea", *RA*, 1, 1970, pp. 209-237.

Melissenos, *Cronica* – Pseudo-Phrantzes: Macarie Melissenos, *Cronica. 1258-1481*, ediţie critică de V. Grecu, Bucureşti, 1966.

Menakib – Menakib-i Sultan Bayezid Han ibn Mehmed Han (*Cronici turceşti*, I, pp. 135-140).

Menârzade, *Tarih* – Şarih ül-Menârzade Ahmed, *Tarih-i Menaroglu Ahmed* (ANR, mf. Turcia, r. 26).

Mihai. Documente I – Mihai Viteazul în conştiinţa europeană. I. Documente externe, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1982.

Mihailović, *Memoirs* – Konstantin Mihailović, *Memoirs of a Janissary*, translated by B. Stolz, Ann Arbor, University of Michigan, 1975.

Miron Costin, „Istorie de Crăiia ungurească" – Miron Costin, „Istorie de Crăiia ungurească", în Miron Costin, *Opere*, ediţie critică de P.P. Panaitescu, Bucureşti, 1958, pp. 277-314.

Miron Costin, „Letopiseţ" – Miron Costin, „Letopiseţul Ţărâi Moldovei de la Aron vodă încoace", în Miron Costin, *Opere*, ediţie critică de P.P. Panaitescu, Bucureşti, 1958, pp. 41-201.

Mokri, *„Farmân"* – Mohammad Mokri, „Un *farmân* de Sultân Husayn Bâyqarâ recommandant la protection d'une ambassade ottomane en Khorâsân en 879/1479", *Turcica*, V, 1975, pp. 68-80.

Moxa, *Cronica* – Mihail Moxa, *Cronica universală*, ediţie critică de G. Mihăilă, Minerva, Bucureşti, 1989.

Mühieddin el-Cemâlı, *Tevarih* – Fr. Giese, *Die altosmanischen anonymen Chroniken (Tevarih-i Âl-i Osman)*, Teil I, Breslau, 1922 (*Cronici turceşti*, I, pp. 188-190; *Crestomaţie turcă*, pp. 271-298).

Müneccimbaşı, *Saha'if* – Müneccimbaşı, *Saha'if ül-ahbar*, III, Istanbul, 1868-1869 (*Cronici turceşti*, III, pp. 231-275).

Mustafa Ali, *Counsel* – Andreas Tietze, *Mustafa Ali's Counsel for Sultans of 1581*, Wien, 1979.

Mustafa Ali, *Künh ül-Ahbar* – Mustafa Ali, *Künh ül-Ahbar*, ed. Ahmed Cevdet, Istanbul, 1277/1862; Mustafa Ali, *Künh ül-Ahbar*, Istanbul Üniversitesi Kütüphanesi, ms. no. 5959 (*Cronici turceşti*, I, pp. 333-356).

Na'ima, *Tarih – Na'ima Tarihi*, 6 vol., Istanbul, 1280/1863-1864 (*Cronici turceşti*, II, pp. 1-128; *Crestomaţie turcă*, pp. 660-768); alte ediţii: Mustafa Naima, *Annals of the Turkish Empire, from 1591 to 1659 of the Christian Era*, translated by Ch. Fraser, vol. I, London, 1832; *Naima Tarihi*, I-VI, ed. Z. Danışman, Istanbul, 1967-1969.

Nasuh Matrakçi, „Fetihnâme" – Nasuh Matrakçi, „Fetihnâme-i Kara-Boğdân", TKSMK, R. 1284 (*Cronici turceşti*, I, pp. 219-232).

Neculce, *Letopiseţ* – Ion Neculce, *Opere. Letopiseţul Ţării Moldovei şi O samă de cuvinte*, editat de Gabriel Ştrempel, Bucureşti, 1982.

Neşri, *Tarih* – Franz Taeschner, *Gihânnümâ. Die altosmanische Chronik des Mevlânâ Mehemmed Neschrî*, O. Harrassowitz, Leipzig, Band I, 1951; Band II, 1955 (*Cronici turceşti*, I, pp. 110-134, *Crestomaţie turcă*, pp. 243-270).

Neşri Tarihi – Mehmed Neşri, *Kitâb-ı Cihan-nüma. Neşri Tarihi*, ed. Faik Reşit Unat, Mehmed A. Köymen, Cild I-II, Ankara, 1987 (ediţia I, 1947).

Nicolae Costin, *Letopiseţ* – Nicolae Costin, *Letopiseţul Ţării Moldovei de la zidirea lumii până la 1601*, editat de C. Stoide, I. Lăzărescu, Iaşi, 1971.

Nigâr, *Belgeler* – Anafarta Nigâr, *Osmanlı Imparatorlugu ile Lehistan (Polonya) arasındaki münasebetlerle ilgili tarihi belgeler/Historical Documents Concerning the Relations between the Ottoman Empire and Lehistan (Poland)*, Istanbul, 1979.

Noradounghian, *Actes* – Gabriel Noradounghian, *Recueil d'actes internationaux de l'empire Ottoman*, vol. I-IV, Paris, 1897-1903 (mai ales vol. I: *1300-1789*, Paris, 1897).

Oraşul medieval – Oraşul medieval. Culegere de texte, coord. Radu Manolescu, Universitatea din Bucureşti, Bucureşti, 1976.

Orhonlu, *Telhisler* – Cengiz Orhonlu, *Osmanlı tarihine aid belgeler. Telhisler (1597-1607)*, Istanbul, 1970.

Oruc bin Adil, *Tevarih* – Fr. Babinger, *Jahrbücher des Urudsc. Nach den Handschriften*, Hanovra, 1925; *Oruç Beğ Tarihi*, Istanbul, 1972 (*Cronici turceşti*, I, pp. 47-64; *Crestomaţie turcă*, pp. 208-242).

Osmanlı Tarihleri – Çiftcioğlu N. Atsız, *Osmanlı Tarihleri*, I, Istanbul, 1949.

Papp, *Siebenbürgen* – Sándor Papp, *Die Verleihungs-, Bekräftigungs- und Vertragsurkunden der Osmanen für Ungarn und Siebenbürgen. Eine quellenkritische Untersuchung*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 2003.

Peçevi, *Tarih – Tarih-i Peçevi*, ed. Kemal Efendi, I-II, Istanbul, 1281-1283/1864-1867 (*Cronici turceşti*, I, pp. 469-525); altă ediţie: *Peçevi Tarihi*, ed. B.Ş. Baykal, vol. I-II, Ankara, 1981-1982.

Petritsch, „1547" – E.D. Petritsch, „Der Habsburgisch-Osmanische Friedensvertrag des Jahres 1547", *MOS*, 38, 1985, pp. 49-80.

Popescu, „Istoriile" – „Istoriile domnilor Ţărâi Româneşti de Radu Popescu", în *Cronicari munteni*. ed. Mihail Gregorian, vol. I, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1961, pp. 225-578.

Porter, *Observations* – James Porter, *Observations: The State of the Turkey Trade from Its Origin to the Present Time*, London, 1771.

Quinet, „Românii" – Edgar Quinet, „Românii. Reorganizarea provinciilor dunărene", în *Opere alese*, vol. II, Minerva, Bucureşti, 1983.

Războieni – Războieni. 500 de ani de la Campania din 1476, Arhivele Statului, Bucureşti, 1977.

Reland, *Religion* – A. Reland, *La religion des Mahométans, exposée par leurs propres docteurs, avec les éclaircisments sur les opinions qu'on leur a faussement attribuées*, La Haye, 1721.

Relaţiile internaţionale – I. Ionaşcu, P. Bărbulescu, Gh. Gheorghe, *Relaţiile internaţionale ale României în documente (1368-1900). Culegere selectivă de tratate, acorduri, convenţii şi alte acte cu caracter internaţional*, Editura Politică, Bucureşti, 1971.

Reprezentanţa diplomatică a Moldovei – Reprezentanţa diplomatică a Moldovei la Constantinopol (30 august 1741 – decembrie 1742). Rapoartele inedite ale agenţilor lui Constantin Mavrocordat, ed. Ariadna Camariano-Cioran, Editura Academiei RSR, Bucureşti, 1985.

Ricaut, *Tableau de l'Empire Ottoman* – Paul Ricaut, *Tableau de l'Empire Ottoman, ou l'on trouve les mœurs et coutumes des turcs, leurs lois, leur religions, leur differentes sectes, l'état de leurs forces par mer et par terre; et généralment tout ce qui concerne leur gouvernament civil, militaire et ecclésiastique*, La Haye, MDCCIX (1709).

Rustem Paşa, *Tarih* – L. Forrer, *Die osmanische Chronik des Rustem Pascha (Tarih-i Âl-i Osman)*, Mayer & Müller, Leipzig, 1923 (*Cronici turceşti*, I, pp. 251-256).

Rycaut, *Ottoman Empire* – Paul Rycaut, *The Present State of the Ottoman Empire: Containing the Maxims of the Turkish Politie, the Most Material Points of the Mahometan Religion, Their Sects and Heresies, Their Convents and Religious Votaries. Their Military Discipline, with an Exact Computation of Their Forces both by Land and Sea*, London, 1668.

Rycaut, *Turkish History. 1623-1677* – Paul Rycaut, *The History of the Turkish Empire from the Year 1623 to the Year 1677: Containing the Reigns of the Three Last Emperours, Viz. Sultan Morat, or Amurat IV. Sultan Ibrahim, and Sultan Mahomet IV His Son, the XIII. Emperour Now Reigning*, by Sir Paul Rycaut Efq; late Consul of Smyrna, London, MDCLXXX (1680).

Rycaut, *Turkish History. 1679-1700* – Paul Rycaut, *The History of the Turks: Beginning with the Year 1679. Being a Full Relation of the Last Troubles in Hungary, with the Sieges of Vienna, and Buda, and all the Several Battles both by Sea and Land, between the Christians, and the Turks, until the End of the Year 1698, and 1699. In which the Peace between the Turks, and the Confederate Christian Princes and States, Was Happily Concluded at Carlowitz in Hungary, by the Mediation of His Majesty of Great Britain, and the States General of the United Provinces*, by Sir Paul Rycaut, Kt. Eighteen Years Consul at Smyrna, Now His Majesty's Resident at Hamburg, and Fellow of the Royal Society, London, printed for Robert Clabell, in St. Paul's Church-Yard, and Abel Roper against St. Dunstan's Church in Fleetstreet, MDCC (1700)

Sa'adeddin, *Tevarih* – Mehmed Hoca Sa'adeddin, *Tac üt-Tevarih*, Istanbul, I-II, 1279-1280/1862-1863; Hoca Sa'adeddin, *Tacü't-Tevarih*, ed. Ismet Parmaksızoğlu, Istanbul, 1979 (*Cronici turceşti*, I, pp. 297-332).

Saint-Priest, *Mémoires* – Le Comte de Saint-Priest, *Mémoires sur l'ambassade de France en Turquie et sur le commerce des Français dans le Levant*, Paris, 1877.

Sarı Mehmed Paşa, *Nasâ'ih ül-vüzera – Ottoman Statecraft: The Book of Counsel for Vezirs and Governers* (Nasâ'ih ül-vüzera ve'l-ümera*) of Sarı Mehmed Pasha, the Defterdâr*, Turkish text with introduction, translation and notes by Walter Livingston Wright jr., Princeton University Press, Princeton, 1935.

Schaendlinger, *Die Schreiben Süleymans* – Anton C. Schaendlinger, *Die Schreiben Süleymans des Prächtigen an Karl V., Ferdinand I, und Maximilian II*, Teil I: *Transkriptionnen und Übersetzungen*; Teil II: *Faksimle*, Wien, 1983.

Schiltberger, *Travels – The Bondage and Travels of Johann Schiltberger, a Native of Bavaria, in Europe, Asia, and Africa, 1396-1427*, translated by J. Buchan Telfer, with notes by P. Bruun, printed for the Hakluyt Society, London, 1879 (*The Islamic World in Foreign Travel Accounts*, 38, 1995, Institute for the History of Arbic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, Frankfurt am Main).

Selaniki, *Tarih* – Selaniki Mustafa Efendi, *Tarih-i Selânikî, I (971-1003/1563-1595); II (1003-1008/1595-1600*, Hazırlayan: prof. dr. Mehmed Ipşirli, Istanbul, 1989; *Tarih-i Selaniki Mustafa efendi*, Istanbul 1281/1864 (*Cronici turceşti*, I, pp. 357-398).

Selle, *Fetwas* – Friedrich Selle, *Prozessrecht des 16. Jahrhunderts im Osmanischen Reich. Auf Grund von Fetwas des Scheichülislame Ebüssuud und anderer unter des Regierung des Sultans Süleiman des Prächtingen*, O. Harrassowitz, Wiesbaden, 1962.

Serahsî, *Şerh* – es-Serahsî, *Şerh es-Siyeru'l-kebîr*, türkçeye tercüme: Mehmed Münib ʿAyntâbî, Cild I-II, Kostantiniye, 1241/1825.

Shaltût, *Koran* – Mahmud Shaltût, *Jihad in Mediaeval and Modern Islam... The Treatise „Koran and Fighting" by the Late Shaykh al-azhar, Mahmûd Shaltût*, translated and annotated by Rudolph Peters, E.J. Brill, Leiden, 1977, pp. 26-79.

Shâybanî's Siyar – The Islamic Law of Nations: Shâybanî's Siyar, translated with an introduction, notes and appendices by M. Khadduri, Johns Hopkins University Press, Baltimore, Maryland, 1966.

Shaybânî, *Kitâb as-Siyar* – Muhammad ibn al-Hasan ach-Chaibânî, *Le Grand livre de la conduite de l'Etat (Kitâb as-Siyar al-Kabîr). Commenté par as-Sarakhsî*, traduit par M. Hamidullah, tome I-IV, Éditions Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 1989-1991.

Sicé, *Lois* – Eugène Sicé, *Traité des lois mahométanes ou Recueil de lois, us et coutumes des musulmans du Décan*, Paris, 1858 (*JA*, 11, 1941).

Silahdar, *Nusretnâme* – Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa, *Nusretnâme*, ed. Ismet Parmaksızoğlu, I-II, Istanbul, 1962-1969 (*Cronici turceşti*, II, pp. 421-539).

Silahdar, *Tarih* – Silahdar Fındıklılı Mehmed Ağa, *Silahdar Tarihi*, I-II, ed. A. Refik, Istanbul, 1928 (*Cronici turceşti*, II, pp. 287-420).

Siruni, „Acte" – H.Dj. Siruni, „Acte turceşti privitoare la hotarele dunărene ale Ţării Româneşti", *RA*, V, 1, 1942, pp. 129-165.

Siruni, *Domnii români* – H.Dj. Siruni, *Domnii români la Poarta Otomană. După un manuscris turcesc conţinând note şi însemnări despre ceremoniile şi recepţiunile din palatul împărătesc din Stambul între anii 1698-1782*, tradus şi adnotat de..., Bucureşti, 1941.

Siruni, „Scarlat Callimachi" – H.Dj. Siruni, „O corespondenţă turcească a lui Scarlat Callimachi, domnul Moldovei", *RI*, XVII, 7-9, 1931, pp. 177-185.

Solakzade, *Tarih* – Solakzade Mehmed Hemdemi, *Tarih-i Solakzade*, Istanbul, 1297/1880 (*Cronici turceşti*, II, pp. 125-165).

Sphrantzes, *Memorii* – Georgios Sphrantzes, *Memorii. 1401-1477*, ediţie critică de V. Grecu, Bucureşti, 1966 (*FHDR*, IV, pp. 438-449).

Sturdza, Petrescu, *Acte şi documente – Acte şi documente relative la Istoria Renascerei României*, publicate de Ghenadie Petrescu, Dimitrie A. Sturdza şi Dimitrie C. Sturdza, vol. I, Bucuresci, 1888.

Sulamî, *Kitâb al-djihâd* – Em. Sivan, „La genèse de la contre-croisade: un traité damasquin du début du XIIe siècle", *JA*, CCLIV, 2, 1966, pp. 197-225.

Szamosközy, *Însemnări* – Ioachim Crăciun, *Cronicarul Szamosközy şi însemnările lui privitoare la români. 1566-1608*, Cluj, 1928.

Şakiroğlu, „1503" – M.H. Şakiroğlu, „1503 tarihli Türk-Venedik Andlaşması", în *VIII. Türk Tarih Kongresi*, III. Cilt'ten ayrıbasım, TTK Basımevi, Ankara, 1983, pp. 1559-1569.

Şakiroğlu, „1521" – M.H. Şakiroğlu, „1521 tarihli Osmanlı-Venedik andlaşmasının aslı metni", *TED*, 12, 1981-1982, pp. 387-403.

Şükrullah, *Tevarih* – Atsız, *XVinci asır tarihçisi Şükrullah: Dokuz boy Türkler ve Osmanlı sultanları tarihi*, Istanbul, 1939; Th. Seif, „Der Abschnitt über die Osmanen in Şükrüllah's persischer Universal-geschichte", *MOG*, II, Hannovra, 1925 (*Cronici turceşti*, I, pp. 29-32).

Tappe, *Documents* – E.D. Tappe, *Documents concerning Romanian History (1427-1601) Collected from British Archives*, Mouton, The Hague, 1964.

Tekin, „Gâziliğin Yolları" – Şinasi Tekin, „XIV. Yüzyılda yazılmış Gazilik Tarikası «Gâziliğin Yolları» adlı bir eski Anadolu Türkçesi metni ve *gazâ/cihâd* kavramları hakkında", *JTS-TBA*, 13, 1989, pp. 139-204.

Testa, *Traités* – I. de Testa, *Recueil des traités de la Porte Ottomane avec les puissances étrangères*, vol. I-VIII, Paris, 1864-1896; vol. IX-X, par A. de Testa et L. de Testa, Paris, 1898-1901.

Tevarih – Fr. Giese, *Die altosmanischen anonymen Chroniken (Tevarih-i Âl-i Osman)*, Teil I, *Text und Varianten*, Breslau, 1922; Teil II, Leipzig, 1925; A. Antalffy, „Vechea cronică otomană ca izvor pentru istoria românilor", *RI*, XXIII, 7-9, 1937, pp. 217-235 (*Cronici turceşti*, I, pp. 180-187; *Crestomaţie turcă*, pp. 271-298).

Theunissen, *Ottoman-Venetian Diplomatics* – Hans Theunissen, *Ottoman-Venetian Diplomatics: The 'Ahdnames, the Historical Background and the Development of a Category of Political-Commercial Instruments together with an Annotated Edition of a Corpus of Relevant Documents* (unpublished), dissertation, University of Utrecht, 1991 (*Electronic Journal of Oriental Studies*, I, 1998, no. 2, pp. 1-698).

Thibault-Lefebvre, *Valachie* – Thibault-Lefebvre, *Situation diplomatique de la Valachie à l'égard des puissances européennes*, Paris, 1857, pp. 689-705 (extrait du „Correspondant de Paris", 1857).

Thornton, *Turkey* – Thomas Thornton, *The Present State of Turkey or a Description of the Political, Civil and Religious, Constitution, Government and the Laws of the Ottoman Empire... Together with the Geographical, Political, and Civil, State of the Principalities of Moldavia and Wallachia. From Observations Made during a Residence of Fifteenth Years in Constantinople and the Turkish Provinces*, vol. I-II, the second edition, with corrections and additions, London, 1809.

Tocilescu, *534 documente* – Gr.G. Tocilescu, *534 documente istorice slavo-române din Ţara Românească şi Moldova privitoare la legăturile cu Ardealul. 1346-1603*, Bucureşti, 1931.

Tornauw, *Droit musulman* – Nicolas de Tornauw, *Droit musulman exposé d'après les sources*, traduit par M. Eschbach, Paris, 1860.

Turpin, *Histoire de l'Alcoran* – Fr.H. Turpin, *Histoire de l'Alcoran, où l'on découvre le systéme politique et religiuex du Faux-Prophète et les sources où il a puisé sa législation*, I-II, Londres et Paris, 1775.

Tursun Bey, *Târîh* – Tursun Bey, *Târîh-i Ebü'l Feth Sultan Mehmed Han*, Hazırlayan: dr. A. Mertol Tulum, Istanbul, 1972; *The History of Mehmed the Conqueror by Tursun Beg*, text published in facsimile with English translation by Halil Inalcık and Rhoads Murphey, Bibliotheca Islamica, Minneapolis & Chicago, 1978 (*Cronici turceşti*, I, pp. 65-80).

Ureche, *Letopiseţ* – Grigore Ureche, *Letopiseţul Ţării Moldovei*, editat de P.P. Panaitescu, Minerva, Bucureşti, 1987.

Vajda, „Bulletin" – G. Vajda, „Un bulletin de victoire de Bajazet II", *JA*, CCXXXVI, 1, 1948, pp. 87-103.

Văcărescu, „Istorie" – Ianache Văcărescu, „Istorie a prea puternicilor înpăraţi othomani", în Poeţii Văcăreşti, *Opere*, ed. critică de Cornel Cîrstoiu, Minerva, Bucureşti, 1982, pp. 181-312.

Veliman, „Carte de legământ" – V. Veliman, „O carte de legământ (*ahid-nâme*) din 1581 privitoare la Transilvania", *AIIAI*, XXV, 1988/1, pp. 27-44.

Veliman, *Documente turceşti* – Valeriu Veliman, *Relaţiile româno-otomane. (1711-1821). Documente turceşti*, Bucureşti, 1984.

Veliman, „Mircea" – Valeriu Veliman, „Domnia lui Mircea cel Mare în viziunea istoriografiei otomane (sec. XV-XVII)", în *Mircea*, pp. 397-429.

Veress, *Documente II* – Andrei Veress, *Documente privitoare la istoria Ardealului, Moldovei şi Ţării Româneşti*, vol. II: *Acte şi scrisori (1573-1584)*, Cartea Românească, Bucureşti, 1930.

Veress, *Documente III* – Andrei Veress, *Documente privitoare la istoria Ardealului, Moldovei şi Ţării Româneşti*, vol. III: *Acte şi scrisori (1585-1592)*, Cartea Românească, Bucureşti, 1931.

Villain-Gandossi, „Venise" – Christiane Villain-Gandossi, „Contribution à l'étude des relations diplomatiques et commerciales entre Venise et la Porte ottomane au XVIe siècle. Part 1 et 2", *Südost-Forschungen*, XXVI, Munich, 1967, pp. 22-45, şi *Südost-Forschungen*, XXVII, Munich,

1969, pp. 13-47 (republicat în *La Méditerranée aux XIIe-XVIe siècles. Relations maritimes, diplomatiques et commerciales*, Variorum Reprints, London, 1983).

Williams, *Islamic Civilisation* – J.A. Williams, *Themes of Islamic Civilization*, University of California Press Berkeley, Los Angeles, London, 1971.

Wright, MacKay, „Peace treaty of 1478" – Diana Gilliand Wright, Pierre A. MacKay, „When the *Serenissima* and the *Gran Turco* made love: The peace treaty of 1478", *Studi Veneziani*, LIII, 2007, pp. 261-277.

Yahya bin Adâm, *Kitâb – Taxation in Islam*, vol. I: *Yahya bin Adâm's Kitâb al-kharâj*, edited, translated and provided with an Introduction and notes by A. Ben Shemesh, revised second edition, E.J. Brill, Leiden, 1967, pp. 23-109.

Young, *Droit* – George Young, *Corps de droit ottoman. Recueil des codes, lois, règlements, ordonnace et actes les plus importants du droit intérieur et d'édictes sur le droit cutumier de l'Empire Ottoman*, vol. II-III, VII, Oxford, 1905-1906.

Zachariadou, „Mount Athos" – E.A. Zachariadou, „Ottoman Documents from the Archives of Dionysiou (Mount Athos): 1495-1520", *SF*, XXX, 1971, pp. 1-35 (reprinted in Zachariadou, *Romania*, XVI).

Zachariadou, „Prodromos" – E.A. Zachariadou, „Early Ottoman Documents of the Prodromos Monastery (Serres)", *SF*, XXVIII, 1969, pp. 1-12 (Zachariadou, *Romania*, XV).

Lucrări generale şi speciale

Abel, „Djizya" – A. Abel, „La *djizya*: tribut ou rançon?", *SI*, XXXII, 1970, pp. 3-21.

Abel, „Étrangers" – A. Abel, „Le statut légal des étrangers dans l'Islam", *Recueils de la Société Jean Bodin*, tom IX, 1957.

Abel, „Nedjrân" – A. Abel, „La convention de Nedjrân et le développement du «droit des gens» dans l'Islam Classique", *RIDA*, 2, 1949, pp. 1-17.

Abelous, *Étrangers* – F. Abelous, *L'évolution de la Turquie dans ses rapports avec les Étrangers*, M. Rivière, Paris, 1928.

Abi-Chahla, *Capitulations* – H. Abi-Chahla, *L'Extinction des Capitulations en Turquie et dans les Régions Arabes*, Picart, Paris, 1924.

Abou-el-Haj, „Diplomacy" – Rifa'at Ali Abou-el-Haj, „Ottoman Diplomacy at Karlowitz", *JAOS*, 87, 4, 1967, pp. 498-512.

Abou el-Haj, „Frontier" – Rifa'at Ali Abou-el-Haj, „The Formal Closure of the Ottoman Frontier in Europe: 1699-1703", *JAOS*, 89, 3, 1969, pp. 467-475.

Abou-el-Haj, „Karlowitz" – Rifa'at Ali Abou-el-Haj, „Ottoman Attitudes toward Peace Making: The Karlowitz Case", *Der Islam*, Bd. 51, 1, 1974, pp. 130-137.

Adăniloaie, „Implicaţiile economice" – N. Adăniloaie, „Implicaţiile economice ale dominaţiei otomane asupra Principatelor româneşti. 1750-1859", *RdI*, 34, 3, 1981, pp. 441-463.

Adăniloaie, „Suzeranitatea otomană" – Nichita Adăniloaie, „Despre suzeranitatea otomană şi nerespectarea de către Poartă la 1775 şi 1812 a obligaţiilor de apărare a teritoriilor ţărilor române", *RdI*, 35, 8, 1982, pp. 950-955.

Ahmad, „Akbar" – A. Ahmad, „Akbar, hérétique ou apostat?", *JA*, 1, 1961, pp. 21-39.

Aksan, „Information" – Virginia Aksan, „Ottoman Sources of Information on Europe in the Eighteenth Century", *AOtt*, XI, 1986 [1988], pp. 5-16.

Aksan, „1768-1774" – Aksan, „The One-Eyed Fighting the Blind: Mobilization, Supply, and Command in the Russo-Turkish War of 1768-1774", *The International History Review* (Simon Frase University), XV, 2, 1993, pp. 221-240.

Alexandrescu-Dersca Bulgaru, „Hatişerifuri" – M.M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, „Rolul hatişerifurilor de privilegii în limitarea obligaţiilor către Poartă", *St. RdI*, 11, 6, 1958, pp. 101-121.

Alexandrescu-Dersca Bulgaru, „*Khatt-i şerifs*" – M.M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, „L'origine des *khatt-i şerifs* de privilèges des Principautés roumaines", *NEH*, VI, 1, 1980, pp. 251-263.

Alexandrescu-Dersca Bulgaru, „Mariage" – M.M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, „Sur le mariage entre les Turcs ottomans et les Roumains (XVIe s. – XIXe s.)", *Recherches sur l'histoire des institutions et du droit* (Bucureşti), 6, 1981, pp. 15-17.

Alexandrescu-Dersca Bulgaru, „1711, 1714-1821" – M.M. Alexandrescu Dersca-Bulgaru, „Sur le régime de la domination ottomane dans les Principautés Roumaines à l'époque turco-phanariote (1711, 1714-1821)", *XI. Türk Tarih Kongresi*, 1981, Ankara, 1988, pp. 1021-1036.

Alexandrescu-Dersca Bulgaru, „Oradea" – M.M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, „La conquête d'Oradea (*Varat*) par les Turcs (1660) et la question des cinq districts (*Beş Nahiye*)", *SAO*, 10, 1980, pp. 5-13.

Alexandrescu-Dersca Bulgaru, „Ressortissants. Moldavie" – M.M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, „Sur le régime des ressortissants ottomans en Moldavie (1711-1829)", *SAO*, V-VI, 1967, pp. 143-182.

Allen, *Turkish Power* – W.Ed. Allen, *Problems of Turkish Power in the Sixteenth Century*, Central Asian Research Centre, London, 1963.

Amar, *Capitulations* – I.A. Amar, *Les capitulations en Turquie, dans le Levant et en Extrême-Orient*, Faculté de droit de l'Université de Genève, Genève, 1922.

Anderson, *Rycaut* – Sonia P. Anderson, *An English Consul in Turkey: Paul Rycaut at Smyrna: 1667-1678*, Clarendon Press, Oxford, 1989.

Andreescu, „Dominaţia" – Ştefan Andreescu, „Limitele cronologice ale dominaţiei otomane în ţările române", *RdI*, 27, 3, 1974, pp. 399-412.

Angelov, „Conquête" – D. Angelov, „Certains aspects de la conquête des peuples balkaniques par les Turcs", *BS*, vol. XVII, 2, 1956, pp. 220-275.

Arıkan, „1821" – Zeki Arıkan, „1821 Ayvalık Isyanı", *Belleten*, LII, 206, 1988, pp. 571-601.

Arkoun, „Djihad" – M. Arkoun, „Réflections brèves sur le Djihad", *ETR*, 56, 1, 1981, pp. 103-106.

Armanazi, *Islam* – Najib Armanazi, *L'Islam et le droit international*, Picart, Paris, 1929.

Arminjon, „Droit" – P. Arminjon, „Droit international privé et droit interne, principalement dans les pays de l'Islam", *Clunet*, 1912, pp. 698-786, 1025-1046, şi 1913, pp. 34-43, 435-443, 812-823.

Arminjon, *Etrangers* – P. Arminjon, *Étrangers et protégés dans l'Empire ottoman*, tome premier: *Nationalité, protection, indigénat, condition juridique des individus et des personnes morales*, A. Chevalier-Maresq & cie, Paris, 1903.

Arntz, „Roumanie" – E.R.N. Arntz, „De la situation de la Roumanie au point de vue du droit international", *Revue de droit international et de législation comparée*, Gand, X, 1877 (retipărit în *Independenţa României. Documente*: vol. III: *Presa străină*, Editura Academiei RSR, Bucureşti, 1977, pp. 41-61).

Aubin, „Safavides" – J. Aubin, „Politique religieuse des Safavides", *Le shî'isme imâmite*, Colloque de Strasbourg (6-9 mai 1968), pp. 235-245.

Babinger, „Bir" – Franz Babinger, „Cel dintâi bir al Moldovei către sultan" (extras), Bucureşti, 1936.

Babinger, „Études islamiques" – F. Babinger, „Quelques problèmes d'études islamiques dans le sud-est européen", *L'Europe Orientale*, Paris, VII, 3-4, 1937 (off-print, 11 p.).

Babinger, *Mehmed II* – Franz Babinger, *Mohamet II le Conquérant et son temps (1432-1481). La grande peur du monde au tournant de l'histoire*, Paris, 1954.

Bacqué-Grammont, *Ottomans-Safavides* – J.L. Bacqué-Grammont, *Les Ottomans, les Safavides et leurs voisins. Contribution à l'histoire des relations internationales dans l'Orient islamique de 1514 à 1524*, Nederlands Historisch-Achaelogisch Instituut te Istanbul, 1987.

Bailly, *Dictionnaire grec-français* – M.A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Librairie Hachette, Paris, 1894.

Barkan, „Institutions ottomanes" – Ö.L. Barkan, „Caractère religieux et caractère séculier des institutions ottomanes", *Contributions à l'histoire économique et sociale de l'Empire Ottoman*, Collection Turcica III, publiées et presentées par J.L. Bacqué-Grammont et P. Dumont, Association pour le développement des études turques, Leuven-Paris, 1983, pp. 11-58.

Barta, *1526-1528* – Gábor Barta, *La route qui mène à Istanbul 1526-1528*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1994.

Basri Erk, *Hukukçular* – Hasan Basri Erk, *Meşhur Türk Hukukçuları* [*Juriştii turci celebri*], Istanbul, f.a.

Baxter, „Treaties" – R.R. Baxter, „Treaties and Custom", *RdC*, tom 129, I, 1970, pp. 27-105.

Bayerle, *Dictionary* – Gustav Bayerle, *Pashas, Begs, and Effendis: A Historical Dictionary of Titles and Terms in the Ottoman Empire*, The ISIS Press, Istanbul, 1997.

Bayerle, „Zsitvatorok" – G. Bayerle, „The Compromise at Zsitvatorok", *AOtt*, VI, 1980, pp. 5-53.

Bejenaru, *Lăpuşneanu* – N.C. Bejenaru, *Politica externă a lui Alexandru Lăpuşneanu*, Iaşi, 1935.

Beldiceanu, „Conquête" – Nicoară Beldiceanu, „La conquête des cités marchandes de Kilia et Cetatea Albă par Bayezid II", *SF*, XXIII, 1964, pp. 36-90.

Beldiceanu, „1484" – Nicoară Beldiceanu, „La campagne ottomane de 1484: ses préparatifs militaires et sa chronologie", *RER*, 5-6, 1957-1958 (Paris, 1960), pp. 66-77.

Beldiceanu, *Monde ottoman* – Nicoară Beldiceanu, *Le monde ottoman des Balkans (1402-1566). Institutions, société, économie*, Variorum Reprints, London, 1966.

Beldiceanu, „Tratate" – Nicoară Beldiceanu, „Problema tratatelor Moldovei cu Poarta Otomană în lumina cronicei lui Peçevi", *Balcania* (Bucureşti), V, 1, 1942, pp. 393-407.

Beldiceanu-Steinherr, „Adrinople" – Irène Beldiceanu-Steinherr, „La conquête d'Adrinople par les Turcs: la pénétration turque en Thrace et la valeur dea chroniques ottomanes", *Travaux et Mémoires*, I, Paris, 1965, pp. 439-461.

Beldiceanu-Steinherr, „La prise de Serres" – I. Beldiceanu-Steinherr, „La prise de Serres et le firman de 1372 en faveur du monastère de Saint-Jean-Prodrome", *Acta Historica. Societas Academica Dacoromana* (Munich), IV, 1965, pp. 15-24.

Beldiceanu-Steinherr, „Sélim I" – I. Beldiceanu-Steinherr, „Le règne de Sélim I: tournant dans la vie politique et religieuse de l'Empire Ottoman", *Turcica*, 6, 1975, pp. 35-48.

Belin, *Capitulations* – F.A. Belin, *Des Capitulations et des traités de la France en Orient*, Paris, 1870.

Berchem, *Propriété* – Max von Berchem, *La propriété territoriale el l'impôt foncier sous les premiers califes*, Genève, 1886.

Berindei, „Commerce" – Mihnea Berindei, „Contribution à l'étude du commerce ottoman des fourures moscovites. La route moldavo-polonaise. 1453-1700", *CMRS*, XII, 4, 1971.

Berindei, „Ioan Vodă" – Mihnea Berindei, „Le problème des «Cosaques» dans la seconde moitié du XVIe siècle. À propos de la révolte de Ioan vodă, voiévode de Moldavie", *CMRS*, vol. XIII, 3, 1972, pp. 338-367.

Berindei, „1552" – Mihnea Berindei, „Porte Ottomane, voïvode et boyards de Moldavie en 1552", *Quand le Crible était dans la paille... Homage à Pertev Naili Boratov*, Maisonneuve et Larosse, Paris, 1978, pp. 105-118.

Berindei, „Route moldave" – Mihnea Berindei, „L'Empire ottoman et la «route moldave» avant la conquête de Chilie et de Cetatea Albă (1484)", *JTS/TBA*, vol. 10, 1986, pp. 47-71.

Bernard, *L'armistice* – Rachelle Bernard, *L'armistice dans les guerres internationales*, Genève, 1947.

Berza, „Expansiunea otomană" – Mihai Berza, „Noile etape ale expansiunii otomane şi raporturile politico-militare în Europa centro-răsăriteană în secolul al XVI-lea", *RIU*, Iaşi, III/1, 1988, pp. 287-298.

Berza, „Exploatare" – Mihai Berza, „Variaţiile exploatării Ţării Româneşti de către Poarta Otomană în secolele XVI-XVIII", *St. RdI*, XI, 2, 1958, pp. 59-71.

Berza, „Haraciul" – Mihai Berza, „Haraciul Moldovei şi Ţării Româneşti în sec. XV-XIX", *SMIM*, II, 1957, pp. 7-47.

Berza, „Turcs" – Mihai Berza, „Turcs, Empire Ottoman et relations roumano-turques dans l'historiographie moldave des XVe-XVIIe siècles", *RESEE*, X, 3, 1972, pp. 595-627 (şi în M. Berza, *Pentru o istorie a vechii culturi româneşti*, ed. Andrei Pippidi, Eminescu, Bucureşti, 1985).

Besse, *Empire Turc* – Alfred de Besse, *L'Empire Turc. Histoire et statistique. Etat politique et religieux. Mœurs et usages. Situation actuelle*, Paris, 1854.

Bidian, „Moldova" – Iancu Bidian, „Moldova în tratativele polono-otomane într-un document din anul 1538", *SMIM*, VII (1974), pp. 309-319.

Biegman, *Ragusa* – N.H. Biegman, *The Turco-Ragusan Relationship: According to the Firmans of Murad III (1575-1595) extant in the State Archives of Dubrovnik*, Mouton, The Hague – Paris, 1967.

Biegman, „Ragusan Spying" – N.H. Biegman, „Ragusan Spying for the Ottoman Empire: Some 16th Century Documents from the State Archive at Dubrovnik", *Belleten*, XXVII, 106, 1963, pp. 237-255.

Binswanger, *Dimma* – Karl Binswanger, *Untersuchungen zum Status der Nichtmuslime im Osmanischen Reich des 16 Jahrhunderts. Mit einer Neudefinition des Begriffes „Dimma"*, R. Trofenik, München, 1977.

Bishai, „Peace Agreements" – W.B. Bishai, „Negotiations and Peace Agreements between Muslims and Non-Muslims", în *Medieval and Middle Eastern Studies: In Honor of Aziz Suryal Atiya*, E.J. Brill, Leiden, 1972, pp. 50-61.

Bitikçioglu, *Düşman* – R. E. Bitikçioglu, *Islâm güneşinin düşmanları*, Istanbul, 1987.

Boicu, *Principatele Române* – L. Boicu, *Principatele Române în raporturile politice internaţionale (secolul al XVIII-lea)*, Junimea, Iaşi, 1986.

Boisard, *Islam* – M. Boisard, *L'Islam et la morale internationale*, A. Michel, Paris, 1979.

Boratav, „Pomme-Rouge" – Pertev Naili Boratav, „La légende de la Pomme-Rouge et du Pape-de-Rome", în *Le cuisinier et le philosophe. Hommage à Maxime Rodinson. Études d'éthnographie historique du Proche-Orient réunis par Jean-Pierre Digard*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1982, pp. 127-134.

Bosworth, Faroqhi, „Ra'iyya" – C.E. Bosworth, Suraiya Faroqhi, „Ra'iyya", *EI-2*, VIII, pp. 403-406.

Bourquin, „Paix" – Maurice Bourquin, „Règles générales du droit de la paix", *RdC*, tome 35, I, 1931, pp. 5-229.

Brătianu, „Paix" – Gh.I. Brătianu, „Formules d'organisation de la paix dans l'histoire universelle. Première partie", *RHSEE*, XXII, 1945, pp. 67-104; „Deuxième partie", *RHSEE*, XXIII, 1946, pp. 31-56 (Gh.I. Brătianu, *Formule de organizare a păcii în istoria universală*, I-II, Bucureşti, 1943-1947).

Braudel, *Mediterana* – Fernand Braudel, *Mediterana şi lumea mediteraneană în epoca lui Filip al II-lea*, I-VI, Meridiane, Bucureşti, 1986.

Bravmann, *Arab Concepts* – M.M. Bravmann, *The Spiritual Background of Early Islam: Studies in Ancient Arab Concepts*, E.J. Brill, Leiden, 1972.

Bravmann, „Gizya" – M.M. Bravmann, „The Ancient Arab Background of the Qur'anic Concept al-Gizyatu 'an Yadin", *Arabica*, 3, 1966, pp. 307-314; 1, 1967, pp. 90-91; 3, 1967, pp. 326-327.

Bravmann, „Qur'ân IX-29" – M.M. Bravmann, „A propos de Qur'ân IX-2", *Arabica*, X, 1, 1963, pp. 94-95.

Brezeanu, *Imp. bizantin* – Stelian Brezeanu, *O istorie a Imperiului bizantin*, Albatros, Bucureşti, 1981.

Brierly, *Law of Peace* – J.L. Brierly, *The Law of Nations: An Introduction to the International Law of Peace*, sixth edition, Oxford University Press, New York, 1963 (first edition: 1928).

Brown, *Foreigners* – P.M. Brown, *Foreigners in Turkey: Their Juridical Status*, Princeton University Press, Princeton, 1914.

Brummett, *Ottoman Seapower* – Palmira Brummett, *Ottoman Seapower and Levantine Diplomacy in the Age of Discovery*, State University of New York Press, 1994.

Bulliet, „Shaykh al-Islam" – R.W. Bulliet, „The Shaykh al-Islam and the Evolution of Islamic Society", *SI*, XXXV, 1, 1972, pp. 53-69.

Cahen, „C IX-29" – Cl. Cahen, „Documents et notules: C IX-29 – *Hattâ yu'tûl -gizyata 'an yadin wa-hum sâgirûna*", *Arabica*, IX, 1, 1962, pp. 76-79.

Cahen, „*Islam*" – Cl. Cahen, „L'Islam et la Croisade", *Relazioni del X Congresso Internazionale di Scienze Storiche*, Roma, 1955, *Storia del Medioevo*, II, Firenze, pp. 625-636.

Cahen, *Turcobyzantina* – Cl. Cahen, *Turcobyzantina et Oriens Christianus*, Variorum Reprints, London, 1974.

Cahen, Inalcık, Hardy, „Djizya" – Cl. Cahen, Halil Inalcık, P. Hardy, „Djizya", în *EI-2*, II, pp. 559-567.

Cambridge History of Islam – *The Cambridge History of Islam*, vol. 1: *The Central Lands*, vol. 2: *Further Lands: Islamic Society and Civilisation*, ed. P.M. Holt, A.K.S. Lambton, B. Lewis, Cambridge University Press, Cambridge, 1970.

Canard, „Guerre sainte" – Marius Canard, „La guerre sainte dans le monde islamique et dans le monde chrétien", *Revue Africaine* (Alger), 1936, pp. 605-623.

Canard, „Héraclée" – Marius Canard, „La prise d'Héraclée et les relations entre Hârûn ar-Rashîd et l'empereur Nicéphore I", *Byzantion*, XXXII, 1962, pp. 345-379.

Canard, *L'expansion arabe* – Marius Canard, *L'expansion arabo-islamique et ses répercursions*, Variorum Reprints, London, 1974.

Canard, „Les relations" – Marius Canard, „Les relations politiques et sociales entre Byzance et les Arabes", *DOP*, 18, 1964, pp. 35-56.

Canard, „Lettre" – Marius Canard, „Une lettre de Muhammad ibn Tugj al-Ishid émir d'Egypte à l'empereur Roman Lacapène", *Byzantion*, XI, fascicul 2, 1936, pp. 717-728.

Canard, *MO* – Marius Canard, *Miscellanea Orientalia*, Variorum Reprints, London, 1973.

Canard, „Quelques" – Marius Canard, „Quelques «à côté» de l'histoire des relations entre Byzance et les Arabes", *Studi medievali in onore di Giorgio Levi Della Vida*, Roma, 1956, pp. 98-119 (retipărit în M. Canard, *Byzance et les Musulmans du Proche-Orient*, Variorum Reprints, London, 1973).

Canard, „Un traité" – Marius Canard, „Un traité entre Byzance et l'Egypte au XIIIe siècle et les relations de Michel Paléologue avec les sultans mamluks Baibers et Qalâ'un", *Mélanges Gaudefroy-Demombynes*, Le Caire, 1937, pp. 197-224.

Cardahi, „Droit" – C. Cardahi, „La conception et la pratique du droit international privé dans l'islam (étude juridique et historique)", *RdC*, 60, II, 1937, pp. 511-650.

Cardahi, „Conflict of Law" – C. Cardahi, „Conflict of Law", în *Law in the Middle East*, vol. I: *Origin and Development of Islamic Law*, edited by M. Khadduri and H.J. Liebesny, Middle East Institute, Washington, 1955, pp. 334-348.

Carra de Vaux, *Penseurs* – Carra de Vaux, *Les penseurs de l'Islam*, IV-V, Paul Geuthner, Paris, 1923.

Castellan, *Mœurs* – A.L. Castellan, *Mœurs, usages, costumes des Othomans et abrégé de leur histoire*, I-II, Paris, 1812.

Cazacu, Kevonian, „Caffa 1475" – M. Cazacu, K. Kevonian, „La chute de Caffa en 1475 à la lumière de nouveaux documents", *CMRS*, XVII, 4, 1976, pp. 499-538.

Căzan, „Politica" – Florentina Căzan, „Politica echilibrului european în prima jumătate a secolului XVI", *SAI*, XXI, 1973, pp. 5-14.

Charney, „Ethique" – Jean-Paul Charney, „Ethique du guerre arabe: valeurs classiques et transpositions actuelles", *Revue internationale d'histoire militaire* (Paris), 49, 1980, pp. 163-170.

Charney, *Sociologie* – Jean-Paul Charney, *Sociologie religieuse de l'Islam*, Sinbad, Paris, 1977.

Chaygan, *Essai* – M. Chaygan, *Essai sur l'histoire de droit public musulman aux premiers siècles de sa formation*, thèse pour le doctorat, Paris, 1934.

Chopin, Ubicini, *Provinces* – M. Chopin, A. Ubicini, *Provinces danubiennes et roumaines. Bosnie, Serbie, Herzegovine, Bulgarie, Slavonie, Illyrie, Croatie, Dalmatie, Montenegro, Albanie, par M. Chopin. Valachie, Moldavie, Bukovine, Transylvanie, Bessarabie, par A. Ubicini*, Paris, Firmin Didot Frères Editeure, MDCCCLVI (1856) (reprinted, Iaşi, 1993).

Christians and Jews – *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, vol. I: *The Central Lands*, edited by Benjamin Braude şi Bernard Lewis, Holmes & Meier, New York, London, 1982.

Ciobanu, „PHO XVI" – Veniamin Ciobanu, „Ţările române în raporturile politice polono-habsburgo-otomane din deceniile 6-7 ale secolului al XVI-lea", *RIU*, I, Iaşi, 1986, pp. 80-121.

Ciobanu, *ŢR-Polonia* – Veniamin Ciobanu, *Ţările române şi Polonia. Secolele XIV-XVI*, Editura Academiei RSR, Bucureşti, 1985.

Ciobanu, „Vasalitate-suzeranitate" – Veniamin Ciobanu, „Vasalitate-suzeranitate în raporturile româno-polone din deceniile şase şi şapte ale secolului XVI: interpretare juridică şi practică politică", *AIIAI*, XXII/2, 1985, pp. 409-420 (I); XXIII/1, 1986 (II); XXIII/2, 1986, pp. 583-598 (III).

Ciocîltan, „Dunărea" – Virgil Ciocîltan, „Competiţia pentru controlul Dunării inferioare. 1412-1420", *RdI*, 10, 1982, pp. 1090-1100, şi 11, 1982, pp. 1191-1203.

Ciocîltan, „Gurile Dunării" – Virgil Ciocîltan, „Poarta osmană şi gurile Dunării în secolul al XV-lea", *RdI*, 11, 1985, pp. 1058-1074.

Ciocîltan, „Vlad Dracul" – Virgil Ciocîltan, „Între sultan şi împărat: Vlad Dracul în 1438", *Rdl*, 29, 11, 1976, pp. 1767-1790.

Ciorănescu, *Petru Rareş* – Alexandru Ciorănescu, *Petru Rareş şi politica orientală a lui Carol Quintul*, Bucureşti, 1936.

Ciucă, „Bogdan III" – Marcel Dumitru Ciucă, „Din relaţiile Moldovei cu Imperiul otoman în timpul domniei lui Bogdan al III-lea", *Rdl*, 31, 7, 1978, pp. 1253-1263.

Ciurea, „Moldova" – D. Ciurea, „Relaţiile externe ale Moldovei în secolul al XVI-lea", *AIIAI*, X, 1973, pp. 1-47.

Cohen, *Jews* – Mark R. Cohen, *Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages*, 4th edition, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1996.

Coles, *Ottoman Impact* – P. Coles, *The Ottoman Impact on Europe*, Thames and Hudson, London, 1968.

Colson, *Traités* – Félix Colson, *Précis des droits des Moldaves et des Valaques, fondé sur le droit des gens et sur les traités*, A. Pougin, Paris, 1839.

Condurachi, *Soli şi agenţi* – I.D. Condurachi, *Soli şi agenţi ai domnilor Moldovei la Poartă în secolul al XVII-lea*, Bucureşti, 1920.

Constantinescu, „Giurgiu" – N.A. Constantinescu, „Raialele turceşti, cu deosebită privire la raiaua Giurgiu", *Anuar de Geografie şi Antropologie*, 2, 1912, pp. 23-66.

Constantinescu, *Suzeranitate* – N.A. Constantinescu, *Începuturile şi stabilirea suzeranităţii turceşti în Moldova*, Bucureşti, 1914.

Constantinescu, *Petru Rareş* – R. Constantinescu, *Moldova şi Transilvania în vremea lui Petru Rareş. Relaţii politice şi militare (1527-1546)*, Direcţia Generală a Arhivelor Statului, Bucureşti, 1978.

Constantiniu, „De la Mihai" – Florin Constantiniu, „De la Mihai Viteazul la fanarioţi: observaţii asupra politicii externe româneşti", *SMIM*, VIII, 1975, pp. 101-136.

Constantiniu, „Expansiune" – Florin Constantiniu, „Aspecte ale expansiunii Imperiului otoman în veacurile XIV-XVI în lumina unor lucrări noi", *St. RdI*, 3, 1960, pp. 197-207.

Contributions 1983 – *Contributions à l'histoire économique et sociale de l'Empire Ottoman*, Collection Turcica III, publiées et presentées par J. L. Bacqué-Grammont et P. Dumont, Leuven-Paris, 1983.

Cook, *Tributary States* – W.S. Cook, *The Ottoman Empire and Its Tributary States (excepted Egypt): With a Sketch of Greece*, B.R. Grüner, Amsterdam, 1968.

Courbage, Fargues, *Chrétiens et Juifs* – Youssef Courbage, Philippe Fargues, *Chrétiens et Juifs dans l'Islam arabe et turc*, Fayard, Paris, 1992.

Cvetkova, „Villes balkaniques" – B.A. Cvetkova, „Vie économique de villes et ports balkaniques aux XVe et XVIe siècles", *REI*, XXXVIII, 1970, pp. 267-356.

Çagatay, „Şeriat" – N. Çagatay, „Laiklik nedir. Şeriat nedir? (Qu'est-ce que le laïcisme, qu'est-ce que le Şeriat?)", *Belleten*, XLII, 167 (1978), pp. 427-436.

d'Avril, „Protection" – A. d'Avril, „Protection des Chrétiens dans le Levant", *RHD*, XIV, 1900, pp. 534-653; XV, 1901, pp. 69-87.

Danişmend, *OT Kronolojisi* – I.H. Danişmend, *Izahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, Cilt 1-5, Türkiye Yayınevi, Istanbul, 1947-1948 (reprinted, 1971).

Darling, *Revenue-Raising* – Linda T. Darling, *Revenue-Raising and Legitimacy: Tax Collection and Finance Administration in the Ottoman Empire. 1560-1660*, E.J. Brill, Leiden, New York, Köln, 1969.

Dávid, „Administration" – Géza Dávid, „Administration in Ottoman Empire", *Süleyman*, pp. 71-90.

David, *Droit* – René David, *Les grands systèmes de droit contemporains*, septième édition, Dalloz, Paris, 1978.

Davison, „Christian-Muslim Equality" – Roderic H. Davison, „Turkish Attitudes Concerning Christian-Muslim Equality in the Nineteenth Century", *American Historical Review*, 59, 4, 1954, pp. 844-864 (retipărit în Roderic H. Davison, *Essays in Ottoman and Turkish History: The Impact of the West*, Saqi Books, n.d., pp. 112-132).

Davison, *Reform* – Roderic H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire. 1856-1876*, Gordian Press, New York, 1973.

Decei, „Ankara" – Aurel Decei, „A participat Mircea cel Bătrân la lupta de la Ankara?", *RIR*, VII, fasciculele III-IV, 1937, pp. 339-357 (Decei, *RRO*, pp. 5-14).

Decei, *Imp. otoman* – Aurel Decei, *Istoria Imperiului otoman până la 1656*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1978.

Decei, „Mihai" – Aurel Decei, „Relaţiile lui Mihai Viteazul cu Imperiul otoman", în Decei, *RRO*, pp. 223-245 (*RRH*, XIV, 3, 1975, pp. 457-482).

Decei, „Mircea" – Aurel Decei, „Expediţia lui Mircea cel Bătrân împotriva acîngiilor de la Karinovasi (1393)", în Decei, *RRO*, pp. 140-155 (text în franceză în *RER*, I, 1953, pp. 130-151).

Decei, *RRO* – Aurel Decei, *Relaţii româno-orientale. Culegere de studii*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1978.

Decision Making – Decision Making and Change in the Ottoman Empire, ed. Caesar E. Farah, Northeast Missouri State University, Kirksville, 1993.

Delilbaşı, „Ahidnâme" – Melik Delilbaşı, „Ortaçağ'da Türk hükümdarları tarafından batılılara ahidnamelerle verilen imtiyazlara genel bakış", *Belleten*, XLVII, 185, 1983, pp. 95-104.

Deltcheff, *Capitulations* – D.D. Deltcheff, *Le régime des Capitulations en Bulgarie et leur suppression*, Sofia, 1934.

Dictionnaire AFA – Dictionnaire Arabe-Française-Anglais. Langue classique et moderne. Arabic--French-English Dictionary, par Régis Blachère, Moustafa Chouémi et Claude Denizeau, tome I-III, Paris, 1972.

Dicţionar diplomatic – Dicţionar diplomatic (lucrare colectivă), Editura Politică, Bucureşti, 1979.

Djuvara, *Civilisation et lois* – Neagu M. Djuvara, *Civilisation et lois historiques. Essai d'étude comparée des civilisations*, Mouton, Paris, La Haye, 1975.

Dölger, *Regesten 5* – Franz Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des ostroemischen Reiches von 565-1453. 5 Teil (Schluss) Regesten von 1341-1453*, München und Berlin, 1965.

Draz, *Koran* – M.A. Draz, *Initiation au Koran*, PUF, Paris, 1951.

Duma, *Situaţia juridică* – G.G. Duma, *Situaţia juridică internaţională a ţărilor române faţă de Imperiul otoman*, teză de doctorat, Ştiinţele politico-economice, Bucureşti, 1947.

Dumitrescu, „N. Brzeski" – Lucia Dumitrescu, „Date noi despre solia lui Nicolae Brzeski în Imperiul otoman (1566-1567)", *St. RdI*, 23, 3, 1970, pp. 609-612.

Duţu, *Călătorii* – Alexandru Duţu, *Călătorii, imagini, constante*, Eminescu, Bucureşti, 1985.

EI-1 – The Encyclopaedia of Islam, I-IV, ed. H. Th. Houtsma, R. Basset, T.W. Arnold, Leyde, 1913-1936.

EI-2 – Encyclopaedia of Islam/Encyclopédie de l'Islam, new edition/nouvelle édition, edited by P.J. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel and W.P. Heinrichs, vol. I-XIII, E.J. Brill, Leiden, 1960 (1986) – 2005 (paginaţia poate să difere între ediţia în franceză şi cea în engleză, sau între volumele tipărite în anii 1960-1980 şi cele din anii 1990-2000).

El-Emary, *Impôt* – Ahmed el-Emary, *La conception de l'impôt chez les Musulmans*, thèse pour le doctorat en droit, Paris, 1930.

El Fadl, *Rebellion. Islamic Law* – Khaled Abou El Fadl, *Rebellion and Violence in Islamic Law*, Cambridge University Press, New York, 2001.

Emiroğlu, *Voyvodalar* – Ibrahim Emiroğlu, *Hizmet ve Ihanetleriyle Tercümanlar, Voyvodalar ve Azınlıklar*, Izmir, 1996.

Emp. Ottoman et France – L'Empire Ottoman, la République de Turquie et la France, ed. H. Banu et J.L. Bacqué-Grammont, Istanbul, Paris, 1986.

Empire Ottoman (Mantran) – *Histoire de l'Empire Ottoman*, sous la direction de Robert Mantran, Fayard, Paris, 1989.

Engelhardt, *Capitulations* – Ed. Engelhardt, *La Turquie et les Principautés danubiennes sous le régime des Capitulations. Études et projet de réforme applicable à la Roumanie et à la Serbie*, Paris, 1879.

Ercan, „Gayrımüslimler" – Yavuz Ercan, „Türkiye'de XV-XVI yüzyıllarda Gayrımüslimlerin Hukuku, Içtimai ve Iktisadi Durumu", *Belleten*, XLVII, 188, 1983, pp. 1119-1149.

Eskenasy, „Omagiu" – Victor Eskenasy, „Omagiul lui Ştefan cel Mare de la Colomeea (1485). Note pe marginea unui ceremonial medieval", *AIIAI*, XX, 1983, pp. 257-267.

Essad, *Capitulations* – M. Essad, *Du régime des capitulations ottomanes, leur caractère juridique d'après l'histoire et les textes*, Istanbul, 1928.

Essays – *Essays on Islamic Civilization: Presented to Niyazi Berkeş*, ed. by D.P. Little, E.J. Brill, Leiden, 1976.

Faroqhi, „Venetian Presence" – Suraiya Faroqhi, „The Venetian Presence in the Ottoman Empire: 1600-1630", în *The Ottoman Empire and the World-Economy*, edited by Huri Islamoğlu-Inan, Cambridge University Press, Cambridge, Paris, 1981, pp. 311-344.

Faroqhi, „Ottoman Taxpayers" – Suraiya Faroqhi, „Political Activity among Ottoman Taxpayers and the Problem of Sultanic Legitimation (1570-1650)", *JESHO*, XXXV, 1, 1992, pp. 1-39.

Faroqhi, „Politics" – Suraiya Faroqhi, „Politics and socio-economics change in the Ottoman Empire of the later sixteenth century", în *Süleyman*, pp. 91-116.

Fattal, *Non-musulmans* – Antoine Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Imprimerie catholique, Beyrouth, 1958.

Feneşan, „Lipova" – Cristina Feneşan, „Problema instaurării dominaţiei otomane în ţinutul Lipovei în lumina codului de legi (*Kanunname)* din 1554". *Studii şi comunicări de istorie* (Caransebeş), 1979, pp. 319-340.

Feneşan, „1613-1624" – Cristina Feneşan, „Relaţiile Transilvaniei cu Imperiul otoman în anii 1613-1624 în lumina unor documente turceşti", *AIIAC*, 21, 1978, pp. 339-378.

Feneşan, „1613-1626" – Cristina Feneşan, „Relaţiile Transilvaniei cu Imperiul otoman în anii 1613-1626", *Sargetia*, 16-17, 1982-1983, pp. 281-289.

Feneşan, „1629-1630" – Cristina Feneşan, „Din relaţiile Transilvaniei cu Imperiul otoman în vremea domniei Ecaterinei de Brandenburg (1629-1630)", *AIIAC*, 23, 1980, pp. 397-423.

Feneşan, *Transilvania* – Cristina Feneşan, *Constituirea principatului autonom al Transilvaniei*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1997.

Filipescu, *Drept* – I.P. Filipescu, *Drept internaţional privat*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1991.

Filitti, „Capitulaţiile" – Ioan C. Filitti, „România faţă de Capitulaţiile Turciei", *AARMSI*, s.II, tom XXXVIII, 7, 1915 (retipărit în I.C. Filitti, *Opere alese*, ed. Georgeta Penelea, Eminescu, Bucureşti, 1985, 1-59).

Fischer-Galaţi, *Ottoman Imperialism* – S.A. Fischer-Galaţi, *Ottoman Imperialism and German Protestantism, 1521-1555*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1959.

Florescu, „Cuza" – G.G. Florescu, „La procédure de l'investiture et le cérémonial de la réception du prince régnant Cuza à Constantinople. Contribution à l'étude des relations entre les Principautés Unies et l'Empire Ottoman", *SAO*, II, 1960, pp. 71-87.

Florescu, „*Khatt-i* chérifs" – G.G. Florescu, „L'aspect juridique des *khatt-i* chérifs. Contributions à l'étude des relations de l'Empire Ottoman avec les Principautés roumaines", *SAO*, I, 1958, pp. 121-147.

Florescu, „Reprezentanţa" – G.G. Florescu, „Înfiinţarea reprezentanţei diplomatice la Constantinopol". in *Reprezentanţele diplomatice ale României*, vol. I: *1859-1917*, Editura Politică, Bucureşti, 1967, pp. 63-100.

Fodor, „Ahmedî" – Pál Fodor, „Ahmedî's Dâsitân as a Source of Early Ottoman History", *AOH*, XXXVIII, (1-2), 1984, pp. 41-54.

Fodor, „Ottoman Policy" – Pál Fodor, „Ottoman Policy towards Hungary, 1520-1541", *AOH*, XLV (2-3), 1991, pp. 271-345.

Fodor, „Târîh-i Beç krâlı" – Pál Fodor, „Ungarn und Wien in der osmanischen Eroberungsideologie (im Spiegel der Târîh-i Beç krâlı – 17. Jahrhundert)", *JTS*, vol. 13, 1989, pp. 81-98.

Fodor, Dávid, „Peace Negotiations" – Pál Fodor, Géza Dávid, „Hungarian-Ottoman Peace Negotiations in 1512-1514", *Hungarian-Ottoman*, pp. 9-46.

Forand, „Nubia" – P. Forand, „Early Muslim Relations with Nubia", *Der Islam*, Band 48, 1, 1971, pp. 111-121.

„Forme ale păcii" – „Forme ale păcii în sud-estul european în secolele XIV-XVII, dezbatere la Institutul de Studii Sud-Est Europene (10 iunie 1981)", *RdI*, 35, 1, 1982, pp. 139-160.

„Formes de la paix" – „Formes et problèmes de la paix dans l'histoire. 1. Moyen Âge", Rapporteur général: Raoul Manselli. *XVe Congrès international des sciences historiques, Bucarest, 10-17 août 1980. Rapports I: Grandes thèmes et méthodologie*, Bucarest, 1980, pp. 149-166 (co-rapports: R.I. Burns, Philippe Contamine, Y. Amino, in *Rapports I*, pp. 167-190); „Formes et problèmes de la paix dans l'histoire", co-rapport, rapports d'experts, interventions, *Actes*, IV/1, Bucarest, 1980, pp. 123-196.

Ganshof, *Le Moyen Âge – Histoire des relations internationales*, publiée sous la direction de Pierre Renouvin, tome premier: *Le Moyen Âge*, par François L. Ganshof, Hachette, Paris, 1953.

Gardet, *Dieu* – Louis Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*, Vrin, Paris, 1967.

Gardet, *Islam* – Louis Gardet, *Les hommes de l'Islam approche des mentalités*, Complexe, Bruxelles, 1984.

Gaudefroy-Demombynes, *Institutions* – M. Gaudefroy-Demombynes, *Les institutions musulmanes*, Frammarion, Paris, 1953.

Gaudefroy-Demombynes, *Le monde* – M. Gaudefroy-Demombynes, *Le monde musulman et byzantin jusqu'aux croisades*, E. de Boccard, Paris, 1931.

Gauggenheim, *Droit* – Paul Gauggenheim, *Traité de droit international public. Avec mention de la pratique international et suisse*, tom I, Librairie Georg, Geneva, 1967.

Gavillot, *Capitulations* – J.C. Aristide Gavillot, *Essai sur les droits des Européens en Turquie et en Egypte. Les Capitulations et la réforme judiciaire*, Paris, 1875.

Geamănu, *Drept* – Grigore Geamănu, *Drept internațional public*, Editura Didactică și Pedagogică, I-II, București, 1981, 1984.

Gemil, „Capitulațiile" – Tahsin Gemil, „«Capitulațiile» Transilvaniei de la jumătatea secolului al XVII-lea", *AIIAI*, XXXIII, 2, 1986, pp. 717-721.

Gemil, „Considérations" – Tahsin Gemil, „Considérations sur les rapports politiques roumano-ottomans au XVIIe siècle", *RRH*, XV, 4, 1976, pp. 653-667.

Gemil, „Haraciul" – Tahsin Gemil, „Date noi privind haraciul țărilor române în secolul al XVII-lea", *RdI*, 8, 1977, pp. 1433-1446.

Gemil, „Mircea" – Tahsin Gemil, „Raporturile româno-otomane în vremea lui Mircea cel Mare", *Mircea*, pp. 330-364.

Gemil, „Moldavie XVII" – Tahsin Gemil, „La Moldavie dans les traités de paix ottomano-polonais du XVIIe siècle (1621-1672)", *RRH*, XII, 4, 1973, pp. 687-714.

Gemil, „Pace 1486" – Tahsin Gemil, „Observații referitoare la încheierea păcii și stabilirea hotarului dintre Moldova și Imperiul otoman (1486)", *RA*, IX, 2, 1983, pp. 117-128.

Gemil, „Pays Roumains" – Tahsin Gemil, „Les Pays Roumains dans la politique européenne de la Porte Ottomane au XVIIe siècle", *RESEE*, XIII, 3, 1975, pp. 425-428.

Gemil, „Relațiile moldo-otomane" – Tahsin Gemil, „Din relațiile moldo-otomane în primul sfert al secolului al XVI-lea. Pe marginea a două documente din arhivele de la Istanbul", *AIIAI*, IX, 1972.

Gemil, *Românii și otomanii* – Tahsin Gemil, *Românii și otomanii în secolele XIV-XVI*, Editura Academiei Române, București, 1991.

Gemil, *Țările române* – Tahsin Gemil, *Țările române în contextul politic internațional (1621-1672)*, Editura Academiei RSR, București, 1979.

Georgescu, „Coutume" – Valentin Al. Georgescu, „La place de la coutume dans le droit des États féodaux roumains de Valachie et de Moldavie jusqu'au milieu du XVIIe siècle", *RRH*, VI, 4, 1967, pp. 553-586.

Georgescu, „Izvoarele dreptului" – Valentin Al. Georgescu, „Structura și izvoarele dreptului", *IDR*, II/1, București, 1984, pp. 65-85.

Georgieva, „Commerce" – Cvetana Georgieva, „Les rapports de commerce entre l'Empire Ottoman et la Pologne et les terres bulgares au XVIe siècle", *BHR*, 3, 1978, pp. 38-49.

Gerber, *Ottoman Law* – Haim Gerber, *State, Society, and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective*, State University of New York Press, 1994.

Ghiaţă, „Dobrogea" – Anca Ghiaţă, „Condiţiile instaurării dominaţiei otomane în Dobrogea", *Studii istorice sud-est europene*, I, Bucureşti, 1974, pp. 43-126.

Ghunaimi, *Law* – M. Talaat al-Ghunaimi, *The Muslim Conception of International Law and the Western Approach*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1968.

Gianni, *Coutume* – Grégoire Gianni, *La coutume en droit international*, Pedone, Paris, 1931.

Gibb, Bowen, *Islamic Society* – Hamilton Gibb and Harold Bowen, *Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilization on Muslim Culture in the Near East*, vol. I: *Islamic Society in the Eighteenth Century*, parts I-II, Oxford University Press, London, New York, Toronto.

Gibb, Kramers, *Shorter Encycl.* – H.A.R. Gibb, J.H. Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, E.J. Brill, Leiden, 1953.

Gibbons, *Foundation* – H.A. Gibbons, *The Foundation of the Ottoman Empire: A History of the Osmanlis up to the Death of Bayezid*, Clarendon Press, Oxford, New York, 1916.

Giurescu, *Capitulaţiile* – Constantin Giurescu, *Capitulaţiile Moldovei cu Poarta Otomană. Studiu istoric*, Bucureşti, 1908 (retipărit în C. Giurescu, *Studii de istorie*, Bucureşti, 1993, pp. 473-504).

Giurescu, *Istoria românilor* – C.C. Giurescu, Dinu C. Giurescu, *Istoria românilor*, vol. 2: *De la mijlocul secolului al XIV-lea până la începutul secolului al XVII-lea*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1976.

Giurescu, „Relaţii" – C.C. Giurescu, „Despre caracterul relaţiilor dintre români şi turci", în *Probleme controversate în istoriografia română*, Albatros, Bucureşti, 1977, pp. 87-122.

Giurescu, *Ţara Românească* – Dinu C. Giurescu, *Ţara Românească în secolele XIV şi XV*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1973.

Goffman, „*Maktu'* System" – Daniel S. Goffman, „The *Maktu'* System and the Jewish Community of Sixteenth-Century Safed: A Study of Two Documents from the Ottoman Archives", *OA/JOS*, III, 1982, pp. 81-90.

Gökbilgin, „Ahitname" – Tayyib Gökbilgin, „Venedik ve Leh Kralyna verilen bir kısım ahitnamelerin şekil ve muhteva bakımandan taşıdıkları önem ve tarihi gerçekleri", *VII Türk Tarih Kongresi. Ankara, 25-29 Eylül 1970. Kongreye sunulan bildiriler*, II, Ankara, 1973, pp. 473-483.

Gökbilgin, „Erdel" – Tayyib Gökbilgin, „XVII asır başlarında Erdel hadisesi ve Bethlen Gabor'un beyliğe intihabı", *TD*, I, 1-2, 1949-1950, pp. 1-28.

Gökbilgin, „Relations turco-roumaines" – Tayyib Gökbilgin, „La structure des relations turco-roumaines et des raison de certains *hüküms*, *ferman* et *berat* et des ordres de sultans adressés aux princes de la Moldavie et de la Valachie aux XVIe et XVIIe siècles", *Belleten*, XLII, 165-168, 1978, pp. 761-773.

Goldziher, *Islam* – I. Goldziher, *Le dogme et la loi de l'Islam*, trad. fr., Paris, 1920.

Golimaş, *Capuchehăi* – A.H. Golimaş, *Despre Capuchehăile Moldovei şi Poruncile Porţii către Moldova până la 1829. Contribuţii la cunoaşterea raporturilor de drept dintre Moldova şi turci*, teză de doctorat, Iaşi, 1943.

Golimaş, „Închinare" – A.H. Golimaş, „Sensul închinării de la Vaslui a lui Petru Vodă Aron. Din legăturile de drept ale Moldovei cu Poarta otomană", *Cuget Moldovenesc*, 9-12, 1940 (extras, Iaşi, 1941).

Gorovei, „Casa Păcii" – Ştefan S. Gorovei, „Moldova în «Casa Păcii». Pe marginea izvoarelor privind primul secol de relaţii moldo-otomane", *AIIAI*, XVII, 1980, pp. 629-667.

Gorovei, „Însemnări" – Ştefan S. Gorovei, „Câteva însemnări pentru istoria relaţiilor româno-otomane în veacurile XV-XVI", *RIU*, I, Iaşi, 1986, pp. 31-41.

Gorovei, „1486" – Şt.S. Gorovei, „Pacea moldo-otomană din 1486", *RdI*, 7, 1982, pp. 807-821 (*RRH*, 3-4, 1982, pp. 405-421).

Granara, *Jihad* – William E. Granara, *Political Legitimacy and Jihad in Muslim Sicily, 217/827-445/1053*, Ph.D., University of Pennsylvania, 1986.

Green, *Peace* – Maryan N.A.Green, *International Law: Law of Peace*, London, 1973.

Grignaschi, „Impero Ottomano" – M. Grignaschi, „L'Impero Ottomano e la minoranze religiose", în *Studi in onore di Francesco Gabrieli nel suo ottantesimo compleanno*, Universita di Roma „La Sapienza", Dipartimento di studi orieentali, Roma, 1984, pp. 411-422.

Grigoraş, „Relaţii" – N. Grigoraş, „Relaţiile Moldovei cu Imperiul otoman până la domnia lui Ştefan cel Mare", *RdI*, 28, 1, 1975, pp. 33-49.

Grigoraş, *Tratat* – N. Grigoraş, *A existat un tratat de pace între Mehmed II şi Ştefan cel Mare?*, Iaşi, 1948.

Groot, *OEDR* – A.H. de Groot, *The Ottoman Empire and the Dutch Republic: A History of the Earliest Diplomatic Relations. 1610-1630*, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut, Leiden-Istanbul, 1978.

Guboglu, „Kanunî-1538" – Mihail Guboglu, „Kanunî Sultan Süleyman'in Boğdan seferi ve zaferi (1538/945 H.)", *Belleten*, cilt L, 1987, pp. 727-806.

Guboglu, „Le tribut" – Mihail Guboglu, „Le tribut payé par les Principautés Roumaines à la Porte jusqu'au début du XVIe siècle d'après les sources turques", *REI*, 37, 1, 1969, pp. 49-80.

Guboglu, „1368-1456" – Mihail Guboglu, „Osmanlılarla Romen ülkeleri arasındaki ilk devri ilişkileri (1368-1456) hakkında belirtmeler ve doğrultmalar", *IX. Türk Tarih Kongresi'nden ayrıbasım*, Ankara, 1988, pp. 829-843.

Guggenheim, *Droit* – Paul Gauggenheim, *Traité de droit international public. Avec mention de la pratique internationale et suisse*, tom I, Librairie Georg, Genève, 1967.

Guilmartin, „Wars" – John F. Guilmartin, „Ideology and Conflict: The Wars of the Ottoman Empire, 1453-1606", *Journal of Interdisciplinary History*, XVIII, 4, 1988, pp. 721-747.

Hadrovics, *Peuple Serbe* – L. Hadrovics, *Le peuple Serbe et son Église sous la domination turque*, PUF, Paris, 1947.

Hamidullah, *Conduct* – Muhammad Hamidullah, *Being a Treatise on Siyar, That Is the Islamic Notion of Public International Lawconsisting of the Laws of Peace, War and Neutrality, toghether with Precedents from Orthodox Practice and Preceded by a Historical and General Introduction*, 4th edition, revised and enlarged, Lahore, 1953 (prima ediţie completă în 1941-1942).

Hammer, „Memoir" – J. de Hammer, „Memoir on the Diplomatic Relations between the Courts of Dehli and Constantinople in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", *Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (Londra), II, 1830, pp. 462-487.

Hammer-Purgstall, *Empire Ottoman* – Joseph von Hammer-Purgstall, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, I-X, Pest, 1827-1835 (reprint Graz, 1963); J. de Hammer-Purgstall, *Histoire de l'Empire Ottoman depuis son origine jusqu'à nos jours*, vol. I-XVIII, traduit de l'allemand par J.J. Hellert, Paris, 1837-1841.

Hatschek, *Musta'min* – J. Hatschek, *Der Musta'min. Ein Beitrag zum internationalen Privat- und Völkerrecht das islämischen Gesetzes*, W. de Gruyter, Berlin, 1920.

Hershlag, *Introduction* – Z.Y. Hershlag, *Introduction to the Modern Economic History of the Middle East*, second revisted edition, E.J. Brill, Leiden, 1980.

Heyd, „*Fetvâ*" – U. Heyd, „Some Aspects of the Ottoman *Fetvâ*", BSOAS, XXXII, 1, 1969, pp. 35-56.

Heyd, *Ottoman Law* – Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, Clarendon Press, Oxford, 1973.

Heyking, „Exterritorialité" – Alphonse Heyking, „L'exterritorialité et ses applications en Extrême-Orient", *RdC*, tome 7, II, 1924, pp. 241-335.

Hill, *Hostilities* – D.R. Hill, *The Termination of Hostilities in the Early Arab Conquests: A.D. 634-656*, Luzac, London, 1971.

Hitti, *Arabes* – Phillip K. Hitti, *Précis d'histoire des Arabes*, traducere de M. Planhol, Payot, Paris, 1950.

Houdas, „Guerre" – Octave Houdas, „La Guerre Sainte islamique", *Revue des Sciences Politiques*, XXXIII, 1915, pp. 87-95.

Houdas, *L'Islamisme* – Octave Houdas, *L'Islamisme*, Dujarric, Paris, 1904.

Huart, „Guerre" – Cl. Huart, „Le Khalifat et la Guerre Sainte", *RHR*, LXXII, 1915, pp. 288-302.

Hungarian-Ottoman – *Hungarian-Ottoman Military and Diplomatic Relations in the Age of Süleyman the Magnificent*, edited by Géza Dávid and Pál Fodor, Loránd Eötvös University, Department of Turkish Studies, Hungarian Academy of Sciences, Institute of History, Budapest, 1994.

Hurewitz, *Middle East* – J.C. Hurewitz, *The Middle East and North Africa in World Politics: A Documentary Record*, 2nd edition, vol. I: *European Expansion (1535-1914)*, Yale University Press, New Haven and London, 1975.

IDR – Istoria dreptului românesc, Editura Academiei RSR, Bucureşti, vol I, 1980; vol. II/1, 1984.
IIR – Islam and International Relations, ed. J.H. Proctor, Pall Mall Press, London, 1965.
Iliescu, „Tribut" – Octavian Iliescu, „Le montant du tribut payé par Byzance à l'Empire Ottoman en 1379 et 1424", *RESEE*, IX, 3, 1971, pp. 427-432.
Imber, „Dynastic Myth" – Colin Imber, „The Ottoman Dynastic Myth", *Turcica*, XIX, 1987, pp. 7-28.
Imber, *Ebu's-su'ud* – Colin Imber, *Ebu's-su'ud: The Islamic Legal Tradition*, Stanford University Press, Stanford, California, 1997.
Imber, „Ideals" – Colin Imber, „Ideals and legitimation in early Ottoman history", în *Süleyman*, pp. 138-153.
Imber, *Ottoman Empire* – Colin Imber, *The Ottoman Empire: 1300-1481*, Istanbul, 1990.
Imber, „Paul Wittek's" – Colin Imber, „Paul Wittek's «De la défaite d'Ankara à la prise de Constantinople»", *OA-JOS*, V, 1986, pp. 65-79.
Imber, „Shî'ites" – C.H. Imber, „The Persecution of the Ottoman Shî'ites according to the Mühimme Defterleri: 1565-1585", *Der Islam*, Bd. 56, Heft 2, 1979, pp. 245-273.
Inalcık, „Aklâm ve Muâmelât" – Halil Inalcık, „Osmanlı Bürokrasisinde Aklâm ve Muâmelât", *OA/JOS*, I, 1980, pp. 1-14.
Inalcık, „Appointment" – Halil Inalcık, „The Appointment Procedure of a Guild Warden (*Kethüda*)", in Inalcık, *Middle East*, pp. 194-204.
Inalcık, „Black Sea" – Halil Inalcık, „The Question of the Closing of the Balck Sea under the Ottomans", *Arheion Pontou* (Athens), 35, 1979, pp. 74-110.
Inalcık, „Dâr al-'ahd" – Halil Inalcık, „Dâr al-'ahd", *EI-2*, II, pp. 118-119.
Inalcık, „Decision Making" – Halil Inalcık, „Decision Making in the Ottoman State", în *Decision Making*, pp. 9-18.
Inalcık, „Edirne" – Halil Inalcık, „The Conquest of Edirne (1361)", *AOtt*, III, 1971, pp. 185-210 (retipărit în Inalcık, *O.E.Studies*).
Inalcık, „Emergence" – Halil Inalcık, „The Emergence of the Ottomans", în *The Cambridge History of Islam*, ed. P.M. Holt, A.K.S. Lambton and B. Lewis, vol. I, Cambridge University Press, Cambridge, 1970, pp. 263-291.
Inalcık, *Essays* – Halil Inalcık, *From Empire to Republic: Essays on Ottoman and Turkish Social History*, Analecta Isisiana, XIX, The Isis Press, Istanbul, 1995.
Inalcık, „Greek Orthodox Patriarch" – H. Inalcık, „The Status of the Greek Orthodox Patriarch under the Ottomans", *Turcica*, tome XXI-XXIII, 1991, pp. 407-436.
Inalcık, „Imtiyâzât" – Halil Inalcık, „Imtiyâzât", *EI-2*, III, 1971, pp. 1207-1225 (with J. Wansborough).
Inalcık, „Methods of Conquest" – Halil Inalcık, „Ottoman Methods of Conquest", *SI*, II, 1954, pp. 104-129 (retipărit în Inalcık, *O.E. Studies*).
Inalcık, *Middle East* – Halil Inalcık, *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire: Essays on Economy and Society*, Indiana University Turkish Studies, Bloomington, 1993.
Inalcık, *O.E. Studies* – Halil Inalcık, *The Ottoman Empire: Conquest, Organization and Economy. Collected Studies*, Variorum Reprints, London, 1978.
Inalcık, „Örf" – Halil Inalcık, „Osmanlı Hukukuna Giriş. Örf-i Sultanî Hukuk ve Fatih'in Kanunları", *AÜSBFD*, XIII, 2, 1958, pp. 102-126.
Inalcık, „Osmanlı Bürokrasi" – Halil Inalcık, „Osmanlı Bürokrasisinde Aklâm ve Muâmelât", *OA/JOS* I, 1980, pp. 1-14.
Inalcık, „Osmanlı Hukuk" – Halil Inalcık, „Osmanlı Hukukuna Giriş. Örf-i Sultanî Hukuk ve Fatih'in Kanunları", *AÜSBFD*, XIII, 2, 1958, pp. 102-126.
Inalcık, *Ottoman Empire* – Halil Inalcık, *The Ottoman Empire: The Classical Age. 1300-1600*, translated by Norman Itzkowitz and Colin Imber, New York, Washington, 1973.
Inalcık, „Power Relationships" – Halil Inalcık, „Power Relationships between Russia, the Crimea and the Ottoman Empire as Reflected in Titulature", în *Passé turco-tatar, présent soviétique: études offertes à Alexandre Bennigsen*, ed. Ch. Lemercier-Quelquejay, G. Veinstein, E.S. Wimbush, Editions Peeters, Louvain-Paris, 1986, pp. 193-208.
Inalcık, „Rise" – H. Inalcık, „The Rise of the Ottoman Empire", în *Ott. Empire. Cambridge*, pp. 10-53.

Inalcık, „Rüsûm" – Halil Inalcık, „Osmanlılar'da raiyyet rüsûmu", *Belleten*, 92, 1959, pp. 575-610.

Inalcık, „Suleyman" – Halil Inalcık, „Suleyman the Lawgiver and Ottoman Law", *AOtt*, I, 1969, pp. 105-138 (reeditat în Inalcık, *O.E.Studies*).

Inalcık, „The Policy of Mehmed II" – Halil Inalcık, „The Policy of Mehmed II toward the Greek Population of Istanbul and the Byzantine Buildings of the City", *DOP*, 23/24, 1969/1970, pp. 213-249 (retipărit în Inalcık, *O.E. Studies*).

Inalcık, „Venetian" – Halil Inalcık, „An Outline of Ottoman-Venetian Relations", în *Venezia, centro di mediazione tra Oriente e Occidente (secoli XV-XVI). Aspetti e problemi*, Atti del II Convegno Internazionale di Storia della Civilta Veneziana (Venezia, 3-6 ottobre 1973), vol. I, Firenze, 1977, pp. 83-89.

Ionescu, Panait, *Brâncoveanu* – Ştefan Ionescu, Panait I. Panait, *Constantin Vodă Brâncoveanu. Viaţa, Domnia, Epoca*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969.

Iorga, „Hollande" – Nicolae Iorga, „Les rapports entre le Hollande et l'Empire Ottoman au XVIIe siècle et au commencement du XVIIIe siècle", *RHSEE*, XIV, 10, 1937, pp. 283-293.

Iorga, *Istoria Românilor* – Nicolae Iorga, *Istoria Românilor*, III-VI, Bucureşti, 1936-1939.

Iorga, *Istoria vieţii bizantine* – Nicolae Iorga, *Istoria vieţii bizantine. Imperiul şi civilizaţia. După izvoare*, traducere de M. Holban, Editura Enciclopedică Română, Bucureşti, 1974.

Iorga, *Locul* – Nicolae Iorga, *Locul românilor în istoria universală*, ediţie îngrijită de Radu Constantinescu, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985.

Iorga, „Români-Poloni" – Nicolae Iorga, „Relaţii între români şi poloni în epoca omagiului şi după", în Iorga, *Studii*, pp. 310-330.

Iorga, *Studii* – Nicolae Iorga, *Studii asupra Evului Mediu românesc*, ediţie îngrijită de Şerban Papacostea, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1984.

Iorga, „Turcs" – Nicolae Iorga, „Latins et Grecs d'Orient et l'etablissement des Turcs en Europe (1342-1362)", *BZ*, XV, Band 1 und 2, 1906, pp. 179-222.

Iorga, „Veneţia" – Nicolae Iorga, „Veneţia în Marea Neagră", *AARMSI*, II, 36, 1913-1914, pp. 1043-1118; II, XXXVII, 1914-1915, pp. 1-76 (Iorga, *Studii*, pp. 230-296).

Irving, *Mahomet* – Washington Irving, *Mahomet and His Successors*, University of Wisconsin Press, Madison, Milwaukee, London, 1970.

Isopescu, „Cruciadă" – Sergiu Isopescu, „Viziunea românească asupra războiului de cruciadă (sfârşitul secolului al XIV-lea – începutul secolului al XVI-lea)", *Studii de istorie şi teorie militară*, Editura Militară, Bucureşti, 1980, pp. 19-41.

Istoria. Date – *Istoria României în date*, elaborată sub conducerea lui C.C. Giurescu, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1971.

Istoria (Oţetea) – *Istoria poporului român*, coord. Andrei Oţetea, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1970.

Itzkowitz, *Ottoman Empire* – Norman Itzkowitz, *Ottoman Empire and Islamic Tradition*, University of Chicago Press, Chicago and London, 1980.

Ivanics, „Letters" – Mary Ivanics, „Formal and Lingvuistic Peculiarities of 17th Century Crimean Tatar Letters Adressed to Princes of Transylvania", *AOH* (Budapest), XXIX, 2 (1975), pp. 213-224.

Jeffery, „Islam" – A. Jeffery, „The Political Importance of Islam", *JNES*, 1, 1942.

Jennings, „Gazi-Thesis" – R.C. Jennings, „Some Thoughts on the Gazi-Thesis", *Festschrift Andreas Tietze zum 70. Geburtstag. Wiener Zeitschrift fur die Kunde des Morgenlandes*, 76. Band, Wien, 1986, pp. 151-161.

Jennings, „Zimmîs" – R.C. Jennings, „*Zimmîs* (Non-Muslim) in early 17th Century Ottoman Juridical Record: The *Shari'a* Court of Anatolian Kayseri", *JESHO*, 21, 3, 1978, pp. 225-293.

Journal-Lepante – *Journal de la bataille de Lepante*, présenté et commenté par François Garnier, Editions de Paris, Paris, 1956.

Jurji, „War" – J.E. Jurji, „The Islamic Theory of War", *The Moslem World*, 30, 1940, pp. 332-442.

Kabrda, *Le système fiscal* – J. Kabrda, *Le système fiscal de l'Eglise Orthodoxe dans l'Empire Ottoman*, Univerzita J.E. Purkyně, Brno, 1969.

Kader, „Land" – Ali Abd al-Kader, „Land Property and Land Tenure in Islam", *Islamic Quarterly*, V, 2 1959, pp. 4-11.

Kafadar, „Venice" – Cemal Kafadar, „A Death in Venice (1575): Anatolian Muslim Merchants Trading in the Serenissima", *JTS/TBA*, 19, 1986, pp. 191-217.

Kahn-Freund, „Law" – O. Kahn-Freund, „General Problems of Private International Law", *RdC*, tome 143, III, 1974, pp. 141-474.

Káldy-Nagy, „Holy War" – Gy. Káldy-Nagy, „The Holy War (*jihâd*) in the First Centuries of the Ottoman History", *HUS*, vol. III-IV, part 1, 1979-1980, pp. 467-473.

Karpat, *Millets* – Kemal Karpat, *An Inquiry into the Social Foundations of Nationalism in the Ottoman State: From Social Estates to Classes, from Millets to Nations*, Princeton University, Princeton, 1973.

Kélékian, *DTF* – Diran Kélékian, *Dictionnaire Turc-Français*, Mihran, Constantinople, 1911.

Keyhan, *Force-droit* – M. Keyhan, *La force et le droit dans les relations internationales*, Recueil Sirey, Paris, 1937.

Khadduri, „Hudna" – Majid Khadduri, „Hudna", în *EI-2*, III, pp. 184-185.

Khadduri, „Impact" – Majid Khadduri, „The Impact of International Law upon the Islamic World Order", *AJIL*, 66, 4, 1972, pp. 46-50.

Khadduri, „International Law" – Majid Khadduri „International Law", în *Law in the Middle East*, edited by Majid Khadduri and Herbert J. Liebesny, vol. I: *Origin and Development of Islamic Law*, Middle East Institute, Washington, DC, 1955, pp. 349-372.

Khadduri, „Islamic System" – Majid Khadduri, „The Islamic System: Its Competion and Coexistence with Western Systems", în *The Modern Middle East*, ed. R.H. Nolte, Atherton Press, New York, 1963, pp. 150-155.

Khadduri, „Islamic Theory" – Majid Khadduri, „The Islamic Theory of International Relations and Its Contemporary Relevance", *Islam and International Relations*, ed. J.H. Proctor, Pall Mall, London, 1965, pp. 24-34.

Khadduri, *War and Peace* – Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, Richmond, Virginia, 1955.

Kiel, „Poll Tax" – Machiel Kiel, „Remarks on the Administration of the Poll Tax (*Cizye*) in the Ottoman Balkans and Value of Poll Tax Registers (*Cizye Defterleri*) for Demographic Research", *EB*, 26, 4, 1990, pp. 70-104.

Kister, „Qur'ân IX/29" – M.J. Kister, „«'An Yadin» (Qur'ân IX/29) an Attempt at Interpretation", *Arabica*, XI, Sept. 1964, pp. 272-279.

Köhbach, „*Çasar* oder *imperator*" – M. Köhbach, „*Çasar* oder *imperator?* Zur titulatur de römischen Kaiser durch die Osmanen nach dem Vertrag von Zsitvatorok (1606)", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. In memoriam Anton C. Schendlinger* (herausgegeben von Arne A. Ambros und Hans Hirsch. Redaktion: Claudia Römer, 82. Band), Wien, 1992, pp. 223-234.

Kohlberg, „Jihad"– E. Kohlberg, „The Development of the Imami Shii Doctrine of Jihad", *ZDMG*, 126, 1, 1976, pp. 64-88.

Köprülü, *Origines* – M.F. Köprülü, *Les origines de l'Empire Ottoman*, E. de Boccard, Paris, 1935 (traducere în turcă, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, Ankara, 1959).

Kortepeter, „Arabs" – Carl Max Kortepeter, „How the Ottomans governed the Arabs: The Observations recorded by Evliya Çelebi în 1672", în *Studia Turcologica memoriae Alexii Bombaci dicata*, Istituto universitario universale, Napoli, 1982, pp. 318-333.

Kortepeter, „Black Sea" – Carl Max Kortepeter, „Ottoman Imperial Policy and the Economy of the Black Sea Region on the Sixteenth Century", *Journal of the American Oriental Society*, 86, 2, 1966, pp. 86-113.

Kramers, „Droit islamique" – J.K. Kramers, „Droit de l'Islam et droit islamique", *AHDO*, I, 1937, pp. 401-414.

Krekić, *Dubrovnik* – B. Krekić, *Dubrovnik (Raguse) et le Levant au Moyen-Age*, Mouton, Paris, 1961.

Krüger, *Fetwa* – Hilmar Krüger, *Fetwa und Siyar*, O. Harrassowitz, Wiesbaden, 1978.

Kruse, „Instruments" – Hans Kruse, „Al-Shaybanî on International Instruments", *JPHS*, I, 1953, pp. 90-100.

Kruse, „Shaybani" – Hans Kruse, „The Foundation of International Islamic Jurisprudence (Muhammad al-Shaybani – Hugo Grotius of the Muslims)", *JPHS*, III, IV (1955), pp. 231-267 [H. Kruse, „Die Begrundung der islamischen Volkerrechtslehre – Muhammad al-Shaybani – Hugo Grotius der Moslimen", *Saeculum* (Munich), 5, 1954, pp. 221-241; H. Kruse, „Islam Devletler Hukukunun ortaya Cîkîşî (Muslumanlarîn Hugo Grotius'u Muhammad eş-Şeybânî)", *ITED*, IV, 3-4, 1971, pp. 54-82].

Kruse, „Treaties" – Hans Kruse, „The Islamic Doctrine of International Treaties", *IQ*, I, 3, 1954, pp. 152-158.

Kunt, „State" – Metin Kunt, „State and sultan up to the age of Süleyman: Frontier principality to world empire", în *Süleyman*, pp. 3-29.

Kurat, *Türk-Ingiliz* – A.N. Kurat, *Türk-Ingiliz münasebetlerinin başlangıcı ve gelişmesi (1553-1610)*, Ankara, 1953.

Kütükoğlu, *Diplomatik* – Mübahat S. Kütükoğlu, *Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik)*, Istanbul, 1994.

Lambton, „Jihâd" – A.K.S. Lambton, „A Nineteenth Century View of *Jihâd*", *SI*, XXXII, 1970, pp. 181-193.

Laoust, „Hérésiographie" – H. Laoust, „L'hérésiographie musulmane sous les Abbasides", *CHM*, X, 2, 1967, pp. 157-178.

Law in the Middle East – *Law in the Middle East*, edited by Majid Khadduri and Herbert J. Liebesny, vol. I: *Origin and Development of Islamic Law*, The Middle East Institute, Washington, DC, 1955.

Lazarus-Yafeh, *al-Ghazzali* – H. Lazarus-Yafeh, *Studies in al-Ghazzali*, Magnes Press, Hebrew University, Jerusalem, 1975.

Lemerle, *L'émirat d'Aydin* – Paul Lemerle, *L'émirat d'Aydin, Byzance et l'Occident. Recherches sur „La geste d'Umur Pacha"*, PUF, Paris, 1957.

Levend, *Gazavât-nâmeler* – A.S. Levend, *Gazavât-nâmeler ve Mihaloğlu Ali Bey'in Gazavât-nâmesi*, TTK Basımevi, Ankara, 1956.

Lévi-Provençal, *Espagne musulmane* – E. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, tomes I-III, Paris, 1952-1953.

Lewis, „Jihâd" – Geoffrey Lewis, „The Ottoman Proclamation of *Jihâd* in 1914", *IQ*, 19, 3-4, 1975, pp. 157-163.

Lewis, *Middle East* – Bernard Lewis, *The Middle East and the West*, Indiana University Press, Bloomington, 1964.

Lewis, *Muslim Discovery* – Bernard Lewis, *The Muslim Discovery of Europe*, Norton & Company, New York, London, 1982.

Lewis, „Non-Musulmans" – Bernard Lewis, „L'Islam et les Non-Musulmans", *Annales. ESC*, 35, 3-4, 1980, pp. 784-799.

Lewis, „Politics and War" – Bernard Lewis, „Politics and War", în *The Legacy of Islam*, ed. J. Schacht and C.E. Bosworth, 2nd edition, Oxford University Press, London, 1974, pp. 156-210.

Lewis, „Serbestiyet" – Bernard Lewis, „Serbestiyet", in *Barkan'a Armağan*, pp. 47-52.

Liebesny, „Privileges" – H.J. Liebesny, „The Development of Western Judicial Privileges", în *Law in the Middle East*, ed. by M. Khadduri and H.J. Liebesny, Middle East Institute, Washington, 1955, pp. 309-333.

Linder, *Nomads* – Rudi P. Linder, *Nomads and Ottomans in medieval Anatolia*, Research Institute for Inner Asian Studies, Indiana University, Bloomington, 1983.

Linder, „Stimulus" – Rudi Paul Linder, „Stimulus and Justification in Early Ottoman History", *The Greek Orthodox Theological Review*, 27, 2, 1987, pp. 207-224.

Lybyer, *Government* – Albert Howe Lybyer, *The Government of the Ottoman Empire in the Time of Suleiman the Magnificent*, Harvard University Press, Cambridge, Oxford University Press, London, 1913.

Mahmassani, „Islamic Doctrine" – Sobhi Mahmassani, „The Principles of International Law in the Light of Islamic Doctrine", *RdC*, I, 1966, pp. 205-328.

Makdisi, „Sunni Schools" – G. Makdisi, „The Significance of the Sunni Schools of Law in Islamic Religious History", *IJMES*, 10, 1, 1979, pp. 1-8.

Manolescu, *Relaţiile capitaliste* – R. Manolescu, *Relaţiile capitaliste în Europa apuseană în secolele XIV-XVII*, Universitatea Bucureşti, Bucureşti, 1989.

Manolescu, „Villes portuaires" – Radu Manolescu, „L'importance économique et militaire des villes portuaires de la Valachie et de la Moldavie aux XVe et XVIe siècles", în *Le pouvoir central et les villes en Europe de l'Est et du Sud-Est du XVe siècle aux débuts de la révolution industrielle. Les villes portuaires*, Sofia, 1985, pp. 171-180.

Mantran, „Foreign Merchants" – Robert Mantran, „Foreign Merchants and the Minorities in Istanbul during the Sixteenth and Seventeenth Centuries", în *Christians and Jews*, pp. 127-137.

Mantran, *Istanbul XVII* – Robert Mantran, *Istanbul dans la seconde moitié du XVIIe siècle. Essai d'histoire institutionnelle, économique et sociale*, Istanbul, 1962.

Mantran, „Minoritaires" – Robert Mantran, „Minoritaires, métiers et marchands étrangers à Istanbul aux XVIe et XVIIe siècles", în *Minorités, techniques et métiers*, Actes de la Table Ronde de Gis Méditerranée, Abbaye de Sénanque, 1978, Aix-en-Provence, 1980, pp. 127-130.

Massignon, „Guerre" – Louis Massignon, „La guerre sainte suprème de l'Islam arabe", în Louis Massignon, *Opera Minora*, II, PUF, Paris, 1969, pp. 305-320.

Matei, *Capuchehăi* – Ion Matei, *Reprezentanţii diplomatici (capuchehăi) ai Ţării Româneşti la Poarta otomană*, ed. Nagy Pienaru şi Tudor Teoteoi, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2008.

Matei, „Domination" – Ion Matei, „Quelques problèmes concernant le régime de la domination ottomane dans les Pays roumains (concernant particulièrement la Valachie)", *RESEE*, X, 1, 1972, pp. 66-81; XI, 1, 1973, pp. 81-95.

Matei, „Regimul juridic" – Ion Matei, „Regimul juridic al relaţiilor internaţionale", în *Istoria dreptului românesc*, coord. I. Ceterchi, I, Editura Academiei RSR, Bucureşti, 1980, pp. 458-470.

Matei, „Reprezentanţii" – Ion Matei, „Reprezentanţii domnilor români la Poarta otomană", în *IDR*, I, pp. 468-470; II/1, pp. 224-226.

Matei, „Românii" – Ion Matei, „Românii în Imperiul otoman. Probleme generale", *CICSEE*, III, 1986, pp. 141-149.

Matkovski, „Raia" – Aleksander Matkovski, „La Signification historique des expressions «raia» et «beraia»", în *Islam in Balkans: Persian Art and Culture of the 18th and 19th Centuries*, ed. J.M. Scarce, Royal Scottish Museum, Edinburgh, 1979, pp. 55-58.

Matuz, *Kanzleiwesen* – Josef Matuz, *Das Kanzleiwesen Sultan Süleymâns des Prächtigen*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1974.

Matuz, „Transmission" – J.E. Matuz, „Transmission of Directives from the Center to the Periphery in the Ottoman State from the Beginning until the Seventeenth Century", în *Decision Making*, pp. 19-29.

Maxim, „Cantemir" – Mihai Maxim, „Haraciul moldovenesc în opera lui Dimitrie Cantemir", *AUB*, XXIII, 1974, pp. 69-78.

Maxim, „Capitulaţiile" – Mihai Maxim, „Din istoria relaţiilor româno-otomane – «Capitulaţiile»", *AI*, XXVIII, 6, 1982, pp. 34-68 (retipărit în *Din cronica relaţiilor poporului român cu popoarele vecine*, Editura Militară, Bucureşti, 1984, pp. 68-118).

Maxim, „Chrétiens" – Mihai Maxim, „Le régime juridique des chrétiens dans les ports roumains sous l'administration ottomane (XVIe-XVIIe siècles)", *AUB. Istorie*, XXIX, 1980, pp. 85-90.

Maxim, *Empire ottoman* – Mihai Maxim, *L'Empire Ottoman au Nord du Danube et l'autonomie des Principautés Roumaines au XVIe siècle. Études et documents*, Istanbul, 1999.

Maxim, „Kharâdj 1538-1574" – Mihai Maxim, „Recherches sur les circonstances de la majoration du *kharâdj* de la Moldavie entre les années 1538 et 1574", *AIESEE-B*, X, 2, 1972, pp. 233-261.

Maxim, „Kharâdj 1540-1575" – Mihai Maxim, „Circonstances de la majoration du *kharâdj* payé par la Valachie à l'Empire ottoman durant la période 1540-1575", *AIESEE-B*, XII, 2, 1974, pp. 367-381.

Maxim, „L'autonomie" – Mihai Maxim, „L'autonomie de la Moldovie et de la Valachie dans les actes officiels de la Porte au cours de la seconde moitié du XVIe siècle", *RESEE*, XV, 2, 1977, pp. 207-230.

Maxim, „Le statut" – Mihai Maxim, „Le statut de la Moldavie et de la Valachie à l'égard de la Porte ottomane dans la seconde moitié du XVIe siècle", *NEH*, VI-1, Bucarest, 1980, pp. 237-250.

Maxim, „Luptă monetară" – Mihai Maxim, „O luptă monetară în secolul al XVI-lea: *padişahî* contra aspru", *Cercetări numismatice*, V, 1983, pp. 129-152.

Maxim, „1574-1594" – Mihai Maxim, „Les relations roumano-ottomanes entre 1574 et 1594", *RRH*, XVI, 3, 1977, pp. 469-486.

Maxim, „Mircea" – Mihai Maxim, „Cu privire la înţelegerile de pace româno-otomane din timpul domniei lui Mircea cel Bătrân", în *Mircea*, pp. 365-396.

Maxim, „Obligaţiile" – Mihai Maxim, „Obligaţiile militare, în muncă şi transport ale Moldovei şi Ţării Româneşti faţă de Poartă în a doua jumătate a secolului al XVI-lea", *AUBI*, XXVIII, 1979, pp. 99-109.

Maxim, „Pays Roumains" – Mihai Maxim, „Le statut des Pays Roumains envers la Porte Ottomane aux XVI-XVIII siècles", *RRH*, XXIV, 1-2, 1985, pp. 29-50.

Maxim, „Regimul economic" – Mihai Maxim, „Regimul economic al dominaţiei otomane în Moldova şi Ţara Românească în a doua jumătate a secolului al XVI-lea", *RdI*, 32, 9, 1979, pp. 1731-1765.

Maxim, „Statutul de *'ahd*" – Mihai Maxim, „Cu privire la statutul de *'ahd* al ţărilor române faţă de Poartă. Consideraţii pe marginea unor izvoare otomane", *RdI*, 6, 1986, pp. 523-534.

Maxim, „Statutul politico-juridic" – Mihai Maxim, „Statutul politico-juridic al ţărilor române în Evul Mediu" (extras), Universitatea din Bucureşti, Bucureşti, 1983, pp. 105-126.

Maxim, „Teritorii" – Mihai Maxim, „Teritorii româneşti sub administraţie otomană în secolul al XVI-lea (I)", *RdI*, 8, 1983, pp. 802-817, şi (II), *RdI*, 9, 1983, pp. 879-890.

Maxim, *Ţările române şi Înalta Poartă* – Mihai Maxim, *Ţările române şi Înalta Poartă. Cadrul juridic al relaţiilor româno-otomane în Evul Mediu*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1993.

Maxim, „Vechile tratate" – Mihai Maxim, „Din nou pe urmele vechilor tratate ale Moldovei şi Ţării Româneşti cu Poarta Otomană", *RdI*, 2, 1987, pp. 157-172.

Maxim, Panaite, „Pax Ottomanica" – Mihai Maxim et Viorel Panaite, „Pax Ottomanica et les Pays Roumains", *AUBI*, XXXV, 1986, pp. 11-18 (I); (II), *AUBI*, XXXVI, 1987, pp. 94-99.

Mehmet, *Istoria turcilor* – M.A. Mehmet, *Istoria turcilor*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1976.

Mehmet, „Politique ottomane" – M.A. Mehmet, „La politique ottomane à l'égard de la Moldavie et du Khanat de Crimée vers la fin du règne du sultan Mehmed II le Conquérant", *RRH*, 3, 1974, pp. 509-533.

Mehmet, „Raporturi" – Mustafa A. Mehmet, „Din raporturile Moldovei cu Imperiul otoman în a doua jumătate a veacului al XV-lea", *St. RdI*, XIII, 5, 1960, pp. 165-178.

Mélikoff, „Kızılbaş" – I. Mélikoff, „Le problème kızılbaş", *Turcica*, 6, 1975, pp. 49-67.

Ménage, „Capitulation" – V.L. Ménage, „The English Capitulation of 1580: A Review Article", *IJMES*, nov.1980, pp. 373-383.

Ménage, „Ottoman Documents" – V.L. Ménage, „On the Constituent Elements of Certain Sixteenth Century Ottoman Documents", *BSOAS*, XLVIII, 2, 1985, pp. 283-304.

Meron, „Hanefî Texts" – Ya'kov Meron, „The Development of Legal Thought in Hanefî Texts" *SI*, XXX, 1969, pp. 73-119.

Mihai Viteazul – *Mihai Viteazul. Culegere de studii*, redactori coordonatori Paul Cernovodeanu şi Constantin Rezachievici, Bucureşti, 1975.

Miller, „Lesbos" – W. Miller, „The Gattilusi of Lesbos", *BZ*, XXX, 1913, pp. 407-447.

Milliot, *Droit* – Louis Milliot, *Introduction à l'étude du droit musulman*, Recueil Sirey, Paris, 1953.

Milliot, „Réception" – Louis Milliot, „La réception du droit occidental dans les systèmes juridiques orientaux", în *Mémoires de l'Académie Internationale de Droit Comparé*, III, 4, 1955, pp. 111-126.

Mills, *Histoire du mahométisme* – Ch. Mills, *Histoire du mahométisme, contenant la vie et les traîts du caractère du prophète arabe. Avec un aperçu des divers empires fondés par les armes mahométanes*, Paris, 1825.

Miquel, *Géographie humaine* – André Miquel, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu di 11e siècle. Géographie et géographie humaine dans la littérature arabe des origines à 1050*, Mouton, Paris, La Haye, 1967.

Miquel, *Islam* – André Miquel, *L'Islam et sa civilisation (VII-XX siècles)*, Armand Colin, Paris, 1977 (vol. I-II, Bucureşti, 1995).

Mircea – Marele Mircea Voievod, coord. Ion Pătroiu, Editura Academiei RSR, Bucureşti, 1987.

Mircea, „Turcs" – I.R. Mircea, „Sur les circonstances dans lesquelles les Turcs sont restés en Valachie jusqu'au début du XVIIe siècle", *RESEE*, V, 1-2, 1967, pp. 77-86.

Mitilineu, *Traités* – Mihail Mitilineu, *Les droits de la Roumanie basés sur les Traités. Par un ancien diplomate*, Bucureşti, 1874.

Mitler, „Galata" – Louis Mitler, „The Genoese in Galata: 1453-1682", *IJMES*, vol. 10, 1, 1979, pp. 71-91.

Morabia, *Ğihad* – Alfred Morabia, *La notion de ğihad dans l'Islam médiéval (des origines à al-Gazali)*, thèse presenté devant l'Université de Paris IV, 1er Juillet 1974, Service de reproduction des thèses, Université de Lille III, 1975.

Morabia, „Ibn Taimiyya" – A. Morabia, „Ibn Taimiyya, dernier grand théoreticien du *ğihad* médiéval", *Bulletin d'études orientales* (Damasc), 30, 2, 1978 (paru 1980), pp. 85-100.

Mureşan, *Iancu de Hunedoara* – C. Mureşan, *Iancu de Hunedoara*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1968.

Murgescu, *Istorie* – B. Murgescu, *Istorie românească – istorie universală (600-1800)*, Teora, Bucureşti, 1999.

Murgescu, „Monopol" – Bogdan Murgescu, „Avatarurile unui concept: monopolul comercial otoman asupra ţărilor române", *RI*, I, 9-10, 1990, pp. 819-845.

Murgescu, „1481" – Bogdan Murgescu, „O nouă reglementare de pace moldo-otomană în 1481?", *SAI*, LI-LII, 1985, pp. 268-274.

Murgescu, „1711" – Bogdan Murgescu, „The Social Background of the Anti-Ottoman Struggle in the Romanian Principalities: A Case Study, 1711", *Transylvanian Review*, III, 1, 1994, pp. 22-36.

Naff, „Diplomatic Relations" – Thomas Naff, „Ottoman Diplomatic Relations with Europe in the Eighteenth Century: Patterns and Trends", în *Studies in Eighteenth Century Islamic History*, ed. Thomas Naff şi Roger Owen, Feffer and Simons, Inc., London and Amsterdam, 1977, pp. 88-107.

Naff, „Diplomacy" – Thomas Naff, „Reform and the Conduct of Ottoman Diplomacy", *JAOS*, 83, 1963, pp. 295-315.

Neagoe, „Bogdan III" – Manole Neagoe, „Contribuţii la problema aservirii Moldovei faţă de Imperiul otoman (Înţelegerea dintre Bogdan cel Orb şi Selim din anul 1512)", *St. RdI*, XVII, 2, 1964, pp. 311-322.

Neagoe, „Petru Rareş" – Manole Neagoe, „Petru Rareş şi campania din 1538", *RA*, 53, 4, 1976, pp. 390-398.

Nedkoff, „Cizye" – B.C. Nedkoff, „Osmanlı Imparatorluğunda *cizye* (*baş vergisi*). Bulgaristan hususî bir surette nazarı itibara alınmıştır", *Belleten*, 8, 32, 1944, pp. 599-652.

Neumann, „Decision Makers" – „Decision Making without Decision Makers: Ottoman Foreign Policy circa 1780", în *Decision Making*, pp. 29-35.

Nicolson, *Arta diplomatică* – Harold Nicolson, *Arta diplomatică*, Editura Politică, Bucureşti, 1966.

Noth, *Heiliger Krieg* – A. Noth, *Heiliger Krieg und heiliger Kampf in Islam und Christentum: Beiträge zur Vorgeschichte und Geschichte der Kreuzzüge*, Röhrscheid, Bonn, 1966.

OE-World-Economy – The Ottoman Empire and the World-Economy, edited by Huri Islamoğlu-Inan, Cambridge University Press, Cambridge, Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1981.

Oikonomides, „Haradj" – N. Oikonomides, „Le «haradj» dans l'empire byzzantin du XVe siècle", *Actes du Ier Congrès International d'Études Balkaniques et Sud-Est Européennes*, Sofia, 1969, vol. III, pp. 681-688.

Oikonomides, „Monastères" – Nicolas Oikonomides, „Monastères et moines lors de la conquête ottomane", *SF*, XXXV, 1976, pp. 1-10.

Orhonlu, (Cahen, Lambton) „Kharâdj" – Cl. Cahen, A.K.S. Lambton, C. Orhonlu, „*Kharâdj*. I. Islam classique. II. Iran. III. Turquie ottomane", în *EI-2*, IV, pp. 1062-1087.

Ostrogorsky, „Byzance" – Georges Ostrogorsky, „Byzance. Etat tributaire de l'Empire turc", *Zbornik Rodova*, 1958, pp. 49-58.

Ostrogorsky, *Histoire* – Georges Ostrogorsky, *Histoire de l'Etat byzantine*, traduction française de J. Gouillard, Paris, 1977, pp. 555-595: „La conquête de la Peninsule Balkanique par les Osmanlîs: Byzance – État vassal de la Turquie".

Ostrogorsky, „Serres" – Georges Ostrogorsky, „La prise de Serres par les Turcs", *Byzantion*, 35, 1965, pp. 302-319.

Ott. Empire. Cambridge – A History of the Ottoman Empire to 1730: Chapters from The Cambridge History of Islam and The New Cambridge Modern History, by V.J. Parry, H. Inalcık, A.N. Kurat and J.S. Bromley, introd. M.A. Cook, Cambridge, London, New York, Melbourne, 1976.

„Ottoman Rule" – „Ottoman Rule in the Middle Europe and Balkan in the 16th and 17th Centuries" (Papers presented at the 9th joint Conference of the Czechoslovak-Yugoslav Historical Commitee), *Dissertationes Orientales* (Prague), 40, 1978.

Özel, *Hanefî* – Ahmed Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Ankara, 1990.

Özel, *Islam Hukuku* – Ahmed Özel, *Islam Hukukunda Ülke Kavramî. Dar ül-Islam. Dar ül-harb*, Istanbul, 1988.

Pakalın, *Sözlük* – Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Cild I-III, ikinci basılış, Istanbul, 1971.

Pall, „Giovanni di Hunedoara" – F. Pall, „La condizioni e gli achi internationali della lotta antiottoman del 1442-1443 condotta da Giovanni di Hunedoara", *RESEE*, III, 1965, pp. 433-463.

Panaite, „Agenţie" – Viorel Panaite, „Statutul diplomatic al Agenţiei române la Constantinopol în preajma războiului de independenţă. 1774-1877", *Caietele Laboratorului de Studii Otomane*, Universitatea din Bucureşti, 1, 1990, pp. 227-244.

Panaite, „Brâncoveanu" – Viorel Panaite, „Reprezentanţa diplomatică a Ţării Româneşti la Poarta Otomană în epoca lui Constantin Brâncoveanu", *RdI*, Bucureşti, 41, 9, 1988, pp. 877-894.

Panaite, „Capuchehăi" – Viorel Panaite, „Din istoria relaţiilor româno-otomane: Capuchehăile", *Anuar* (Ploieşti), I, 1989, pp. 16-27.

Panaite, „Commercial Navigation" – Viorel Panaite, „French Commercial Navigation and Ottoman Law in the Mediterranean according to the *Manuscrit Turc 130* (Bibliothèque Nationale de France)", *RESEE*, XLVI, 1-4, 2008, pp. 253-268.

Panaite, „Custom" – Viorel Panaite, „Custom in the 16th-18th Centuries Ottoman-Romanian Relationships (Starting Points for a Historiographical Debate)", *RESEE*, Académie Roumaine, Institut d'Études Sud-Est Européennes, Bucarest, tome XXXI, 1-2, 1993, pp. 171-185.

Panaite, „Danube" – Viorel Panaite, „... Dunărea, apă de gazii...", în *Miscellanea in honorem Radu Manolescu Emerito*, Zoe Petre & Stelian Brezeanu Edita, Editura Universităţii din Bucureşti, Bucureşti, 1996, pp. 174-189.

Panaite, *Diplomaţie occidentală* – Viorel Panaite, *Diplomaţie occidentală, comerţ şi drept otoman. Secolele XV-XVII*, Editura Universităţii din Bucureşti, Bucureşti, 2004 (reeditare 2008).

Panaite, „Djihâd" – Viorel Panaite, „Din istoria dreptului islamic al popoarelor: doctrina *djihâd*-ului", *AIIAI*, Iaşi, XXII/2, 1985, pp. 707-718; şi XXIII/1, 1986, pp. 409-418.

Panaite, *Dreptul păcii şi războiului* – Viorel Panaite, *Dreptul păcii şi războiului în Islamul otoman. Glosar şi Bibliografie*, Editura Universităţii din Bucureşti, 2008.

Panaite, „Ethnicity" – Viorel Panaite, „Ethnicity and Religion in the Ottoman *'Ahdnâmes* (16th-17th Centuries): Terminological Considerations", în *Chrétiens et Musulmans à l'époque de la Renaissance*, Zaghouan, Tunis, Mars 1997, pp. 201-212.

Panaite, „French Ambassador" – Viorel Panaite, „A French Ambassador in Istanbul and His Turkish Manuscript on Western Merchants in the Ottoman Mediterranean (Late-Sixteenth and Early-Seventeenth Centuries)", *RESEE*, XLII, 1-4, 2004, pp. 117-132.

Panaite, „From Allegiance to Conquest" – Viorel Panaite, „From Allegiance to Conquest: Ottomans and Moldo-Wallachians from the Late Fourteenth to Mid Sixteenth Centuries (I)", *RESEE*, Bucarest, XLVIII, 1-4, 2010, pp. 211-231; şi partea a II-a, *RESEE*, XLIX, 1-4, 2011, pp. 197-212.

Panaite, „Islamic Tradition" – Viorel Panaite, „Islamic Tradition and Ottoman Law of Nations", în *The Turks*, vol. 3: *The Ottomans*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2002, pp. 597-604 (Viorel Panaite, „Islâmî Gelenek ve Osmanlı Milletler Hukuku", în *Türkler*, cilt 10, editörler Kemal Çicek, Salim Koca, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2002, pp. 261-268).

Panaite, „Jurământ" – Viorel Panaite, „Jurământul în relațiile româno-otomane. Sec. XV-XVII", *Sud-estul și contextul european. Buletin*, Institutul de Studii Sud-Est Europene, București, V, 1996, pp. 61-76.

Panaite, „Law of Peace" – Viorel Panaite, „Notes on Islamic-Ottoman Law of Peace", *RESEE*, Bucarest, XLI, 1-4, 2003, pp. 191-206.

Panaite, *Limbajul otoman* – Viorel Panaite, *Limbajul otoman al războiului și păcii. Dicționar de termeni și expresii*, Editura Universității din București, București, 2007.

Panaite, „Non-Treaty Merchants" – Viorel Panaite, „Two Legal Opinions (*Fetvâs*) from the Manuscrit Turc 130 (Bibliothèque Nationale, Paris) on the Western Non-Treaty Merchants in the Ottoman Mediterranean", în *Enjeux politiques, économiques et militaires en mer Noire (XIVe-XXIe siècles), études à la mémoire de Mihail Guboglu*, sous la direction de Faruk Bilici, Ionel Cândea, Anca Popescu, Musée de Braïla, Editions Istros, Braïla, 2007, pp. 169-194.

Panaite, „North African Piracy" – Viorel Panaite, „French Commerce, North African Piracy and Ottoman Law in the Mediterranean (Close-Sixteenth and Early-Seventeenth Century)", *Revue Roumaine d'Histoire* (Bucarest), tome XLVI, nos. 1-4, 2007, pp. 69-81.

Panaite, „Ottoman Expansion" – Viorel Panaite, „Ottoman Expansion to the North of the Danube: Wallachia and Moldavia. 14th-16th century", în *The Turks*, vol. 3: *The Ottomans*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2002, pp. 111-122 (Viorel Panaite, „Osmanlı Hakimiyetinin Tuna Nehrinin Kuzeyinde Yayılışı: XIV ve XVI. Yüzyillarda Eflak ve Boğdan", în *Türkler*, cilt 9, editörler Kemal Çicek, Salim Koca, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2002, pp. 206-218).

Panaite, *Ottoman Law of War and Peace* – Viorel Panaite, *The Ottoman Law of War and Peace: The Ottoman Empire and Tribute Payers*, East European Monographs, no. DLXII, Boulder, distributed by Columbia University Press, New York, 2000.

Panaite, „Ottoman-Polish 'Ahdnames. 1489-1699" – Viorel Panaite, „Trade and Merchants in the Ottoman-Polish *'Ahdnames*: 1489-1699", în *The Great Ottoman-Turkish Civilisation*, vol. II: *Economy and Society*, ed. Kemal Çicek, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2000, pp. 220-229 („Osmanlı-Leh Ahidnâmelerinde Ticaret ve Tüccarlar. 1489-1699", în *Osmanlı*, ed. Güler Eren, Yeni Türkiye Yayınları, vol. 3, Ankara, 2000, pp. 342-350).

Panaite, *Pace, război și comerț în Islam* – Viorel Panaite, *Pace, război și comerț în Islam. Țările române și dreptul otoman al popoarelor. Secolele XV-XVII*, All, București, 1997.

Panaite, „Pacea" – Viorel Panaite, „Considerații privind legea păcii în Islamul medieval", *AIIAI*, Iași, XXIV/2, 1987, pp. 567-586; XXV/2, 1988, pp. 397-413; și XXVI/1, 1989, pp. 481-497.

Panaite, „Pacta sunt servanda" – Viorel Panaite, „*Pacta sunt servanda* and Tribute-Payers in the Ottoman Empire. A Case Study: Wallachia, Moldavia, Transylvania (15th-17th Centuries)", în *Perspectives on Ottoman Rule and Its Heritage: Dedicated to the Living Memory of Zdenka Veselá-Prenosilová (30.9.1930-4.3.1998)*, special number of *Archiv Orientální. Quarterly Journal of African and Asian Studies*, published by the Oriental Institute, Academy of Sciences of the Czech Republic, Praha, vol. 69, no. 2, May 2001, pp. 235-264.

Panaite, „Peace Agreements" – Viorel Panaite, „Peace Agreements in Ottoman Legal and Diplomatic View: 15th-17th Centuries", în *Pax Otomana: Studies in Memoriam Prof. Dr. Nejat Göyünç*, edited by Kemal Çiçek, Yeni Türkiye & Sota, Ankara & Haarlem, 2001, pp. 277-308.

Panaite, „Power Relationships" – Viorel Panaite, „Power Relationships in the Ottoman Empire: The Sultans and the Tribute-paying Princes of Wallachia and Moldavia from the Sixteenth to the Eighteenth Century", *International Journal of Turkish Studies* (University of Wisconsin, Madison), vol. 7, nos. 1 & 2, Spring 2001, pp. 26-53.

Panaite, „Re'ayas" – Viorel Panaite, „The *Re'ayas* of Tributary-Protected Principalities: The Sixteenth through Eighteenth Centuries", în *Ottoman Borderlands: Issues, Personalities and Political Changes*, edited by Kemal H. Karpat and Robert W. Zens, The University of Wisconsin Press, Madison, 2003, pp. 79-104.

Panaite, „Reglementări" – Viorel Panaite, „Câteva observații privind reglementările de pace româno-otomane în secolul XV", *Românii în istoria universală*, vol. III/1, Iassy, 1988, pp. 469-492.

Panaite, „Status of Kharâj-güzârlar" – Viorel Panaite, „The Status of *Kharâj-güzârlar*: A Case Study. Wallachians, Moldavians and Transylvanians in the 15th-17th Centuries", în *The Great Ottoman-Turkish Civilisation*, vol. I: *Politics and Institutions*, ed. Kemal Çicek, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2000, pp. 227-238 („Haraçgüzarların Statüleri: XV. ve XVII. Yüzyıllarda Eflak, Bogdan ve Transilvanyalılar üzerine bir Çalısma", în *Osmanlı*, ed. Güler Eren, vol. I, Ankara, 2000, pp. 373-383).

Panaite, „Străinii" – Viorel Panaite, „Străinii în viziune juridică otomană. Veacurile XVI-XVII", *AIIC*, Academia Română, XXXII, 1993, pp. 29-38.

Panaite, „Terminologia" – Viorel Panaite, „Relaţiile româno-otomane în terminologia juridică musulmană", *Caietele Laboratorului de Studii Otomane*, Universitatea din Bucureşti, 1, 1990, pp. 31-36.

Panaite, „Tributary Principalities" – Viorel Panaite, „Tributary Principalities and the *Pax Ottomanica* System: The Case of Wallachia and Moldavia", în *Hoca, 'Allame, Puits de Science: Essays in Honor of Kemal H. Karpat*, edited by Kaan Durukan, Robert W. Zens and Akle Zorlu-Durukan, The ISIS Press, Istanbul, 2010, pp. 27-56.

Panaite, „Trade" – Viorel Panaite, „Trade and Merchants in the 16th Century Ottoman-Polish Treaties", *RESEE*, Bucarest, XXXII, 3-4, 1994, pp. 259-276.

Panaite, „Voivodes" – Viorel Panaite, „The Voivodes of the Danubian Principalities – As *Harâcgüzarlar* of the Ottoman Sultans", în *Ottoman Borderlands: Issues, Personalities and Political Changes*, edited by Kemal H. Karpat and Robert W. Zens, The University of Wisconsin Press, Madison, 2003, pp. 59-78.

Panaite, „Wallachia and Moldavia" – Viorel Panaite, „Wallachia and Moldavia according to the Ottoman Juridical and Political View, 1774-1829", în *Ottoman Rule and The Balkans, 1760-1858: Conflict, Transformation, Adaptation*, edited by Antonis Anastasopoulos and Elias Kolovos, Rethymno, 2007, pp. 21-44.

Panaite, „Western Merchants" – Viorel Panaite, „Western Merchants and Ottoman Law: The Legal Section of the Manuscript Turc 130 from the Bibliothéque Nationale in Paris", *RESEE*, XLV, 1-4, 2007, pp. 45-62.

Panaite, „Western Diplomacy. Capitulations" – Viorel Panaite, „Western Diplomacy, Capitulations, and Ottoman Law in the Mediterrenean. 16th and 17th Centuries: The Diplomatic Section of the Manuscrit Turc 130 from the Bibliothèque Nationale in Paris", în *Erken Klasik Donemden XVIII. Yüzyıl Sonuna Kadar Osmanlılar ve Avrupa: Seyahat, Karşılaşma ve Etkileşim/The Ottomans and Europe: Travel, Encounter and Interaction from the Early Classical Period until the End of the 18th Century*, ed. Seyfi Kenan, ISAM Publications, Istanbul, 2010, pp. 357-387.

Panaite, „Western Piracy" – Viorel Panaite, „A Legal Opinion on Western Piracy in the Ottoman Mediterranean at Close-Sixteenth and Early-Seventeenth Century", *RESEE*, XLVII, 1-4, 2009, pp. 165-173.

Panaitescu, „N-au cucerit" – P.P. Panaitescu, „De ce n-au cucerit turcii ţările române", în *Interpretări româneşti. Studii de istorie economică şi socială*, ediţia a II-a, postfaţă, note şi comentarii de Şt.S. Gorovei şi M.M. Székely, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1994, pp. 111-119 (*RFR*, XI, 5, 1944).

Panaitescu, „Route commerciale" – P.P. Panaitescu, „La route commerciale de Pologne à la Mer Noire au Moyen Age", *RIR*, vol. III, fasciculele II-III, 1933, pp. 172-193.

Pantazopoulos, *Church and Law* – N.I. Pantazopoulos, *Church and Law in the Balkan Peninsula during the Ottoman Rule*, Institute for Balkan Studies, Thessaloniki, 1967.

Papacostea, „Colomeea" – Şerban Papacostea, „De la Colomeea la Codrul Cozminului (Poziţia internaţională a Moldovei la sfârşitul secolului al XV-lea)", *Romanoslavica*, XVII, 1970, pp. 525-553.

Papacostea, „Moldova" – Şerban Papacostea, „Relaţiile internaţionale ale Moldovei în vremea lui Ştefan cel Mare", *RdI*, 5-6, 1982, pp. 607-638.

Papacostea, „1402-1413" – Şerban Papacostea, „La Valachie et la crise de structure de l'Empire Ottoman (1402-1413)", *RRH*, XXV, 1-2, 1986, pp. 23-33.

Papacostea, „1455-1456" – Şerban Papacostea, „La Moldavie tributaire de l'empire ottoman au XVe siècle: le cadre international des rapports établis en 1455-1456", *RRH*, XIII, 3, 1974, pp. 445-461.

Papacostea, „1497" – Şerban Papacostea, „Ţelurile campaniei lui Ioan Albert în Moldova (1497)", *RdI*, XXVII, 1974, pp. 257-262.

Papacostea, „Relaţii" – Şerban Papacostea, „Relaţiile internaţionale în răsăritul şi sud-estul Europei în secolele XIV-XV", *RdI*, tom 34, 5, 1981, pp. 899-918.

Papacostea, „Tratatele" – Şerban Papacostea, „Tratatele Ţării Româneşti şi Moldovei cu Imperiul otoman în secolele XIV-XV: ficţiune politică şi realitate istorică", în *Stat, societate, naţiune. Interpretări istorice*, Dacia, Cluj-Napoca, 1982, pp. 93-106.

Papadopoullos, *Studies and Documents* – Theodore H. Papadopoullos, *Studies and Documents relating to the History of the Greek Church and People under Turkish Domination*, Brussels, 1952.

Parry, „Bayezid II – Selim I" – V.J. Parry, „The Reigns of Bâyezîd I and Selim I, 1481-1520", în *Ott. Empire. Cambridge*, pp. 54-78.

Parvev, *Habsburgs-Ottomans* – Parvev, *Habsburgs and Ottomans between Vienna and Belgrade (1683-1739)*, East European Monographs, Boulder, New York, 1995.

Parvin, Sommer, „Dar al-Islam" – M. Parvin, M. Sommer, „Dar al-Islam: The Evolution of Muslim Territoriality and Its Implication for Conflict Resolution in the Middle East", *IJMES*, 11, 1, 1980, pp. 1-21.

Passé turco-tatar – Passé turco-tatar, présent soviétique. Études offertes à Alexandre Bennigsen, ed. Ch. Lemercier-Quelquejay, G. Veinstein, E.S. Wimbush, EHESS, Louvain-Paris, 1986.

Păun, „Investiture" – Radu Păun, „Sur l'investiture des derniers princes phanariotes. Autour d'un document ignoré", *RESEE/JSEES*, XXXV, 1997, 1-2, pp. 63-76.

Pélissié du Rausas, *Capitulations* – G. Pélissié du Rausas, *Le régime des capitulations dans l'Empire Ottoman*, I-II, 1ère édition, Rousseau, Paris, 1902-1905 (deuxième édition, 1910-1911).

Perjés, *Mohács 1526* – Géza Perjés, *The Fall of the Medieval Kingdom of Hungary: Mohács 1526 - Buda 1541*, East European Monographs No. CCLV, Boulder, Colorado, 1989.

Perroy, *Expansion de l'Orient* – Edouard Perroy, *Le Moyen Âge: l'expansion de l'Orient et la naissance de la civilisation occidentale*, Paris, 1955.

Peters, „Djihad" – Rudolf Peters, „Djihad: War of Aggression or Defense?", *AAWG*, 98, 1976, pp. 282-289.

Peters, *Islam* – Rudolf Peters, *Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History*, Uitgeverij Mouton's Gravenhage, 1979.

Petru Rareş – Petru Rareş, redactor coordonator L. Şimanschi, Editura Academiei RSR, Bucureşti, 1978.

Pienaru, „Mircea. Mehmed I" – Nagy Pienaru, „Relaţiile lui Mircea cel Mare (1386-1418) cu Mehmed I Çelebi (1413-1421)", *RdI*, 8, 1986, pp. 774-794.

Pippidi, *Război* – Andrei Pippidi, *Contribuţii la studiul legilor războiului în Evul Mediu*, Bucureşti, 1974.

Pippidi, *Tradiţia* – Andrei Pippidi, *Tradiţia politică bizantină în ţările române în secolele XVI-XVIII*, Editura Academiei RSR, Bucureşti, 1983.

Pitcher, *Ottoman Empire* – D.E. Pitcher, *An Historical Geography of the Ottoman Empire from Earliest Times to the End of the Sixteenth Century*, E.J. Brill, Leiden, 1972.

Poliak, „Lands" – A.N. Poliak, „Classification of Lands in the Islamic Law and Its Technical Terms", *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, 1, 1940, pp. 50-63.

Preto, „Papacy, Venice" – Paolo Preto, „Relations Between the Papacy, Venice and the Ottoman Empire in the Age of Süleymân the Magnificent", în *Süleymân the Second*, pp. 163-194.

Randa, *1593-1606* – Alexandru Randa, *Pro Republica Christiana. Die Walachei im „Langen" Türkenkrieg. Der Katholischen Universalmächte (1593-1606)*, Monachii, 1964.

Rechid, „Etrangers" – Ahmed Rechid, „La condition des étrangers dans la République de Turquie", *RdC*, 46, IV, 1933, pp. 169-227.

Rechid, „Islam" – Ahmed Rechid, „L'Islam et le droit des gens", *RdC*, 60, II, 1937, pp. 375-504.

Redhouse – Redhouse yeni Türkçe-Ingilizce Sözlük/New Redhouse Turkish-English Dictionary, 12th edition, Istanbul, 1991.

Redhouse Lexicon – Sir James W. Redhouse, *A Turkish and English Lexicon Shewing in English the Significations of the Turkish Terms*, 2. Edition, Istanbul, 1992.

Redslob, *Histoire* – Robert Redslob, *Histoire des grandes principes du droit des gens, depuis l'antiquité jusqu'à la veille de la grande guerre*, Rousseau, Paris, 1923.

Refik Bey, *Holy Wars* – Ahmed Refik Bey, *The Holy Wars of the Prophet*, Constantinopol, 1324/1906.

Repp, *Müfti* – R.C. Repp, *The Müfti of Istanbul: A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy*, Ithaca Press, Oxford University, London, 1986.

Rey, *Protection diplomatique* – F. Rey, *La protection diplomatique et consulaire dans les Echelles du Levant et de Barbarie*, Paris, 1899.

Reychman, Zajaczkowski, *Handbook* – Jan Reychman and Ananiasz Zajaczkowski, *Handbook of Ottoman-Turkish Diplomatics*, Mouton, The Hague, Paris, 1968.

Rezachievici, „Basarab-Lupu" – Constantin Rezachievici, „Începutul epocii lui Matei Basarab şi Vasile Lupu în lumina relaţiilor cu Imperiul otoman şi cu Transilvania", *RdI*, 35, 9, 1982, pp. 1003-1012.

Rezachievici, „Ioan Vodă" – Constantin Rezachievici, „Prima încercare a lui Ion Vodă cel Viteaz de a ocupa domnia Moldovei ca urmare a «turcirii» lui Iliaş Rareş (iunie 1551) după un izvor polon inedit", *RA*, 4, 1975, pp. 383-391.

Roider, „1737" – Karl A. Roider, Jr., „Futile Peacemaking: Austria and the Congress of Nemirov (1737)", *Austrian History Yearbook*, XII-XIII, 1976-1977, part I: „Articles, Rice University", 1978, pp. 95-115 (comments: Rajko Veselinovic, Karl Vocelka).

Rossi, „Infideli" – O. Rossi, „La posizione giuridica degli infideli nella Respublica Christiana e nell'Islam", în *Atti del primo convegno nazionale di studi giuridico-comparativi*, Institute italiano di studi legislativi, Rome, 1953, pp. 625-655.

Rotman, „Moldova" – C. Rotman-Bulgaru, „Relaţiile Moldovei cu Imperiul otoman la începutul secolului al XVII-lea", *RdI*, 29, 5, 1976, pp. 677-696.

Rousseau, *Droit* – Charles Rousseau, *Principes généraux du Droit international public*, tome I: *Introduction. Sources*, Paris, 1944.

Rozen, „Jewish community" – Minna Rozen, „The Corvée of operating the mines in Siderokapisi and its effects on the Jewish community of Thessaloniki in the 16th century", *BS*, 34, 1, 1993, pp. 29-46.

Runciman, *Great Church* – Steven Runciman, *The Great Church in Captivity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1968.

Samy-Bey, *DFT* – Ch. Samy-Bey Fraschery, *Dictionnaire Français-Turc*, Mihran, Constantinople, 1882.

Sanhury, *Califat* – As-Sanhury, *Le Califat. Son évolution vers une société des nations orientale*, Edouard Lambert, Paris, 1926.

Savary, *Lois morales* – Savary, *Les lois morales, religieuses et civiles de Mahomet, extraites du Koran*, trad. de Savary, I-II, Paris, 1850.

Savvas Pacha, *Droit musulman* – Savvas Pacha, *Étude sur la théorie du droit musulman. Première Partie. Notions théoriques*, Paris, 1892; *Deuxième Partie. La méthode législative de l'Islam*, Paris, 1898.

Savvides, „Nakshe" – A. Savvides, „Nakshe", în *EI-2*, VII, pp. 939-941.

Savvides, „Para" – A. Savvides, „Para", în *EI-2*, VIII, pp. 265-266.

Savvides, Bées, „Mora" – A. Savvides, N.A. Bées, „Mora", *EI-2*, VII, pp. 236-241.

Scelle, „Paix" – Georges Scelle, „Règles générales du droit de la paix", *RdC*, tome 46, IV, 1933, pp. 5-163.

Schacht, *Islamic Law* – Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Clarendon Press, Oxford, 1964.

Schacht, „Law and Justice" – Joseph Schacht, „Law and Justice", în *The Cambridge History of Islam*, vol. 2: *Further Lands: Islamic Society and Civilisation*, edited by P.M. Holt, A.K.S. Lambton, B. Lewis, At The University Press, Cambridge, 1970, pp. 539-568.

Schmidt, *Mustafa Ali* – Jan Schmidt, *Pure Water for Thirsty Muslims: A Study of Mustafâ 'Âlî of Gallipoli's Künhü l-Ahbâr*, Het Oosters Instituut, Leiden, 1991.

Schopoff, *Protection des chrétiens* – A. Schopoff, *Les réformes et la protection des chrétiens en Turquie (1673-1904)*, Plon-Nourrit & cie, Paris, 1904.

Schwarz, *Sinai-Klosters* – Klaus Schwarz, *Osmanische Sultansurkunden des Sinai-Klosters in türkischer Sprache*, Freiburg im Breisgau, 1970.

Seféríades, „Paix" – S. Seféríades, „Principes généraux du droit international de la paix", *RdC*, tome 34, IV, 1930, pp. 181-439.

Sertoğlu, *ROTA* – Midhat Sertoğlu, *Resimli Osmanlı Tarihi Ansiklopedisi*, Istanbul, 1958.

Seton-Watson, *Roumanians* – R.W. Seton-Watson, *A History of the Roumanians: From Roman Times to the Completion of Unity*, Archon Books, London, 1963 (Cambridge University Press, 1934).

Setton, *Venice, Austria, Turks* – Kenneth M. Setton, *Venice, Austria and the Turks in the Seventeenth Century*, The American Philosophical Society, Philadelphia, 1991.

Shai Har-El, *Ottoman-Mamluk* – Shai Har-El, *Struggle for Domination in the Middle East: The Ottoman-Mamluk War. 1485-1491*, E.J. Brill, Leiden, New York, Köln, 1995.

Shakankiri, „Loi" – El-Shakankiri, „Loi divine, loi humaine et droit dans l'histoire juridique de l'Islam", *Revue internationale de droit comparé*, 3, 1981, pp. 767-789.

Shaw, *Ottoman Empire* – Standford Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, vol. I: *Empire of the Gazis: The Rise and Decline of the Ottoman Empire. 1280-1808*, Cambridge University Press, London, New York, Melbourne, 1976.

Shī'isme – Le Shī'isme Imâmite, PUF, Paris, 1970.

Shmuelevitz, *Jews of the Ottoman Empire* – Aryeh Shmuelevitz, *The Jews of the Ottoman Empire in the late fifteenth and the sixteenth centuries: Administrative, economic, legal and social relations as reflected in the responsa*, E.J. Brill, Leiden, 1984.

Shotwell, „The Straits" – J.T. Shotwell, „A Short History of the Question of Constantinople and the Straits." *International Conciliation* (New York), 180, November 1922.

Sidarouss, *Des patriarcats* – S. Sidarouss, *Des patriarcats. Les patriarcats dans l'Empire Ottoman et spécialement en Égypte*, Rousseau, Paris, 1906.

Simionescu, „Imp. habsburgic" – Ştefana Simionescu, „Ţările române şi începutul politicii răsăritene antiotomane a Imperiului habsburgic (1526-1594)", *RdI*, 28, 8, 1975, pp. 1197-1214.

Simionescu, „Petru Rareş" – Ştefana Simionescu, „Les relations de la Moldavie avec les Habsbourg pendant le règne de Petru Rareş (1527-1538; 1541-1546)", *RRH*, XVI, 3, 1977, pp. 455-467.

Siruni, *Haşmetlu* – H.Dj. Siruni, *Haşmetlu. Pe marginea titulaturii domnilor români în Cancelaria Otomană*, Bucureşti, 1942.

Sivan, *Ideologie* – Emmanuel Sivan, *L'Islam et la Croisade. Idéologie et Propagande dans les Réactions Musulmanes aux Croisades*, Maisonneuve, Paris, 1968.

Skilliter, *Harborne* – Susan Skilliter, *William Harborne and the Trade with Turkey: 1578-1582. A Documentary Study of the First Anglo-Ottoman Relations*, Oxford University Press, London, 1977.

Slot, *Archipelagus Turbatus* – B.J. Slot, *Archipelagus Turbatus: Les Cyclades entre colonisation latine et occupation ottomane c. 1500-1718*, tome I-II, Nederlands Historish-Archaeologisch Institut Te Istanbul, 1982.

Soliman – Soliman le magnifique et son temps, ed. Gilles Veinstein, Documentation française, Paris, 1993.

Soucek, „Midilli" – S. Soucek, „Midilli", în *EI-2*, VI, pp. 1035-1037.

Soucek, „Tashoz" – S. Soucek, „Tashoz", în *EI-2*, X, pp. 352-353.

Sourdel, *Islamul clasic* – D. Sourdel, J. Sourdel-Thomine, *Civilizaţia Islamului clasic*, vol. I-III, Meridiane, Bucureşti, 1975.

Sousa, *Capitulatory Régime* – N. Sousa, *The Capitulatory Régime of Turkey: Its History, Origin and Nature*, The Johns Hopkins Press, Baltimore, 1933.

Stănescu, „L'indépendance" – Eugen Stănescu, „L'indépendance dans l'histoire roumaine des XIVe-XVIIe siècles. Formes et idées", *RESEE*, 3, 1984, pp. 233-241.

Stănescu, „1538" – Eugen Stănescu, „Le coup d'état nobiliaire de 1538 et son rôle dans l'asservissement de la Moldavie par l'Empire Ottoman", *NEH*, Bucarest, 1955, pp. 241-264.

Stehly, „Violence" – R. Stehly, „Violence et religion en Islam", *ETR*, 56, 1, 1981, pp. 91-96.

Stern, „Sinai" – S.M. Stern, „Two Ayyubid Decrees from Sinai", în *Documents from Islamic Chanceries*, ed. S.M. Stern, Harvard University Press, Cambridge, Mss., 1965, pp. 10-25.

Stoianovich, „Decline. Balkans" – T. Stoianovich, „Factors in the Decline of Ottoman Society in the Balkans", *Slavic Review* (University of Washington), vol. XXI, 1962, pp. 623-632.

Stoicescu, *Dregători* – Nicolae Stoicescu, *Dicţionar al marilor dregători din Ţara Românească şi Moldova. Sec. XIV-XVII*, Editura Enciclopedică Română, Bucureşti, 1971.

Stoicescu, *Vlad Ţepeş* – Nicolae Stoicescu, *Vlad Ţepeş*, Editura Academiei RSR, Bucureşti, 1976.

Sugar, *Southeastern Europe* – Peter F. Sugar, *Southeastern Europe under Ottoman Rule: 1354-1804*, University of Washington Press, Seattle and London, 1977.

Süleyman – *Süleyman the Magnificent and His Age: The Ottoman Empire in the Early Modern World*, edited by Metin Kunt and Christine Woodhead, Longman, London and New York, 1995.

Süleyman the Second – *Süleymân the Second and his Time*, edited by Halil Inalcık and Cemal Kafadar, The Isis Press, Istanbul, 1993.

Süreyya, *Sicill-i 'Osmânı* – Mehmed Süreyya, *Sicill-i 'Osmânı. Osmanlı Ünlüleri.* Tarih Vakfı Yurt Yayınları, cild 1-6, Istanbul, 1996; the edition in Ottoman: Mehmed Süreyya, *Sicill-i 'Osmânî, Istanbul 1308/1890-1315/1897*, I-III, republished by Gregg International Publishers Limited, Westmead, 1971.

Şahin, *Fener Patrikhânesi* – Süreyya Şahin, *Fener Patrikhânesi ve Türkiye*, Istanbul, 1980.

Şăineanu, *Influenţa orientală* – Lazăr Şăineanu, *Influenţa orientală asupra limbii şi culturii române*, vol. I-III, Bucureşti, 1900.

Şimanschi, „Închinarea" – Leon Şimanschi, „«Închinarea» de la Vaslui (5 [iunie] 1456)", *AIIAI*, XVIII, 1981, pp. 613-637.

Ştefănescu, *Ţara Românească* – Ştefan Ştefănescu, *Ţara Românească de la Basarab I „Întemeietorul" până la Mihai Viteazul*, Editura Academiei RSR, Bucureşti, 1970.

Ştirbei, *Reprezentanţa diplomatică* – Adrian Ştirbei, *Reprezentanţa diplomatică şi consulară a României. Organizare juridică*, Bucureşti, 1948 (teză de doctorat inedită).

Tarazi, „Statut personnel" – Salah el-Dine Tarazi, „La solution des problèmes de statut personnel dans le droit des pays arabes et africains", *RdC*, 159, I, 1978, pp. 348-463.

Temel, *Harp-Sulh* – Ali Riza Temel, *Harp mi Sulh mu? Islâm'da dış politika ve diplomasi*, Istanbul, 1988.

Toderaşcu, *Alianţa* – Ion Toderaşcu, *Alianţa politico-militară dintre ţările române în Evul Mediu. Idee şi faptă*, Iaşi, 1984.

Todorov, *Ville balkanique* – N. Todorov, *La ville balkanique aux XVe-XIXe siècles. Développement socio-économique et démographique*, Bucarest, 1980.

Tritton, *Non-Muslims* – A.C. Tritton, *The Caliphs and Their Non-Muslims Subjects: A Critical Study of the Covenant of 'Umar*, Read Books, Plymouth & London, 1970.

Turan, „Ideal" – Osman Turan, „The Ideal of the World Domination among the Medieval Turks", *SI*, IV, 1955, pp. 77-90.

Turan, „Les souverains seldjoukides" – Osman Turan, „Les souverains seldjoukides et leurs sujets nonmusulmans", *SI*, I, 1953, pp. 65-101.

Turki, „Tributaire" – Abdelmagid Turki, „Situation du «Tributaire» qui insulte l'Islam", *SI*, XXX, 1969, pp. 39-73.

Tyan, „Djihâd" – E. Tyan, „Djihâd", în *EI-2*, II, pp. 538-540.

Tyan, „Méthodologie" – E. Tyan, „Méthodologie et sources de droit en Islam", *SI*, X, 1959, pp. 79-111.

Tyan, Walsh, „Fatwâ" – E. Tyan, J.R. Walsh, „Fatwâ", în *EI-2*, II, pp. 866-867.

Umur, *Tuğraları* – Suha Umur, *Osmanlı Padişah Tuğraları*, Istanbul, 1980.

Ursu, *Ştefan* – I. Ursu, *Ştefan cel Mare şi Turcii*, C. Sfetea, Bucureşti, 1914.

Uzunçarşılı, „Boğdan-voyvoda" – I.H. Uzunçarşılı, „On sekizinci asırda Boğdan'a voyvoda tayini", *Tarih Semineri Dergisi* (Istanbul), 1 Cilt, 1937, pp. 32-38.

Uzunçarşılı, *Ilmiye* – I.H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletimim ilmiye teşkilâtı*, Ankara, 1965.

Uzunçarşılı, „Islâmiyet" – I.H. Uzunçarşyılı, „On altıncı yüzyıl ortalarında Islâmiyeti kabul etmiş olan bir Boğdan voyvodası", *Belleten*, XVIII, 69, 1954, pp. 83-87.

Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* – Ismail Hakki Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, I-IV cilt, Ankara, 1947-1959.

Uzunçarşılı, „Türk-Ingiliz" – I.H. Uzunçarşılı, „On dokuzuncu asir başlaryna kadar Türk-Ingiliz münasebetlerine dair vesikalar", *Belleten*, XIII, 51, 1949, pp. 615-622.

Vakalopoulos, *Greek Nation* – A.E. Vakalopoulos (Bakalopoulos), *The Greek Nation, 1453-1669*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1976.

Vakalopoulos, *Macedonia* – A.E. Vakalopoulos (Bakalopoulos), *History of Macedonia: 1354-1833*, translated by Peter Megann, Institute for Balkan Studies, Thessaloniki, 1973.

Valensi, *Venise* – Lucette Valensi, *Venise et la Sublime Porte: la naissance du despote*, Hachette, Paris, 1987.

Vasiliev, *Byzance* – A.A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, tome II/1: *La dynastie Macédonienne (867-959)*, édition française préparée par M. Canard, Fondation byzantine, Bruxelles, 1968.

Vaughan, *Europe and the Turk* – M. Dorothy Vaughan, *Europe and the Turk: A Pattern of Alliances (1350-1700)*, Liverpool University Press, Liverpool, 1954.

Veceva, „Commerce" – E. Veceva, „Andrinople et le commerce des Ragusains aux XVIe-XVIIe siècles", *BHR*, 27, III, 1989, pp. 62-66.

Veinstein, „1552" – Gilles Veinstein, „Les préparatifs de la campagne navale franco-turque de 1552 à travers les ordres du duvan ottoman", *ROMM*, 39, 1985, pp. 35-67.

Veinstein, „Oceakov" – Gilles Veinstein, „L'occupation ottomane d'Oceakov et le problème de la frontière lituano-tatars. 1538-1544", în *Passé turco-tatar. Présent soviétique*, Peeters, Louvain, Editions de l'Ecole de hautes études en sciences sociales, Paris, 1986, pp. 123-155.

Veliman, „Document turc" – V. Veliman, „Un document turc de 1552 concernant le *kharâdj* de la Moldavie", *SAO*, XI, 1983, pp. 100-104.

Veliman, „Haraciul" – Valeriu Veliman, „Câteva consideraţii privind haraciul Moldovei la mijlocul secolului al XVI-lea", *AIIAI*, XIX, 1982, pp. 285-301.

Veliman, „Mitropolit" – Valeriu Veliman, „Date noi cu privire la circumstanţele alegerii mitropolitului Moldovei (1792) şi statutul juridico-politic al Principatelor Române", *AIIAI*, XXIII, 2, 1986, pp. 599-617.

Vermeulen, „Dhimmis" – U. Vermeulen, „The Rescript of al-Malik as-Salih against the Dhimmis (755 AH/1354 AD)", *OLP*, 9, 1978, pp. 175-184.

Veselá-Prenosilova, „Monastère Sinai" – Zdenka Veselá-Prenosilova, „Sur les possessions du Monastère de Ste. Cathérine au Sinai et de leurs employés", în *Rapports, Co-rapports, Communications Tchécoslovaques pour le IVe Congrès de l'Association Internationale d'Études du Sud-Est Européen* (Separatum), Prague, 1979, pp. 477-485.

Veselá-Prenosilova, „Sinai" – Zdenka Veselá-Prenosilova, „À propos de la protection exercée par le gouvernement ottoman sur le Monastère de Ste. Cathérine au Sinai", *Archiv Orientální* (Praha), 37, 1969, pp. 326-338.

Veselá-Prenosilova, „Transylvanie" – Z. Veselá-Prenosilova, „Contributions aux rapports de la Sublime Porte avec la Transylvanie pendant la deuxième moitié du XVIIe s." (off-print, III, Atena, 1970), pp. 753-760.

Visscher, „Coutume" – Charles de Visscher, „Coutume et traité en droit international public", *Revue Générale de Droit International Public*, 3, 1955.

Vucinich, „Balkan Society" – Wayne S. Vucinich, „The Nature of Balkan Society under the Ottoman Rule", *Slavic Review*, vol. XXI, 1962, pp. 597-616.

Waardenburg, „Tendances" – J. Waardenburg, „Tendances d'histoire des religions dans l'Islam médiéval", *AAWG* (*Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft Göttingen, 15 bis 22 august 1974*), 98, 1974 (printed in 1976), pp. 372-384.

Wansborough, „Safe-Conduct" – J. Wansborough, „The Safe-Conduct in the Muslim Chancery Practice", *BSOAS*, XXXIV, 1, 1971, pp. 20-35.

Watt, „Christianity" – W. Montgomery Watt, „The Christianity criticized in the Qur'ân", *Atti del terzo Congresso di studi arabi e islamici*, Istituto Universitario Orientali, Naples, 1967, pp. 651-656.

Watt, *Islam* – W. Montgomery Watt, *The Majesty That was Islam: The Islamic World (661-1100)*, Sidgwick and Jackson, London, 1976.

Watt, „Islamic Community" – W. Montgomery Watt, „Conditions of Membership of the Islamic Community", *SI*, XXI, 1964, pp. 5-13.

Watt, *Islamic Spain* – W. Montgomery Watt, *A History of the Islamic Spain*, Edinburgh (Islamic Surveys, VII), 1965.

Watt, „Jihâd" – W. Montgomery Watt, „The Significance of the Theory of Jihâd", *AAWG* (*Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft Göttingen, 15 bis 22 august 1974*), nr. 98, 1976, pp. 390-394.

Watt, *Mahomet-Mecque* – W. Montgomery Watt, *Mahomet à la Mecque*, trad. F. Dourveil, Payot, Paris, 1958.

Watt, *Mahomet-Médine* – W. Montgomery Watt, *Mahomet à la Médine*, Payot, Paris, 1959.

Wenner, „Arab/Muslim" – Manfred W. Wenner, „The Arab/Muslim Presence in the Medieval Central Europe", *IJMES*, 12, 1, 1980, pp. 59-79.

Winter, „Arabic Panegyric" – Michael Winter, „A Seventeenth Arabic Panegyric of the Ottoman Dynasty", *AAS*, 13, 2, 1979, pp. 130-157.

Wittek, „Hakluyt" – Paul Wittek, „The Turkish Documents in Hakluyt's «Voyages»", *Bulletin of the Institute of Historical Research*, XIX, 57, nov. 1942 (jan. 1944), pp. 122-139.

Wittek, *Rise* – Paul Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire*, The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, London, 1938.

Wittek, „Sultan de Rum" – Paul Wittek, „Le Sultan de Rum", *AIPHOS*, VI, 1938, pp. 361-390.

Wittek, „Turcs de Roum" – Paul Wittek, „Deux chapitres de l'histoire des Turcs de Roum", *Byzantion*, XI, fascicul 1, 1936, pp. 285-319.

Wood, *Levant* – A.C. Wood, *A History of the Levant Company*, Oxford University Press, 1935.

Wood, „Treaty" – Hugh M. Wood, „The Treaty of Paris and Turkey's Status in International Law", *AJIL*, XXXVII, 1943, pp. 262-274.

Woodhead, „Süleyman" – Christine Woodhead, „Perspectives on Süleyman", în *Süleyman*, pp. 164-190.

Xenopol, *Istoria românilor* – A.D. Xenopol, *Istoria românilor din Dacia Traiană*, vol. II-IV, ediţia a IV-a, Bucureşti, 1986-1993 (ediţia I, 1893).

Ye'or, *Dhimmi* – B. Ye'or, *Le dhimmi. Profil de l'opprimé en Orient et en Afrique du Nord depuis la conquête arabe*, Editions Anthropos, Paris, 1980.

Yerasimos, *Voyageurs* – Stephane Yerasimos, *Le voyageurs dans l'Empire Ottoman (XIVe-XVIe siècles)*, Ankara, 1991.

Yusuf, „Shari'at" – S.M. Yusuf, „The Supremacy of Shari'at Law in Islamic Society", *IQ*, 1-2, 1978.

Zachariadou, „Holy War" – E.A. Zachariadou, „Holy War in the Aegean during the Fourteenth Century", *Mediterranean Historical Review* (London), 4, 1989, pp. 212-225.

Zachariadou, *Romania* – Elizabeth A. Zachariadou, *Romania and the Turks (c. 1300 – c. 1500)*, Variorum Reprints, London, 1985.

Zachariadou, „Serbian Campaigns" – E.A. Zachariadou, „The First Serbian Campaigns of Mehmed II (1454, 1455)", *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, XIV, Naples, 1964, pp. 837-840 (retipărit în Zachariadou, *Romania*, XIII).

Zachariadou, „Süleyman" – Elizabeth A. Zachariadou, „Süleyman Çelebi in Rumili and the Ottoman Chronicles", *Der Islam*, Band 60, Heft 2, 1983, pp. 268-296.

Zachariadou, *Trade and Crusade* – E.A. Zachariadou, *Trade and Crusade: Venetian Crete and the Emirates of Menteshe and Aydın (1300-1415)*, Venice, 1983.

Zagoriţ, „Suzeranitatea" – Gh. Zagoriţ, „Stabilirea suzeranităţii turceşti în Moldova. Cu argumente că prima capitulaţie atribuită lui Bogdan III a fost făcută de Ştefan cel Mare la 1497", *Convorbiri Literare*, XLVIII, 7-8, 1914, pp. 710-728.

Zakynthinos, *Morée* – Denis A. Zakynthinos, *Le despotat grec de Morée. Vie et institutions*, vol. II, édition revue et augmentée par Chryssa Maltézou, Variorum Reprints, London, 1975.

Zeller, „Capitulations 1535" – Gaston Zeller, „Une légende qui a la vie dure – les «Capitulations» de 1535", *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, I, 1955, pp. 127-132.

Zlatar, *Dubrovnik* – Zdenko Zlatar, *Between the Double Eagle and the Crescent: The Republic of Dubrovnik and the Origins of the Eastern Question*, East Euroepan Monographs, Boulder, New York, 1992.

Index

A

Abd al-Malik, calif umayyad (685-705) 178-179
Abdul-Hamid (Abdülhamid) I, sultan otoman (1774-1789) 150, 245, 371 n. 59, 401 n. 14
Abdul-Hamid (Abdülhamid) II, sultan otoman (1876-1909) 144
Abdurahim Muhib Efendi, ambasador otoman la Paris 151, 224, 437
Abu Bakr, primul calif drept (632-634) 26, 78, 122, 128, 137, 214
Abu Hanifa, jurist hanefit (m. 767) 22-23, 26, 77, 81, 83-84, 122, 149, 175, 179, 329, 442, 453
Abu Yusuf Ya'kub (Abou Yousuf Ya'koub), jurist hanefit (m. 798) 23, 114, 122, 137-138, 146 n. 307, 147, 148 n. 328, 150, 160, 163, 164 n. 82, 165 n. 94, 167, 168 n. 108, 175, 179, 183, 187, 191, 248, 252, 329, 343, 347, 349, 421
Ada Kale 439
Adrianopol (vezi şi Edirne) 25, 48, 85 n. 103, 119 n. 72, 171 n. 134, 256, 268, 281, 310, 352, 388, 392-393, 432, 445
Ahmed I, sultan otoman (1603-1617) 40 n. 155, 42, 114 n. 21, 127 n. 130, 133 n. 171, 204-205, 208-209, 222 n. 64, 223, 242, 249, 301, 330, 333 n. 30, 335, 373, 386, 391, 407, 415, 420, 422, 427, 429, 446, 450 n. 123
Ahmed II, sultan otoman (1691-1695) 391
Ahmed III, sultan otoman (1703-1730) 195 n. 95, 285, 317, 319, 327, 331-332, 404, 405 n. 50, 408 n. 71, 410, 419-420, 437
Ahmed Hüseyin, *kadı* de Rusciuk 429
Ahmed Paşa, *sancakbeyi* de Silistra 137, 142 n. 264, 326
Ahmed Vasîf (Vasıf), cronicar otoman 394
Ahmedî, cronicar otoman 108, 124, 126, 144, 274
Akbar, împărat mogul din India (1556-1605) 121 n. 86
Akhisarı, Hasan al-Kâfi el-Bosnevi, învăţat otoman (m. 1616) 180, 370
Akkerman (vezi şi Cetatea Albă) 424-425, 442 n. 59
Akkoyunlu 31 n. 86, 123-124, 126
Alâaddîn Kaykubad I, sultan selgiuchid (1219--1237) 234
al-Balâdhuri, cronicar arab (m. 892) 162
Albania 31, 153, 274 n. 74, 278, 343 n. 6, 400 n. 9
al-Cemâli, Mühieddin, cronicar otoman (m.~1557) 46, 48, 288, 297, 363
Aleksei Mihailovici, ţar rus (1645-1676) 177, 401 n. 12
Alexandru, mare duce al Lituaniei (din 1492) şi rege al Poloniei (1501-1506) 299
Alexandru I Aldea, voievod al Valahiei (1431--1436) 212, 216, 221, 225, 272, 281-282, 300, 311
Alexandru cel Rău, voievod al Valahiei (1592--1593) 338
Alexandru Ghica, voievod al Valahiei (1834--1842) 169
Alexandru Iliaş, voievod al Valahiei (1616-1618; 1627-1629) şi al Moldovei (1620-1621) 332, 375 n. 96, 410, 419, 427
Alexandru Ioan Cuza 398
Alexandru Ipsilanti, voievod al Valahiei (1774--1782; 1796-1797) şi al Moldovei (1786--1788) 150 n. 346, 245
Alexandru Moruzi, voievod al Valahiei (1793--1796; 1799-1801) şi al Moldovei (1792; 1802-1806) 332
al-Gazzalî, învăţat musulman (m. 1111) 159, 168
al-Halebî, Ibrahim, jurist hanefit otoman (m. 1549) 25-27, 85, 115 n. 35, 116, 122, 132, 135, 137-138, 145, 180, 182, 215, 217, 224, 232-233, 250 n. 144, 252 n. 160, 266 n. 7, 267 n. 16, 326 n. 56, 358, 413
Ali, al patrulea calif drept (656-661) 121
Ali, Mustafa, cronicar otoman (m. 1599) 46, 265, 169 n. 32, 270 n. 37, 354
Ali Paşa Çorlulu, mare vizir otoman (1706-1710) 212-213, 219

al-Kalkashandî, învăţat din Egiptul mameluc (m. 1418) 148, 184, 188 nn. 29-30, 197, 199, 201, 421 n. 60
al-Kayrawânî, jurist malikit (m. 996) 138 nn. 216 şi 220, 139 n. 226
al-Mansur, calif almohad (1184-1199) 201
al-Mas'udî, cronicar arab (m. 956) 178-179
al-Maverdi (al-Mawârdî), jurist shafi'it (m. 1058) 25, 58, 121, 134, 138, 140 n. 243, 166, 176, 349, 350 n. 58, 402, 442
al-Mu'izz, calif fatimid (953-975) 222
al-Sarakhsî, jurist hanefit (m. 1090) 24, 81, 175, 186, 192, 197, 199, 201, 214, 225-226, 303-304, 307, 310, 313, 441
al-Shafi'î (as-Şafi'i), jurist shafi'it (m. 820) 76, 78, 81, 122, 132, 150, 348
al-Shaybânî, Muhammad, jurist hanefit (m. 805) 23-24, 81, 115-116, 121 n. 85, 136, 147, 150, 157, 160, 162-164, 173, 175-176, 178-179, 181, 185-186, 191-192, 197, 199, 201, 214, 225-227, 248, 266, 303, 307, 310, 313, 317-318, 359, 402, 440-441
Anatolia 104, 106, 124, 126-127, 142, 153, 162, 170-171 n. 130, 218, 283, 306 n. 66, 355 n. 96, 369 n. 49, 434
Andrei Szekhalni 384
Andronic IV Paleologul, împărat bizantin (1376-1379) 207
Andronic Cantacuzino 381-382, 387-389
Andros 43, 278, 426
Anglia (*Ingiltere*) 35-36, 40-41, 89, 185, 193, 196 n. 106, 203-204, 222, 230, 234, 237-239, 242, 246-249, 251, 253-254, 255 n. 185, 257 n. 198, 258-259, 260 n. 216, 288, 302, 304, 412 n. 104, 428 n. 119, 458
Ankara 24, 30 n. 70, 126
Anna de Savoia, regentă a Bizanţului (1341-1347) 279
Anton Maria del Chiaro, secretar al lui Constantin Brâncoveanu 380
Apafi, Mihail, voievod al Transilvaniei (1661-1690) 42, 322, 332, 408
Arabia 78, 95 n. 30, 112, 146 n. 307, 425
Aron Tiranul, voievod al Moldovei (1591-1592; 1592-1595) 322 n. 34, 326, 412
Asia centrală 25, 102, 142, 150
Asia Mică 84, 126, 362, 421
as-Sulamî (m. 1106) 130-132, 135
Aşıkpaşazade, cronicar otoman (m. 1484) 44, 47, 106, 136, 144, 216 n. 37, 270, 291, 311 n. 97, 348, 408
Athanasios Ypsilantis (m. după 1789) 397
at-Tabari, cronicar arab 122 n. 93, 147, 148 n. 328, 179
Aynalı Kavak 396

B

Babadag 133
Bağçesaray (Bahçesaray) 218
Bagdad 23, 84, 87, 120, 368
Balcani (sud-estul Europei, Peninsula Balcanică) 56, 84, 124-126, 142, 151-152, 156 n. 24, 174, 203, 265, 272-273, 277-279, 287, 310, 324, 407, 424, 434
Banat 63, 143, 448 n. 91
Barkçay (Barcsai), Acaţiu, voievod al Transilvaniei (1658-1660) 42
Bartolomeo Brutti 339
Basarab II, voievod al Valahiei (1442-1443) 210
Basarab cel Bătrân (Laiotă), voievod al Valahiei (1473; 1474; 1475-1476; 1476-1477) 268 n. 19, 283, 288-290, 293-294, 325, 340, 402
Basarab cel Tânăr (Ţepeluş), voievod al Valahiei (1477-1481; 1481-1482) 215-216, 302, 305 n. 60, 317
Basarabia 323
Báthory, Gabriel, voievod al Transilvaniei (1608-1613) 42
Báthory, Sigismund, voievod al Transilvaniei (1581-1597; 1601-1602) 42, 333, 363, 403
Báthory, Ştefan, voievod (1571-1575) şi principe (1575-1583) al Transilvaniei; rege al Poloniei (1575-1586) 42, 208, 302 n. 29, 339
Bayatlı Mahmud Oğlu Hasan, cronicar otoman 144
Bayezid I, sultan otoman (1389-1402) 30, 45 n. 204, 108, 125-126, 144, 163 n. 76, 207, 265-266, 269, 279, 281, 307, 313, 327 n. 62, 407
Bayezid II, sultan otoman (1481-1512) 29, 31, 45, 45-46 n. 205, 48, 64-65 n. 167, 79 n. 68, 107 n. 114, 109 n. 124, 113 n. 12, 118, 123 n. 102, 140, 143 n. 276, 144-145, 184, 192, 198, 200 n. 131, 208, 210, 235, 259, 267, 270-272, 275, 290, 296, 303 n. 31, 316, 319, 343-344, 346, 414 n. 5, 457
Beldiman, Alexandru vornicul 321, 340, 352, 397 n. 171
Belgrad 110 n. 129, 117, 119, 145 n. 299, 202 n. 151, 217, 244, 269, 276, 281, 294, 355, 408 n. 76
Bethlen, Gabriel, voievod al Transilvaniei (1613-1629) 42, 205, 222 n. 64, 223, 301, 330, 335, 386, 407, 410, 422, 446

Biga (Bega) 344 n. 14, 350
Bitlisi, Idris, cronicar otoman 45, 48, 79 n. 68, 125, 163 n. 76, 183, 266, 269 n. 32, 270 n. 33, 275 n. 26, 312-313, 316 n. 4, 318, 362, 402, 425
Bizanţ (vezi şi Imperiul bizantin) 30, 93 n. 18, 104 n. 99, 116-117 n. 51, 141-142, 148, 156, 162, 179, 183, 188, 194 n. 85, 200, 203, 207, 216 n. 33, 218, 241 n. 81, 278-279, 284, 305, 309, 348-349, 421
Bocignoli, Michael, călător ragusan 320, 368 n. 44, 402
Bocskai, Ştefan, voievod al Transilvaniei (1605-1606) 42, 215, 406
Boğdan (vezi şi Moldova) 215 n. 26, 326 n. 57, 354, 417, 425
Bogdan II, voievod al Moldovei (1449-1451) 58 n. 101, 406
Bogdan III cel Orb, voievod al Moldovei (1504-1517) 288, 292 n. 117, 293 n. 118, 294, 340, 402 n. 28, 432 n. 6, 449 n. 98
Bois-le-Comte 341, 352
Bosfor 117-118, 262, 348
Bosnalı Lala Mehmed Paşa, mare vizir otoman (1580) 133 n. 171
Bosnia 47 n. 215, 152, 161, 207, 278, 356, 377 n. 106, 436, 445
Bostanzade Mehmed Efendi, *şeyh ül-Islam* otoman (1589-1592; 1593-1598) 326, 447
Brancovici, Gheorghe, cronicar 104 n. 100, 294
Branković, Gheorghe, despot al Serbiei (1427--1456) 303
Braşov 42 n. 183, 159, 207, 216, 317, 325, 406 n. 53, 407 n. 63, 412
Brăila 63, 247, 340 n. 87, 342, 358, 380, 391, 420, 427-428, 439, 448
Bucovina 323, 448 n. 92
Bucureşti 151 n. 347, 384, 440, 444, 448
Buda 42 n. 187, 104, 184 n. 3, 209, 217, 268, 271, 280, 294, 300-301, 343-344, 350, 352, 355, 369, 410, 434, 436 n. 19
Bugeac 217, 380, 419, 439
Bulgaria 421, 432 n. 4
Bunea Grădişteanul, vel comis 384
Burgas 357, 428
Bursa (Brusa) 43 n. 190, 46 n. 207, 48, 124, 208, 256, 288, 291, 425, 426 n. 93

C

Cairo 24, 26, 64 n. 167, 85 n. 107, 123 n. 102, 315 n. 3
Calafat 380
Califatul arab 87, 102, 107, 116-117 n. 51, 141, 161-162, 165, 175, 178, 182, 192, 193 n. 68, 200, 222, 252, 303, 307, 348, 421, 440, 454
Cameniţa 151, 320, 411, 415, 437
Cantacuzino, Mihai banul, cronicar muntean 288-290, 294, 321, 336
Cantemir, Antioh, voievod al Moldovei (1695-1700; 1705-1707) 332, 408 n. 71
Cantemir, Dimitrie, savant, voievod al Moldovei (1710-1711) 66, 113 n. 11, 118-119, 128, 136, 145, 146 n. 302, 150, 158, 161, 174 n. 154, 177, 180, 182, 211, 213, 217 n. 40, 218-219, 273, 288-289, 299, 314, 321, 323 n. 38, 327, 340, 344, 349-352, 362-363, 367, 371-373, 380-381, 383, 385, 388, 389 n. 104, 390, 395, 399, 402, 413 n. 3, 448, 455
Caraman Aga 380, 391
Carol I Stuart, rege al Angliei (1625-1649) 302
Carol VI, împărat habsburgic (1711-1740) 217, 379-380 n. 15
Castagnères, ambasador francez la Poartă 134, 389 n. 105, 392
Castagnères, Pierre Antoine de, ambasador al Franţei la Poartă 134, 389 n. 105, 392
Cazimir IV, rege al Poloniei (1447-1492) 286, 289 n. 94, 336, 406
Călăraşi 380
Călugăreni 268, 320
Celalzade (Gelalzade), Mustafa, cronicar otoman (m. 1558) 266, 270, 346
Cetatea Albă (vezi şi *Akkerman*) 48, 63, 64 n. 167, 109 n. 124, 118, 184, 243, 256, 271-272, 275, 316, 347 n. 37, 425
Chalcocondil, Laonic, cronicar bizantin 120, 125, 153, 159, 216, 279, 300
Chilia 48, 63, 64 n. 167, 109 n. 124, 118, 140, 184, 247, 256, 271-272, 275, 316, 346, 347 n. 37, 427-429
Chios 152, 262, 278, 290, 424, 426, 435
Chiriţă Dimache 383, 386 n. 79
Cipru 194 n. 85, 220, 227, 234 n. 28, 400 n. 9
Clausewitz, Carl von 91
Colomeea 286
Constantin VII Porphyrogenetos, împărat bizantin (713-720; 744-759) 222
Constantin XI Dragases, împărat bizantin (1449-1453) 207
Constantin Brâncoveanu, voievod al Valahiei (1688-1714) 66, 194 n. 78, 317, 331, 371, 373 n. 75, 377, 380-381, 382 n. 37, 384-386, 388-395, 397
Constantin Caragea 382-384, 386-388

Constantin Ciorogârleanul, vel sluger 382
Constantin Dejanović, despot macedonean (?-395) 408 n. 79
Constantin Draco-Şuţu 382, 385
Constantin Mavrocordat, voievod al Valahiei (1730; 1731-1733; 1735-1741; 1744-1748; 1756-1758; 1761-1763) şi Moldovei (1733--1735; 1741-1743; 1748-1749; 1769) 333, 382, 384-385, 387, 389, 390 n. 108, 394, 408 nn. 71 şi 73, 422, 429, 448
Constantin Moruzi, voievod al Moldovei 383-384, 386
Constantin Şerban („Constantin Basarab"), voievod al Valahiei (1654-1658) 291, 331
Coran (*al-Kur'ân, al-Qu'rân*) 21-22, 77-80, 82-83, 87, 94, 95 nn. 27 şi 30, 97-98, 112-114, 130-131, 135, 138, 145, 146 n. 300, 148-149, 154, 158, 160-161, 163, 167, 174 n. 154, 175, 182, 185 n. 10, 187, 192 n. 65, 201, 204, 211-213, 218 n. 44, 221, 224-226, 229, 239 n. 73, 275 n. 81, 305 n. 53, 313, 324, 453, 456
Cornea Brăiloiul, vel ban 384
Costache Negri 398
Costin, Miron, cronicar moldovean 151, 194, 321, 377, 382, 388
Costin, Nicolae, cronicar moldovean 280, 321-322, 340-341
Creta 118 n. 63, 228
Crimeea (vezi şi Hanatul Crimeei) 66, 73 n. 18, 83 n. 89, 176-177, 193, 217, 270 n. 41, 367 n. 37, 379-380, 395, 401 nn. 11-12, 405, 417 n. 35, 437
Critobul din Imbros, cronicar bizantin 125, 139-140, 152, 183, 208, 300, 309-310
Cydones, Dimitrie 310 n. 89

Ç

Çandarlı Halil Paşa, mare vizir otoman (1438-1453) 216 n. 33
Çirmen 278-279

D

Damasc 162-163, 179, 343, 351, 427 n. 103
Dan II, voievod al Valahiei (1420-1431, cu întreruperi) 208, 210, 273, 282, 284
Dardanele 89, 117-118
De la Croix, călător francez 370
De la Croix, secretar al ambasadei Franţei la Poartă 449
Despot Vodă 388
Devlet Ghiray I, han tătar (1551-1577) 417
Dimitrie Paleolog, despot al Peloponesului 309-310
Dimo (Dimu), agent 389
Doré de Nion, consul francez la Bucureşti 444
Dubrovnik (vezi şi Ragusa) 36, 43, 207, 278, 415, 433, 437, 438 n. 29, 445
Ducas, cronicar bizantin 108, 125 n. 120, 151, 178, 203, 207-208, 228, 279, 284, 287-288, 291, 295, 300, 304 n. 45, 305 nn. 54-55, 306-309, 351
Dumitraşco Cantacuzino, voievod al Moldovei (1673; 1674-1675; 1684-1685) 381
Dumitraşco Caramanlău, vel postelnic 382, 384, 396
Dunărea 43, 63, 104-105 n. 101, 108 n. 119, 125, 140, 145-146, 151-152, 167, 178, 210, 244, 265-277, 281, 295, 318-319, 333, 335-336, 351-353, 355, 360, 368, 370, 391-392, 401, 404, 405 n. 44, 413-414, 416-424, 427-428, 430-431, 436, 438-439, 446-449, 451, 457, 460-461

E

Ebu-Işak Kara Ismail Naim Efendi, *şeyh ül-Islam* (1716-1718) 28 n. 60, 87 n. 117, 319, 327
Ebussuud Efendi (Ebüssu'ud Efendi), *şeyh ül-Islam* (1545-1574) 26, 28, 48, 79, 85-86, 128, 133, 220, 221 n. 58, 226-227, 358, 403
Edirne (vezi şi Adrianopol) 308, 425
Eflâk (vezi şi Ţara Românească, Muntenia, Valahia) 125, 153 n. 361, 215 n. 26, 265-266, 278, 286-287, 295, 313 n. 104, 326, 353, 388, 404, 416-417, 427 n. 104, 436-437, 446
Egipt 25-26, 31, 48, 118 n. 63, 123, 129 n. 144, 167, 197, 201, 214, 238, 240 n. 78, 241 n. 84, 261-262, 341, 349, 358, 368, 434, 440, 443
Elisabeta I, regină a Angliei (1558-1603) 204, 222 n. 64, 237 n. 58, 242
Emeric Thököly 218, 392
Erdel (vezi şi Transilvania, Ardeal) 215 n. 26, 207, 356 n. 97, 362-363, 368, 416
Europa 32 n. 92, 35, 40, 43-45, 49, 51, 53, 72, 74, 82, 88, 103-104, 108-110, 117, 125, 136, 145, 151, 155 n. 15, 156, 161, 163, 171, 174, 177-178, 196, 203, 207-208, 216 n. 34, 218, 240, 265, 268, 269 n. 30, 273, 276-282, 284, 289, 298-299, 306, 309, 312, 319, 327, 355. 359, 363, 394, 400, 404, 407-408, 411-412. 424, 426, 434-435, 444, 449, 454, 457

F

Fanar (Phanar), cartier al Istanbulului 364, 370-371, 373
Ferdinand I de Habsburg (1521-1564) 39 n. 148, 186 n. 11, 195 n. 94, 209, 268, 319 n. 20, 355, 450 n. 116
Feridun, Ahmed Bey Nişancı 30, 34, 36 n. 111, 39
Ferriol, Charles de (baron d'Argental), ambasador al Franţei la Poartă (1700-1711) 213, 218-220, 360, 388, 389 n. 105, 393, 394 n. 139
Filippo Buonaccorsi Callimachus (1437-1496), umanist italian 379
Filstich, Johann, cronicar transilvănean 294
Firuz Bey 140
Firuzoğlu Mehmed Bey 272, 311
Florenţa 91 n. 2, 246
Francisc I, rege al Franţei (1515-1547) 237
Franţa (*Franca*) 33, 35-36, 40, 43 n. 195, 89, 134, 185, 193, 195, 196 n. 107, 197, 198 n. 119, 201, 203-205, 208, 213, 218-219, 222 n. 64, 223, 231 n. 6, 234, 237-239, 242-243, 246, 248-249, 251, 253-254, 258-259, 261, 301, 341, 360-361, 364, 367, 371 n. 61, 379 n. 15, 392, 426 n. 96, 428 n. 119, 444

G

Galata 159, 163, 189, 262
Gallipoli (Gelibolu) 228, 262, 425
Gaşpar Graţiani, voievod al Moldovei (1619-1620) 400 n. 5, 405 n. 45, 410
Gattilusio, Domenico 308-309
Genova 36, 194 n. 85, 233, 241 n. 81, 246, 302 n. 28, 309
Germigny, Jacques de, ambasador al Franţei la Poartă 367
Gheorghe Bibescu, voievod al Valahiei (1842-1848) 444
Gheorghe Cironomos 381
Gheorghe Duca, voievod al Moldovei (1665--1666; 1668-1672; 1678-1683) şi al Valahiei (1673-1678) 292, 371 nn. 62-63, 381
Gheorghe Ghica 382
Gheorghe Ştefan („Ştefan Gheorghe"), voievod al Moldovei (1653; 1653-1658) 291, 382
Giurgiu 63, 140, 281, 351, 380, 398, 427-429, 448
Gniński, Jan, sol al Poloniei la Poartă 448
Greceanu, Radu, cronicar muntean 331, 373 n. 75, 382-383, 387-388, 390, 393
Grecia 71, 343
Grigore Ghica, voievod al Valahiei (1660-1664; 1672-1673) 371 n. 57
Grigore II Ghica, voievod al Valahiei (1733--1735; 1748-1752) şi Moldovei (1726-1733; 1735-1739; 1739-1741; 1747-1748) 380, 382, 405 n. 46, 409, 437
Grigore III Ghica, voievod al Valahiei (1768--1769) şi al Moldovei (1764-1767; 1774-1777) 401 n. 14
Grigorie IV Ghica 398
Gritti, Andrea 303 n. 31
Grotius, Hugo 24, 71, 73, 91, 93, 117 n. 55, 146 nn. 305-306, 346-347, 359
Gyula 345, 346 n. 27

H

Hafı Ahmed Paşa 389
Hakluyt, Richard 230
Halil Paşa, mare vizir otoman (1438/1439 – 1453) 309
Hanatul Crimeei (vezi şi Crimeea) 66, 83 n. 89, 176, 193, 367 n. 37
Harborne, William, ambasador al Angliei la Poartă 239 n. 70, 302 n. 24
Harlay, ambasador al Franţei la Poartă 195 n. 92, 198 n. 119
Harûn ar-Rashid, calif abbasid (786-809) 23, 175, 303, 324 n. 49
Henric IV, rege al Franţei (1589-1610) 204 n. 163, 209, 222 n. 64, 261, 301 n. 19, 367 n. 36
Heracliu, împărat bizantin (610-641) 79 n. 68, 147-148, 163 n. 76
Hotin 151, 224, 342, 371, 380, 391, 398, 404, 405 nn. 46 şi 48, 439
Hrebljanović, Lazăr, cneaz al Serbiei (1371-1389) 278, 280
Hrisant Notara, patriah 173 n. 150, 330, 373 n. 79
Hudaybiyya 200-201, 220, 307
Hugues, rege al Ciprului (1205-1218) 234 n. 28
Hüseyin, Koca (Kodja), cronicar otoman 271, 281 n. 26, 317, 319
Hüsrev, Molla, jurist hanefit otoman (m. 1480) 25-26, 85

I

Ianache Văcărescul, vel agă 382, 384, 396
Iancu de Hunedoara, voievod al Transilvaniei (1441-1446) şi guvernator al Ungariei (1446--1453) 47, 125, 275, 279 n. 11, 300, 303, 308, 406
Iane Vătaful 396

Iaşi 206, 393, 398 n. 171, 422, 443
Ibn Batta, jurist hanbalit 113
Ibn Hanbal, jurist hanbalit (m. 855) 81, 145
Ibn Hazm, jurist musulman (m. 1064) 99, 137 n. 203, 146, 316
Ibn Ruşd (Averroes), jurist malikit (m. 1198) 25, 98
Ibn Taimiyya (Ibn Taimîya), jurist hanbalit (m. 1328) 76-77, 113, 130, 318
Ibrahim, sultan otoman (1640-1648) 228, 288, 302, 417, 428, 450 n. 110
Ibrahim Paşa, mare vizir otoman (1523-1536) 357 n. 99, 447
Ienachi Porphyrita 381, 385, 388-389, 392-393, 395-397
Ierusalim 172, 351 n. 66, 376 n. 105, 381 n. 26
Imam Mahmud Efendi, *şeyh ül-Islam* (1713-1714) 28 n. 60, 87 n. 117, 317, 377
Imbros 125, 140, 152, 183, 208, 278, 300, 309-310
Imperiul bizantin (vezi şi Bizanţ) 116-117 n. 51, 200
Imperiul habsburgic 35-36, 39, 87, 117, 119 n. 71, 142-144, 150 n. 345, 180, 183, 185, 192-193, 195, 198, 202, 206, 213, 217-219, 234, 236, 239, 243-244, 246-247, 268-269, 286, 299, 319, 355 n. 95, 393, 400, 406, 409, 411-412, 437, 445-447, 448 n. 92, 449, 450 n. 114, 454, 456, 461
Imperiul otoman (vezi şi Poarta otomană) 31 n. 81, 32-36, 40, 45-47, 50, 54-56, 58, 65-66, 72-73, 75, 82, 86-87, 89-90, 101-111, 114, 117, 133, 141-142, 154, 156, 165-166, 168--174, 176, 182-184, 196-197, 199, 202-203, 205-206, 208, 212, 217-219, 228, 230-262, 266, 268-269, 274, 294, 296 n. 136, 299, 312, 328, 330, 334, 339-340, 355, 368, 371 n. 57, 396, 411-416, 419, 423, 426, 429 n. 120, 432 nn. 3-4 şi 7, 433-436, 440, 441 n. 53, 443-445, 447, 456-458, 460-461
Imperiul selgiuchid 126, 273 n. 66
Ioan I Albert, rege la Poloniei (1492-1501) 286 n. 68, 290
Ioan V Paleologul, împărat bizantin (1341-1376; 1379-1390; 1390-1391) 207, 279, 300 n. 8
Ioan VI Cantacuzino, împărat bizantin (1347--1354) 193 n. 74, 279
Ioan VII Paleologul, împărat bizantin (1390) 207, 279, 307
Ioan VIII Paleologul, împărat bizantin (1425--1448) 207, 218
Ioan Mavrocordat, dragoman al Porţii şi caimacam al Moldovei (1711) 285
Ioan Photiades 398
Ioan Teodor Callimachi, voievod al Moldovei (1758-1761) 292, 371-372 n. 63, 372 n. 71, 373
Ioan Vlastos 384, 386
Ioan Vodă cel Cumplit, voievod al Moldovei (1572-1574) 285, 337, 347 n. 35, 376 n. 101, 418
Ioniţă Sandu Sturdza 397 n. 170, 398
Iordache Creţulescul, vel cămăraş 382
Iorga (Costescu), vel sluger 382
Irak (*as-Sawâd*) 25, 312, 348-349, 402
Iran 48, 123, 127-128, 133 n. 171, 148, 168, 183, 193, 288, 358 n. 108, 400 n. 10, 405 n. 50
Irina, regentă (780-790) şi împărătească bizantină (797-802) 175
Isaccea 133, 247, 354, 427
Istanbul (Constantinopol, Ţarigrad) 26, 33, 35-36, 40 nn. 157 şi 164, 41, 44 n. 199, 45 n. 204, 48, 65, 85, 89, 109, 111, 133 n. 171, 153, 170, 171 nn. 134 şi 137, 172, 218 n. 48, 224, 256, 260, 262, 270, 285, 305 n. 60, 308, 332-333, 352, 354-355, 358, 360, 365-370, 371 n. 63, 372 n. 67, 373, 379, 383-386, 388 n. 98, 389, 390 n. 113, 391-392, 394-395, 398, 405, 411-412, 415, 417, 425, 427, 443, 450-451 n. 125
Isus Christos 94, 199, 303, 305 n. 55
Ivaz Mehmed Paşa 347
Izzeddin Keykavus I, sultan selgiuchid (1210--1219) 234 n. 28

J

Jajce 152 n. 359, 377 n. 106
Jenkinson, Anthony, negustor englez 239
Jomini, Antoine Henri, baron de (m. 1869) 92 nn. 9-10 şi 12
Justinian II, împărat bizantin (685-695; 705-711) 179

K

Kandia 324
Kara Mustafa Paşa, mare vizir otoman (1676--1683) 23, 144 n. 284, 218
Kara-Çelebi-Zade, cronicar 120
Karaman (Karamanoğlu) 31, 48 n. 220, 123 n. 101, 124-126, 171 n. 137, 207, 353
Karaman-oğlu Ibrahim Bey, emir de Karaman (1423-1464) 31, 48 n. 220, 123 n. 101, 125, 353, 406 n. 52
Karasu 133

Karınovası (Karînovasî) 125, 266
Karlowitz (Carlowitz) 40, 54, 110, 194, 217, 219, 231, 389, 450
Kastamonu 123, 125
Kâtib (Kâtip) Çelebi, cronicar otoman (m. 1657) 31, 42 n. 185, 46, 142, 267, 272, 386, 407 n. 64
Kemalpaşazade (Ibn Kemâl), *şeyh ül-Islam* (1525/1526-1534) şi cronicar otoman 31 n. 81, 45, 48, 125, 128, 145 n. 299, 265, 276, 312, 358
Khâlid ibn al-Walîd (m. 642) 147 n. 315, 148, 162, 189, 310
Kıvamî, cronicar otoman (m. ~1489) 32 n. 92, 47-48, 109 n. 124, 145-146, 267, 271, 275-276
Kızıl-Elma („Mărul roşu") 103-104, 104-105 n. 101
Konya 108
Köprülü Mehmed Paşa, mare vizir otoman (1656--1661) 42, 331, 368 n. 39, 382
Köprülüzade Fâzıl Ahmed Paşa, mare vizir otoman (1661-1676) 408
Kossovo 30, 47, 300, 407
Küçük-Kaynarca 206, 329, 342, 380, 396-397
Kuyawie 370

L

Lazarević, Ştefan, cneaz şi despot al Serbiei (1389-1427) 407
Lâz Ahmed Paşa, mare vizir otoman (1811-1812) 182
Lăpuşneanu, Alexandru, voievod al Moldovei (1552-1561; 1564-1568) 381 n. 77
Lăpuşneanu, Bogdan, voievod al Moldovei (1568--1572) 223, 286, 372 n. 66, 376
Lehaţi, Simeon Dbir, călător armean (m. 1636) 268
Lemnos 152, 278, 309-310
Lesbos 47 n. 215, 152, 278, 308-309
Lipova 63 n. 153, 142, 159-160 n. 45, 271, 333, 416
Lütfi Paşa, Haci, cronicar şi mare vizir otoman (m. 1572) 46-47, 354
Lvov (Liov, Lemberg) 268

M

Macaroğlu Ali Paşa 304-305
Machiavelli, Niccoló (m. 1527) 91 n. 2
Magreb 194, 238
Mahmud I, sultan otoman (1730-1754) 45 n. 203, 205, 209 n. 194, 312 n. 101, 333, 405 n. 46, 408 nn. 71 şi 73, 420 n. 52, 429, 437, 439, 447-448
Mahmud II, sultan otoman (1808-1839) 24, 169, 182
Malik ibn Anas (Ibn Malik), jurist malikit (m. 795) 81, 149
Malkoçoğlu Bali Bey, *sancakbeyi* de Silistra 140, 271, 408
Manuel II Paleologul, împărat bizantin (1391-1425) 203, 207, 218, 279, 308-309
Marc Antonio Mamuca della Torre 381
Marea Caspică 150
Marea Egee 43, 117, 118 n. 63, 152, 153 n. 362, 278, 309, 403 n. 31, 424, 426
Marea Mediterană (*Ak Deniz*) 40, 83, 89, 117, 118 nn. 58 şi 63, 194, 240-241, 245-246, 250, 259, 261-262
Marea Neagră *(Kara Deniz*) 117-118, 243, 246-247, 290, 415-416, 425, 434
Marea Roşie 117-118
Márkházy, Paul 42, 407
Marko Kraljević, despot macedonean (1371--1395) 408 n. 79
Maroc 194 n. 87, 201
Martinuzzi, Gheorghe 319 n. 20, 375 n. 23
Matei Basarab, voievod al Valahiei (1632-1654) 66, 374 n. 88, 429
Matei Corvin, rege al Ungariei (1458-1490) 192, 235-236, 283
Maximilian II, împărat habsburgic (1564-1576) 209, 303 n. 33
Mecca 79, 84 n. 96, 94, 97 n. 43, 109 n. 125, 129, 200, 211, 358
Medina 94-95, 98, 358
Mehadia 198 n. 17, 347
Mehmed I Çelebi, sultan otoman (1413-1421) 31 n. 86, 143 n. 276, 203, 207-208, 210, 218, 243, 269, 270 n. 33, 281, 286-287, 295 n. 132, 300, 306, 308, 324, 326, 351, 402
Mehmed II Fatih, sultan otoman (1451-1481) 26, 29, 31-32, 41, 45 n. 204, 47-48, 58, 64-65 n. 167, 79, 83 n. 89, 85, 109, 119-120, 123-126, 135, 139, 152-153, 159, 177, 183, 189, 199 n. 129, 201, 203-204, 207-208, 210, 216, 222, 235, 255, 270, 278 n. 5, 280-281, 283, 287, 288 n. 77, 290-291, 296, 300-301, 303-305, 308-310, 313, 325, 343 n. 6, 348, 350-351, 353, 366, 377 n. 106, 401, 406, 424-425, 445, 457
Mehmed III, sultan otoman (1595-1603) 31, 41, 46, 108, 137, 141, 165 n. 92, 180 n. 193,

182, 204 n. 164, 208-209, 225, 251, 326, 330, 345 n. 17, 403 n. 33, 408 n. 72, 409 n. 85, 410
Mehmed IV, sultan otoman (1648-1687) 42-43, 144 n. 284, 209 n. 194, 218, 231 n. 8, 304, 332, 367, 368 n. 39, 374, 408, 415, 435 n. 14, 437, 439, 450 n. 111
Mehmed V. sultan otoman (1909-1918) 144
Mehmed Bey, *sancakbeyi* de Nicopole 272, 289, 311, 368 n. 43, 392
Mehmed Ghiray I, han tătar (1515-1523) 176-177
Mehmed Paşa, *beylerbeyi* de Rumelia 348
Mehmed Paşa Küçük Nişancı, cronicar otoman (m. 1571) 296
Melissenos, Macarie (Pseudo-Phrantzes) 287 n. 76, 307
Mevkufati, Mehmed 115 n. 35, 266 n. 7
Michel de Codignac, ambasador al Franţei la Poartă 360
Midhat Paşa, mare vizir otoman (1872; 1876-1877) 440
Mihai Racoviţă, voievod al Moldovei (1703-1705; 1707-1709; 1715-1726) şi al Valahiei (1730--1731; 1741-1744) 339, 384, 405 n. 50, 410
Mihai Şuţu, capuchehaia 397
Mihai Viteazul (1593-1601) 31, 65, 137, 140, 154 n. 3, 182 n. 202, 225, 268-269, 286, 314, 316, 320, 326, 362, 369, 370 nn. 52 şi 54, 389, 402, 408 n. 70
Mihail I, voievod al Valahiei (1418-1420) 203, 300, 308, 317
Mihail Besseniey 384
Mihail spătarul 285
Mihaloğlu Ali Bey 32, 271-272
Mihaloğlu Derviş (Andronic Cantacuzino) 381--382, 387-389
Mihnea II Turcitul, voievod al Valahiei (1577--1583; 1585-1591) 41, 159 n. 45, 289, 314, 332, 338-339, 353, 360, 375 n. 95, 376, 401, 406, 410, 446
Mihul logofătul 152
Mircea cel Bătrân, voievod al Valahiei (1386--1418) 64, 79 n. 68, 125, 140, 163 n. 76, 177, 183, 203, 210, 265, 268, 279, 281, 286, 288, 290, 293-295, 300, 308, 313, 317-318, 321, 326, 340, 362, 408 n. 79, 457
Mircea Ciobanul, voievod al Valahiei (1545-1552; 1553-1554; 1558-1559) 338, 399, 404, 443
Miron Barnovschi, voievod al Moldovei (1626--1629; 1633) 365, 377
Mocenigo, Giovanni, doge al Veneţiei (1478-1485) 235
Modon 343-344
Mohács 31, 354-355
Moldova (vezi şi *Boğdan*) 31, 41, 44-45, 47, 58-63, 64 n. 166, 65 n. 168, 66, 67 n. 180, 73, 89, 109, 135, 140, 150 n. 346, 151-153, 177, 181-182, 193, 201, 207, 210, 223-224, 244-245, 250, 256, 265-268, 270-271, 277, 279-281, 287-299, 307, 309, 312-313, 315--316, 319-323, 326-327, 329-333, 335-343, 351-357, 359-366, 368-376, 378-391, 394, 396-399, 400 n. 8, 401 n. 14, 402 n. 28, 403-406, 407 n. 65, 408-428, 430-433, 435--440, 442-451, 457-461
Moreea 31, 118 n. 63, 133, 278, 421
Moscova 36
Movilă, Constantin, voievod al Moldovei (1607-1611) 321, 373, 391, 399 n. 4, 400, 419 n. 47
Movilă, Ieremia, voievod al Moldovei (1595--1600;1600-1606) 332, 367 n. 36, 374 n. 88, 399 n. 4, 400, 403 n. 33, 409-410, 419 n. 47
Movilă, Simion, voievod al Valahiei (1601-1602) şi al Moldovei (1606-1607) 330, 373, 410
Muhammad Profetul (~570-632) 26, 48, 75-80, 86, 93-96, 97 n. 44, 98-100, 103, 112-113, 121, 128 n. 137, 129-130, 133, 135, 137-138, 142, 145 nn. 295-296, 146 n. 307, 147-149, 155, 159-160, 163, 165, 167-168, 189, 197, 199-201, 214, 220, 225-226, 275 n. 76, 276 n. 85, 277, 303-304, 305 n. 55, 306-307, 312, 316, 326 n. 56, 413, 421, 440
Müneccimbaşı, cronicar otoman (m. 1702) 46
Murad I, sultan otoman (1360-1389) 124, 193 n. 74, 207, 215, 278-279, 300 n. 8, 302 n. 28, 344 n. 14, 407
Murad II, sultan otoman (1421-1451) 30, 31 n. 77, 32, 47-48, 64 n. 162, 120, 123 n. 101, 125-126, 146 n. 301, 153, 178, 207-208, 210, 216, 221, 225, 228, 242, 266 n. 6, 272, 274 n. 68, 275, 276 n. 83, 278 n. 4, 279 n. 12, 281, 284, 288, 291, 300, 306, 311, 406 n. 52
Murad III, sultan otoman (1574-1595) 34, 41-42, 49, 103, 143 n. 276, 195 n. 96, 196 n. 106, 204 n. 164, 208, 209 n. 194, 222 n. 64, 223 n. 67, 237 n. 58, 252, 283, 314, 338, 353, 360, 375 n. 95, 401, 406-407, 410, 446-447
Murad IV, sultan otoman (1623-1640) 40 n. 155, 42, 46, 84, 108 nn. 117 şi 119, 127 n. 130, 176, 210, 419, 449 n. 108, 450 nn. 109 şi 123
Musa Çelebi 208, 305 n. 55

Mustafa, *molla* de Giurgiu 429
Mustafa I, sultan otoman (1617-1618; 1622-1623) 210 n. 200, 449 n. 108
Mustafa II, sultan otoman (1695-1703) 143, 391
Mustafa III, sultan otoman (1757-1774) 145, 274 n. 72, 294, 379-380 n. 15, 399 n. 2, 419 n. 48, 428, 437, 448

N

Nadjrân 54, 79, 148-149, 277, 421
Naima (Na'imâ), Mustafa, cronicar otoman (m. 1716) 111, 140, 389
Nasuh Matrakçi, cronicar otoman 267
Nasuh Paşa, mare vizir otoman (1611-1614) 354
Nasuhpaşazade Hüseyin Paşa, beilerbei de Buda 271, 280
Náxos 43, 250, 278, 424 n. 83, 426, 435
Neagoe Basarab, voievod al Valahiei (1512-1521) 268 n. 19, 303, 304 n. 45, 331, 366, 368, 382, 408 n. 77, 411 n. 97
Neculce, Ion, cronicar moldovean 151, 287, 340, 351, 367 nn. 35 şi 37, 379, 387, 393-394, 458-459
Neşri, Mehmed, cronicar otoman (m. 1520) 44-45, 48, 126, 144, 216 n. 37, 267, 270-271, 283, 287, 295, 313 n. 104, 407
Nicolae Alexandru, voievod al Valahiei (1352-1364) 286
Nicolae Aristarchi 398
Nicolae Manu 384, 386
Nicolae Mavrocordat, voievod al Valahiei (1715-1716; 1719-1730) şi Moldovei (1711--1715) 331, 339, 391, 419
Nicolae Mavrogheni, voievod al Valahiei (1786-1790) 110, 245, 371 n. 59, 397 n. 170
Nikephoros I Logothetul, împărat bizantin (802--811) 175, 177
Nikopol (*Niğbolu*) 266, 289, 368 n. 43, 380, 389, 392, 398, 416, 427-428, 439, 448
Nistru 268, 290, 333, 419-420, 448 n. 93
Niş 281
Nişanci Mehmed Paşa, cronicar otoman 108, 144
Novobrod 153, 348
Nubia 188

O

Oceakov (*Cankerman, Özü, Özi, Vozia*) 133, 223, 228, 342, 356, 410, 419 n. 48
Ohsson, Mouradgea Ignace d' 27, 116, 122, 128 n. 141, 129, 145, 147-148, 151, 173 n. 148, 182, 215 nn. 24-25, 217, 221 n. 58, 224, 228, 232, 233 n. 18, 267 n. 16, 275 n. 75, 326 n. 56, 413
Olanda (*Nederlanda*) 36, 40-41, 86, 89, 114 n. 21, 116 n. 50, 185, 193, 203-204, 204-205 n. 165, 222 n. 64, 231 n. 5, 234, 237-238, 242-243, 246, 249, 251, 253-254, 258-259, 301, 388, 428 n. 119
Olivier de Nointel, ambasador al Franţei la Varşovia 364
Olt 327
Oradea 63 n. 153, 142, 346 n. 27, 391
Orhan *Gazî*, sultan otoman (1326-1359/1360) 144, 348
Oruç bin Adil, cronicar otoman 44, 273, 283
Osman I *Gazî*, sultan otoman (1284-1326) 34, 144, 216 n. 37
Osman II, sultan otoman (1618-1622) 32, 143 n. 276, 151, 370 n. 53, 410, 427, 436
Osman III 385, 422
Otlukbeli 126

P

Palestina 98 n. 56, 421 n. 59
Passarowitz 202 n. 150, 217, 237, 247, 448 n. 91
Pârvu Cantacuzino, vel slujer 382
Peçevi, Ibrahim, cronicar otoman (m. ~1650) 46, 104 n. 100, 284 n. 54, 296, 323 n. 42, 345, 354, 436
Persia (*Fars*) 31, 147 nn. 315-316, 329, 344 n. 10, 425
Petru I, voievod al Moldovei (1375-1391) 299
Petru I cel Mare, ţar al Rusiei (1696-1725) 217, 299
Petru Aron, voievod al Moldovei (1451-1452; 1454-1455; 1455-1457) 152, 201, 280-281, 292 n. 117, 293 n. 118, 296-297, 308-309, 379, 404, 424, 449 n. 98
Petru cel Tânăr, voievod al Valahiei (1559-1568) 400, 408, 417, 427, 419
Petru Rareş, voievod al Moldovei (1527-1538; 1541-1546) 32, 47, 217, 267-268, 280, 291, 292 n. 117, 321-322, 340, 352, 353 n. 77, 354-356, 363-364, 369, 379, 388, 408 n. 70, 410, 443, 447-448
Petru Şchiopul, voievod al Moldovei (1574-1577; 1578-1579; 1582-1591) 322, 337-339, 410
Petru Vartic, hatman al Moldovei 321
Pisa 194, 201
Plovdiv (Filibe) 125 n. 119
Poarta otomană (vezi şi Imperiul otoman) 21, 28-29, 32-36, 38-39, 43-45, 47, 49, 58-62, 65-66, 73-74, 87-89, 110-111, 118, 133 n.

174, 134, 152-153, 164-165, 171, 176-178, 180-181, 185, 193-194, 196-197, 199, 205, 207, 209-211, 216-220, 224, 231 n. 6, 234, 237, 239, 242-244, 249, 260 n. 217, 261-262, 267-268, 270, 272, 277, 280, 282, 285-296, 308, 310, 312, 315-323, 326-333, 335-340, 343, 345 n. 9, 351, 353, 355-357, 359-360, 364-376, 378-398, 400-404, 406-414, 416 n. 25, 418, 421, 423-424, 426-428, 430-436, 438-440, 442-449, 451, 454, 457-461

Polonia (*Leh vilâyeti, Lehistân, Ţara Leşească*) 32, 34-36, 38-39, 42, 73, 89, 140, 151, 176-177, 185, 192-193, 195, 198, 200 n. 131, 202-205, 207-208, 210, 215 n. 26, 217, 223-224, 228, 234, 236, 239, 243-244, 251-253, 255 n. 185, 256-259, 268-169, 271, 280, 286, 288, 290, 299, 301-302, 304, 313, 319-321, 332, 336, 339, 353 n. 81, 354, 356, 362, 365 n. 22, 369 n. 46, 370 n. 53, 376, 401, 406, 408, 410-412, 415, 423 n. 73, 428, 429 n. 120, 436-437, 443, 445, 447, 449, 456, 459, 461

Popescu, Radu, cronicar muntean 281, 293, 295, 368 n. 43

Potocki, Jan, starostele Cameniţei 320

R

Radu II Praznaglava, voievod al Valahiei (1421; 1423; 1424-1426; 1427) 208, 273, 305 nn. 59 şi 61, 325

Radu Bădica, voievod al Valahiei (1521-1524, cu întreruperi) 366, 372

Radu cel Frumos, voievod al Valahiei (1462-1473; 1473-1474; 1474-1475) 208, 210, 295, 300, 366, 374 n. 84, 408 n. 72, 457

Radu de la Afumaţi, voievod al Valahiei (1522-1529, cu întreruperi) 289, 295, 366, 368, 372, 404

Radu Dudescul, vel slujer 395

Radu Golescul, biv vel comis 384

Radu Leon, voievod al Valahiei (1664-1669) 292, 371 n. 63, 375

Radu Mihnea, voievod al Valahiei (1601-1602; 1611; 1611-1616; 1620-1623) şi al Moldovei (1616-1619) 288 n. 83, 341 n. 97, 367 n. 36, 400 n. 5, 422

Radu Paisie, voievod al Valahiei (1535-1545) 365, 410

Radu Şerban, voievod al Valahiei (1602-1611; 1611) 292, 333 n. 30, 360 n. 114, 372 n. 64, 391, 445 n. 72

Ragusa (vezi şi Dubrovnik) 36, 43, 193, 248, 250, 252, 278, 305 n. 60, 353, 403 n. 31, 417 n. 34, 424, 426 n. 94, 433, 435, 437-438, 440, 443

Rákóczy, Gheorghe I, voievod al Transilvaniei (1630-1648) 42, 271, 280, 288, 292, 301, 303, 375 n. 98, 403, 420

Rákóczy, Gheorghe II, voievod al Transilvaniei (1648-1660) 271

Rákóczy, Sigismund, voievod al Transilvaniei (1607-1608) 42, 407

Râmi Mehmed Efendi, *re'is ül-küttâb* otoman (1694-1697;1697-1702) 111

Reland, Adrien 211

Rodos 151, 309, 346, 376

Rovine 183 n. 208, 281, 293, 407

Rudolf II, împărat habsburgic (1576-1608) 268, 320, 360 n. 114, 445 n. 72

Rumelia 25, 85 n. 103, 124, 125 n. 119, 133, 140, 170-171 n. 130, 191, 269 n. 32, 271, 281, 283, 332-333, 348, 410, 425, 438

Rupeli 348

Rusciuc (Rusciuk) 380, 398, 417, 427-429, 448

Rusia 36, 19 n. 72, 145, 150-151, 176, 182, 192-193, 195, 198, 206, 217-218, 224, 234, 237, 239, 243-247, 274 n. 72, 293, 319, 329, 342, 371, 379 n. 15, 393, 396, 401, 411-412, 440, 445, 447-448, 454, 461

Rüstem Paşa, cronicar otoman (m. 1561) 45, 186 n. 11

Rycaut, Paul 128, 211, 324

S

Sa'adeddin, Mehmed Hoca, cronicar otoman (m. 1599) 45-46, 48, 140, 280, 283, 312, 327 n. 62

Safa Ghiray, han tătar (1691-1692) 437

Salonic (*Selanik*) 171 n. 134, 351

Savary, François (M. de Brèves), ambasador al Franţei la Poartă 40 n. 164, 248, 261-262, 367 n. 36

Seghedin 178, 211

Selaniki, Mustafa, cronicar otoman 34, 283-284, 297 n. 148, 332, 362-363, 365, 376 n. 104, 403

Selim I, sultan otoman (1512-1520) 26, 29, 45-46, 48, 85, 113 n. 12, 123 n. 102, 127, 129, 143 n. 276, 208, 241 n. 84, 255 n. 182, 265, 358, 414 n. 5, 434

Selim II, sultan otoman (1566-1574) 28, 34, 42, 143 n. 276, 208, 209 n. 194, 220, 223-224, 226-227, 285-286, 303 n. 33, 305 n. 60, 337, 353 n. 81, 365, 376, 405, 417-418, 436

Selim III, sultan otoman (1789-1807) 24, 331
Semendria 356, 436
Serbia 31, 124-125, 153, 203, 207, 216 n. 33, 218, 278, 280, 290, 300, 303, 324, 407, 421, 440, 445
Sfânta Ecaterina, mânăstire de la Muntele Sinai 56, 190
Sfântul Ioan Prodromul, mânăstire din Serres 56, 190
Sibiu 216, 317
Sicilia 201, 206 n. 173, 348
Sigismund I cel Bătrân, rege al Poloniei (1506-1548) 217, 223, 228, 268, 280, 356, 357 n. 99, 436, 447, 459
Sigismund II August, rege al Poloniei (1548--1572) 208, 213, 223-224, 289, 353 n. 81, 354 n. 82, 365 n. 22, 376 n. 101, 436
Sigismund III Vasa, rege al Poloniei (1587-1632) 151, 205, 208, 210, 301, 345 n. 17
Sigismund de Luxemburg, rege al Ungariei (1387-1437) 268, 280, 281 n. 27, 282
Silahdar Fındıklılı Mehmed Aga, cronicar otoman (m. 1723) 143, 183, 272, 322
Silistra 133, 137, 141, 169, 223, 243, 272, 318, 325-326, 356, 372 n. 67, 380, 408, 410, 427-429, 434, 439
Simeon Contarini 380
Sinai, munte 56, 190, 434
Sinan Paşa, mare vizir otoman (1580-1582; 1589-1591; 1593-1595; 1595; 1595-1596) 182, 195 n. 90, 339 n. 79
Sinop 123, 125, 288 n. 77
Siria 25, 162, 179 n. 183, 324-325 n. 49, 349, 358
Siştov 206, 391
Siyavuş Paşa, mare vizir otoman (1651; 1656; 1687-1688) 448
Skopje 125 n. 120
Sobieski, Jan (Ioan) III, rege al Poloniei (1674-1696) 231 n. 8
Sofia 24 n. 22, 26 n. 40, 27 n. 47, 358 n. 106
Spandoni 381
Spania 25, 116-117 n. 51, 136, 183, 202, 206 n. 173, 211, 421
Sphrantzes, Georgios, cronicar bizantin 218
Stoica logofătul 379, 392
Sturdza, Mihai, voievod al Moldovei (1834-1849) 169
Suceava 267, 286 n. 68, 323 n. 42, 352, 354, 436
Süleyman Çelebi 305 n. 55, 307, 309
Süleyman II, sultan otoman (1687-1691) 110, 133, 143
Süleyman Kanunî (Magnificul), sultan otoman (1520-1566) 28-29, 31-32, 39 n. 148, 42, 46-48, 65 n. 168, 84, 107 n. 115, 109 n. 125, 127 n. 130, 176, 186 n. 11, 193 n. 73, 194, 198 n. 114, 204, 208-209, 213, 215 n. 26, 216 n. 34, 217, 223, 228, 237, 239, 251 n. 156, 265-267, 270, 283, 288-289, 291, 296-297, 301 n. 18, 302, 305 n. 60, 314-315, 321, 323 n. 41, 246, 251 n. 66, 344-345, 350, 352-360, 364-367, 369, 399-400, 408, 410, 415, 417, 427, 435-436, 438, 443, 447, 450 n. 116, 457, 459-461
Süleyman Paşa 348
Suzi Çelebi, cronicar otoman (m. 1524) 272

Ş

Şarih ül-Menaroğlu Ahmed, cronicar 365
Şerban Bujoreanul, vel vistier 383
Şerban Cantacuzino (1678-1688) 66, 285, 374 n. 88, 381, 382 n. 37
Şişman, Ivan, ţar bulgar de Trnovo (1371-1393) 278, 281
Şiştov 206, 391
Ştefan Cantacuzino, vel paharnic 384
Ştefan Cantacuzino, voievod al Valahiei (1714-1715) 330, 332 n. 19, 333 n. 32, 357 n. 101, 365, 373 nn. 79 şi 82, 381 n. 27, 401 n. 17
Ştefan cel Mare, voievod al Moldovei (1457-1504) 31, 32 n. 92, 41, 47, 58, 60 n. 121, 64-65 n. 167, 79, 107 n. 114, 152, 164 n. 78, 177, 203-205, 210, 222, 254 n. 170, 267, 270-271, 283, 286, 288, 289 n. 94, 290-291, 292 n. 117, 293 n. 118, 296, 299, 301, 309, 313, 316, 319, 324 n. 44, 325-326, 336, 362-363 n. 6, 367, 374 n. 87, 379, 401, 403-404, 406, 408, 432 n. 6, 445, 449 n. 98, 457
Ştefan II Tomşa, voievod al Moldovei (1621-1623) 288 n. 83
Ştefan Nalacy 384
Ştefan Nalaczi 391, 416 n. 25
Ştefan Petriceicu, voievod al Moldovei (1672-1673; 1673-1674; 1683-1684) 371 n. 57
Ştefan Tomşa, voievod al Moldovei 388, 400 n. 5
Ştefăniţă, voievod al Moldovei (1517-1527) 332, 411
Şükrüllah bin Şehabeddin Ahmed, cronicar otoman 48, 115-116, 124, 126, 144, 203, 266, 286-287, 300, 313

T

Tabanıyası Mehmed Paşa, mare vizir otoman (1632-1637) 280
Târgovişte 383
Tăutu logofătul 290, 294, 352
Theodosie 366, 382
Thornton, Thomas 352, 367, 372, 443
Tighina (Bender) 142, 151, 224, 342, 354, 380
Timişoara (Temeşvar) 142-143, 216, 225, 300, 333, 345-346, 408, 410, 434
Tököly, Emeric 218
Toma Cantacuzino 383-385
Tomaşević, Ştefan, rege al Bosniei (1461-1463) 377 n. 106
Topkapı, palat 36, 59, 65, 283 n. 53, 411
Toz Mehmed Paşa 347
Transilvania (vezi şi *Erdel*) 42-43, 58, 60-62, 65-66, 72, 140, 159 n. 45, 181, 183 n. 211, 193, 205, 209 n. 196, 215, 271, 277, 280, 283, 286-287, 292, 294-295, 297, 301, 302 n. 29, 303 n. 34, 311, 314 n. 111, 315, 322-323, 326, 330, 332-333, 339, 343, 345, 353-357, 360, 362-365, 367-369, 370 n. 53, 371, 374-376, 378-379, 384, 386, 388, 391, 393, 399-400, 401 n. 13, 403, 405-410, 413, 416, 418-422, 430-431, 433, 435-436, 438, 440, 442, 444-445, 447-451, 457, 459-461
Trnovo 278, 281, 327, 342, 415
Tulcea 133
Tunis 117 n. 54, 194, 201, 262, 345, 435
Turnu 380, 427
Tursun Bey, cronicar otoman 32 n. 92, 75, 136, 267 n. 14, 316, 346 n. 32
Tylicki, Petru, episcop de Culm şi vicecancelar al Poloniei 269

Ţ

Ţara Bârsei 317
Ţara Românească (vezi şi *Eflâk*, Valahia) 41, 47, 59, 60 n. 123, 62, 89, 120, 125, 141, 151, 153 n. 361, 159, 203, 207, 210, 215, 224-225, 245, 269 n. 32, 270, 281, 285-289, 292-295, 310-311, 313 n. 104, 331-333, 339, 340 n. 87, 353, 360, 364 n. 21, 365-366, 368, 371, 372 n. 71, 375, 378, 380-382, 384-386, 389-393, 396-398, 404, 406, 408, 410, 416-418, 420, 424-425, 427-430, 435 n. 14, 436-437, 439-440, 444 n. 67, 446-447, 448 nn. 87 şi 90-92, 449 n. 97, 450, 460

U

Ujvár 345, 409
'Umar b. Abd al-Azîz, calif umayyad (717-720) 312, 324-325 n. 49, 402
'Umar ibn al-Khattâb, al doilea calif drept (634-644) 217-218, 349
Ungaria (*Üngürüs*) 38, 47-48, 73, 117, 124-125, 144 n. 284, 178, 183, 192-193, 198, 200 n. 131, 202, 207, 211, 216 n. 30, 231, 234-236, 243-244, 266, 268-269, 271, 280, 282-283, 285-286, 297, 299, 302-303, 304 n. 45, 305, 311, 319, 322, 336, 345, 351, 354, 362, 369, 400 n. 10, 406, 411-412, 425, 437, 445, 456, 461
Ureche, Grigore, cronicar moldovean 285-286, 294, 296, 334 n. 51, 338
Uzun Hasan Bey, emir de Akkouyunlu 31, 79, 120, 123, 125-126, 408 n. 72

V

Valahia 31, 41, 44-45, 47, 58, 60-62, 64, 66, 73, 89, 110, 137, 152, 177, 181-182, 193, 203, 208, 210, 245, 265-268, 270, 272, 275, 277-279, 284, 287-288, 290-300, 307, 309--313, 315, 317-327, 329-330, 332-333, 335, 340-343, 351-353, 355-366, 368-371, 372 n. 71, 373-376, 378, 380, 382, 384, 386, 388-394, 397, 399, 402-406, 409-414, 417, 419, 421-422, 424, 426, 429 n. 121, 430-433, 435-438, 442-447, 449, 451, 457-461
Varna 30 n. 74, 31, 429
Varşovia 33, 38, 356, 364, 370
Vartic, Petru 321
Vasile Lupu, voievod la Moldovei (1634-1653) 66, 177 n. 170
Vaslui 280, 287 nn. 73-74, 313, 379
Vasvár 40, 110 n. 132, 183, 202 n. 149, 218, 450
Văcărescu, Ianache 289, 293
Velisaru Ciohodaru 396
Veneţia (*Venedik*) 36-38, 79, 89, 113 n. 12, 183, 184 n. 6, 185, 192-193, 194 n. 85, 198, 200 n. 131, 203-205, 206 n. 174, 216 n. 34, 217, 220, 222, 226-227, 233-235, 237-239, 241-244, 246, 251, 253, 258-259, 288, 301 n. 18, 302, 303 n. 31, 306 n. 66, 309, 313, 363 n. 13, 396, 400, 405 n. 51, 406, 412, 414 n. 5, 430, 437, 456
Vergo, vel portar (vel clucer) 382, 384, 386 n. 79
Vesselenyi Francisc, guvernator al Ungariei de Mijloc 322

Vidin 327 n. 62, 380, 391, 398, 405 n. 47, 419 n. 48, 424
Vlad I (Uzurpatorul), voievod al Valahiei (1394-1397) 374 n. 86
Vlad Dracul, voievod al Valahiei (1436-1442; 1443-1447) 120, 208, 272, 288, 290-291, 300, 311, 316 n. 4, 318, 325, 402, 408
Vlad Ţepeş, voievod al Valahiei (1448; 1456-1462; 1476) 31, 144 n. 282, 175, 208, 285, 290-291, 300, 309, 353, 366, 374, 403-404
Vlad Vintilă, voievod al Valahiei (1532-1535) 365
Vladislav I Jagiełło, rege al Ungariei (1440-1444) şi Poloniei (1434-1444) 178
Vladislav II Jagiełło, rege al Ungariei (1490-1516) 235, 299
Vladislav II, voievod al Valahiei (1447-1448; 1448-1456) 300
Vladislav III, voievod al Valahiei (1523; 1524; 1525) 286, 366 n. 27
Vladislav IV Vasa, rege al Poloniei (1632-1648) 176, 450 nn. 109-110

Y

Yahyâ bin Âdam, jurist hanefit (m. 818) 23, 135 n. 187, 138, 139 n. 223, 312, 349, 402
Yani banul 388-389
Yemen 118, 122, 435
Yemişci Hasan Paşa, mare vizir otoman (1601-1603) 409-410

Z

Zamoyski, Ioan, hatman al Poloniei 412
Zápolya, Ioan I, voievod al Transilvaniei (1510--1526) şi rege al Ungariei (1526-1540) 193 n. 73, 194, 283-284, 297, 345, 363, 388, 457
Zápolya, Ioan II Sigismund, voievod al Transilvaniei (1541-1551; 1556-1571) 42, 209 n. 196, 283-284, 294, 297, 319 n. 20, 355-356, 400, 410, 457
Zbarazki, Gheorghe, castelan al Cracoviei 408
Zemun (*Zemlin*) 283, 297
Zenbilli Ali Efendi, *şeyh ül-Islam* (1503-1525) 48, 129, 358
Zlatiţa (*Izladî*) 275
Zsitvatorok 39, 87, 183, 202, 215 n. 26, 361 n. 2
Zurawna 231

Abstract

WAR, PEACE AND TRADE IN ISLAM.

The Romanian Principalities and the Ottoman Law of Nations, Revised and augmented second edition, Polirom Publishing House, Jassy, 2013, 576 p.

In the relations with non-Muslims, the Ottomans extracted the basic rules from *siyar*, the branch of *şeri'at*, that generally described the lawful conduct of Muslim communities towards the infidels of enemy territory (*harbî*), as well as towards the beneficiaries of covenant (*mu'ahidîn, ahl al-'ahd*), who may have been temporarily (*müste'min*) or permanently (*zimmî*) in the house of Islam. It is to be emphasized that the Ottoman law of nations was not a pure Islamic law. On the contrary, there is enough evidence that customary practices functioned in Southeastern and Central Europe in matters of war, peace, trade, and foreign relations, in spite of all religious, political and legal differences between Islam and Christendom.

To study the tributary status is a matter, to a large degree, of understanding the character of one's sources and of asking good questions. In this respect, the Islamic legal and religious sources offer a theoretical model for carrying out war, making peace and establishing legal positions of non-Muslim subjects and foreigners. These sources are mainly the *Kur'an*, the Tradition (*hadith*), Islamic law treatises (*kitab as-siyar, kitab al-djihâd*), legal opinions (*fetvâ*) etc. But, to decipher the official Ottoman view on holy war ideology, "international" law and political position of tributary states, provinces, rulers and people, it has been necessary to enlarge the documentary background, employing a deeper analysis of administrative and diplomatic chancery documents, which could reflect directly and better the political, military and diplomatic practice. From them, relevant for my topic are imperial charters, diplomas and letters (*'ahdnâme-i hümayûn, berât-ı hümayûn, nâme-i hümayûn, hatt-ı şerif* etc.), sultanal orders (*hüküm*), petitions (*'arz*), reports (*telhis*) etc. At the same time, considering the insufficiency of official documents, the Ottoman chronicles, generally called *Tevarih-i Âl-i Osman*, are basic sources for studying the Ottoman policy in Southeastern Europe during the fourteenth and fifteenth centuries.

During the fifteenth and sixteenth centuries, the Ottomans used the offensive *djihâd* ideology for legal justification of military expeditions against Christian states to Southeastern and Central Europe. *Küffar* was abundantly used in Ottoman legal, official and narrative sources for referring to all peoples with religious faiths other than the Muslim one. Considering the Muslim jurisprudence ignored as a rule the notion of ethnic group, the Wallachians, Moldavians and Transylvanians – in their quality as Christians – were also included by Ottomans in the category of "infidels," more precisely in the category of "people of the book" (*ahl al-kitab*). As inhabitants of the house of war, the infidels were called *harbîler* (sing. *harbî*) or *harbî küffar* (enemy infidels). In Ottoman legal view, which was a Hanefi one, the world was divided into two parts, i.e. *dâr al-Islâm* (house of Islam) and *dâr al-harb* (house of war). The former included all territories under the sultan's authority, not only those governed by *şeriat* and ruled by Muslim governors, but also tributary provinces and states. The latter, also called house of infidels (*dâr al-kefere*), designated all foreign territories

and states, and in this realm were included – for a longer or shorter period – Southeast European countries in the fifteenth and sixteenth centuries.

Theoretically, there was a permanent state of war between the house of war and the house of Islam, the Ottoman leaders aiming ultimately to bring these territories under their authority, to incorporate them into the house of Islam (*dâr al-Islam*), and to build in this manner a *pax ottomanica*. The best legal instrument for this goal was to make efforts on Allah's path, which meant practically to wage military campaigns (*gaza*) against Christian leaders of Southeastern and Central Europe. Although the political and military practices diminished the exclusive, offensive, compulsory and just war attributes endowed by Muslim scholars to the *djihâd* concept, they remained the basic legal elements of the holy war ideology in the fifteenth and sixteenth centuries, too. In sources, from the end of the fifteenth to the mid-sixteenth-century military campaigns against Wallachia, Moldavia and Hungary (Transylvania) were considered "sacred expeditions" (*gaza*, pl. *gazavat*), the heroes of Ottoman chronicles were mostly called *gazîler*, being associated with courage, belief, booty and martyrdom. For about one hundred and fifty years, the holy war, *gazîs* and Danube had a common history, in this respect the fifteenth century Ottoman annalist Kıvamî offering us a significant expression, "...Danube – *gazî* river..."

The Ottomans adopted rules and notions specific to the classical Islamic law of peace for justifying peaceful contacts with non-Muslim individuals, communities or states, including those of Southeastern Europe, but they applied them in direct relation with practical circumstances. The Moldavian scholar Dimitrie Cantemir (1673-1723) has excellently grasped the meaning of the Islamic Ottoman law of peace. He emphasized that, although the *Ku'ran* asked Muslims to fight against Christians for spreading Islamic religion, the jurists established also the opportunities when Muslims "were allowed and had to conclude peace." Therefore, he made a distinction between two standard situations. First, if the infidels had accepted either converting to Islam or poll-tax paying (called *djizya* or *kharâdj*), the Muslims were obliged to stop the holy war and to conclude a "firm and lasting peace" with non-Muslims, who subsequently became Ottoman subjects. Second, if the infidels had not accepted the rules of *pax ottomanica*, the Ottomans were allowed to interrupt only temporarily the holy war and to conclude only truces with Christian states. It is to be noted that for sultans, the stopping, interrupting, or ceasing of the holy war was permitted only where interests of the Muslim community and the Ottoman state demanded.

Of relevance to my investigation was the acceptance of tribute paying by Christian rulers. The obvious cases in the fourteenth and fifteenth centuries of South-East European tributary states (*kharâdj-güzars*) towards the Porte were, with longer or shorter intermissions: Byzantium between 1372-1453, Serbia from 1372 to 1459, the Bulgarian Czardoms in the eighties and nineties of the fourteenth century, Bosnia between 1389 and 1463, Albania from 1385 to 1478, the Morean despotate in the fifteenth century and the North Aegean Cycladic islands (e.g. Lesbos, Lemnos, Imbros) in the fifteenth century. These cases were taken as terms of comparison with fifteenth century legal and political position of the principalities of Wallachia and Moldavia. Most above-mentioned states were finally transformed into territories under direct Ottoman administration. It is especially worth mentioning the case of certain South Aegean Cycladic islands (the Duchy of Naxos together with its dependencies, Paros and Andros) and Ragusa, which enjoyed a long-term status of tributary-protection, like Wallachia and Moldavia during the fifteenth to eighteenth centuries, as well as the principality of Transylvania between 1541 and 1699. Their common feature is that they preserved the position of autonomous principalities or provinces even though in an altered legal and political form. Finally, the status of the Crimean khanate – as a client state with a large internal autonomy within the Ottoman Empire – was compared with the legal status of the principalities of Wallachia, Moldavia and Transylvania, even though the khans did not pay any tribute to sultans.

The political moments when the voivodes had accepted to pay tribute and to submit themselves to the Porte were called acknowledgments of allegiance (*închinare*, in Moldo-Wallachian chronicles). Considering the several meanings of the term *închinare*, in my opinion the homage paying of Wallachia and Moldavia should not be fixed in a single year and attributed to a unique voivode, as the seventeenth and eighteenth-century annalists did. Moreover, the homage paying traditions,

characterized by imprecise chronology and confusion, indicated a shorter or longer evolution of establishing relations between the Porte and each of the three principalities. In Wallachia, this process started during Mircea the Older's reign (1386-1418) and finished in 1462 through Radu the Handsome's enthronement, even though a complete and long-term submission was secured in the third decade of the sixteenth century. In Moldavia, the process of homage paying began in 1455-1456 and ended in 1538, but also the peace agreements concluded by Stephen the Great with Mehmed II Fatih (in 1480-1481) and Bayezid II (in 1486) were relevant episodes. Finally, the acknowledgment of Transylvanian submission took place in the first part of the sixteenth century, commencing with the treaty between Süleyman the Magnificent and John Zápolya in 1528, the confirmation of Isabella and John Sigismund Zápolya in 1541 and the homage paid by John Sigismund towards Süleyman the Magnificent in 1566.

Anyway, only since Süleyman the Magnificent's reign (1520-1566), the official Ottoman view was fully drawn and almost equally applied to all the three tributary principalities, which started to be considered as conquered territories included in the "Well-protected Dominions."

The peace agreements concluded between the Porte and the Christian rulers belonged to the category of covenant (*'ahd*, *'akd*), which, according to the Muslim legal texts, were of two kinds, *'ahd üz-zimmet* (compact of tributary protection) and *muvâda'a* (truce, temporary peace agreement). In the Ottoman chancery, any agreement concluded with Muslim or non-Muslim foreign princes was called *'ahdnâme-i hümayun* (imperial charter).

The conclusion of covenants between the Ottoman state and the Wallachians or the Moldavians from the end of the fourteenth to the mid-sixteenth century drew controversial discussions in Romanian historiography. It has been already proved that the "old privileges" (so-called "Capitulations"), supposedly granted by the Ottomans to the Wallachian princes in 1391/1393 and 1460, and respectively to the Moldavian hospodars in 1511/1513 and 1529, are of a doubtful authenticity, being as a matter of fact apocryphal writings of eighteenth-century Moldo-Wallachian scholars and boyars. But it is necessary to affirm clearly that – due to the fact this pattern of "treaties" was contrary to the fourteenth-sixteenth-century diplomatic practice of the Ottoman chancery – no peace agreements or charters were concluded or granted that would regulate on the long-term the legal and political status of any South-East European tributary states, including the principalities of Wallachia and Moldavia. In that period were concluded temporary peace agreements, either in verbal or in written form, which were usually called – like other contemporary settlements – oaths and pledges (*horkos* in Byzantine chronicles, *'ahd*, *and*, *yemin* in Ottoman annals, *jurământ* in Wallachian and Moldavian sources), because the oath was for a long time the most important warranty of fidelity practiced in diplomatic relations. Very few written peace agreements concluded by Ottomans with South-East European rulers in the fifteenth century have been preserved in their chancery form, e.g. more with Ragusa, none with Wallachia, one for Moldavia (i.e. the charter, *sulhnâme*, *'ahdnâme*, granted to the hospodar Stephen the Great by Mehmed II Fatih in 1480-1481).

Concerning *pacta sunt servanda*, one can say both Muslims and non-Muslims acknowledged a customary practice that implies that covenants and oaths be observed, regardless of whether they were concluded with coreligionists or "infidels." *Pacta sunt servanda* is not revealed by historical sources as a firm legal principle, observed without wavering by Ottomans (or by Christians) in political and diplomatic practice, but rather as something dependent upon immediate political and military interests. At the same time, I have emphasized on the clear contradictions between the verses of the *Kur'an*, which stipulated that the covenants be observed, and legal texts (*kitab as-siyar* or *fetvâ*) permitting the caliphs and sultans to violate any peace agreement, where this action would serve the interests of the Muslim (Ottoman) state. Also, both legal statements which required that the treaties be observed, and those which allowed them to be violated, should not be generalized by historians and jurists by extracting them from the historical circumstances under which they were affirmed. Analyzing a great number of various sources, one can say that the Ottomans were scrupulous in observing the principle *pacta sunt servanda* and tried to legitimize any agreement violation using legal texts of *şeri'at*.

There was a clear contradiction between the Ottoman view and the tribute-payer princes' conception concerning the principle *pacta sunt servanda*. The Ottomans were concerned with violation

of agreements in specific historical episodes, especially during the voivodes' revolts. With few exceptions, the Wallachians and Moldavians considered the principle *pacta sunt servanda* in relation with the Porte from the seventeenth and eighteenth century perspective, accusing the Ottomans of violation of supposed old privileges granted at the end of the fourteenth through the first part of the sixteenth century. Anyway, it is necessary to point out that both the Ottomans and the tributary voivodes were scrupulous in sanctioning any action that could have come against a pact and pledge that was most relevant for the principle *pacta sunt servanda.*

Until now one can say that both historians and jurists have dealt only with supposed long-term "covenants" in the relations between the Ottoman state and the principalities of Wallachia and Moldavia, and completely ignored the role of custom. The cases when the custom (*adet*, *kadîm*, *mu'tad*, *ayin* etc.) was invoked in sixteenth-eighteenth century sources can be reduced to three headings: statements of ceremonial practices pertaining to the relationship between sultans or grand viziers and voivodes; confirmations of political, military and financial duties of the tribute-payer voivodes; and reinforcements of specific rules of self-government in Wallachia, Moldavia and Transylvania. There are sources which registered mechanisms of custom formation, referring especially to the evolution of setting up new obligations and increasing the old duties, started in the second part of the sixteenth century, and reconsidered in the eighteenth century. On the one hand, while competing for the throne the rivals increased the old obligations, adopted some Ottoman habits, or even assumed new duties. On the other hand, the sultans' orders (*hüküm*) could impose Ottoman traditions or establish new practices in relationship with its tributary principalities.

The local nobility realized that the prolonged practices, which had been regularly observed in the relations between the Porte and the principalities of Wallachia and Moldavia during the fifteenth-seventeenth century period, could provide a basis for regaining real internal autonomy. In eighteenth century Wallachian and Moldavian boyars' view, the codification of these practices was to be turned into "privileges" ("Capitulations") granted to the hospodars of Wallachia, and also of Moldavia, a fact, which implied simultaneously the elimination of "new habits." In this way was born and exaggerated the legend of "old and long-term privileges" granted to certain end fourteenth – mid-sixteenth-century Wallachian and Moldavian princes on the occasion of their acknowledgments of allegiance towards the Porte, a fiction which became a strong myth of the Romanian historiography. The Ottoman authorities did not codify in the form of "treaties" ("Capitulations") the practices which appeared and functioned in relationship with the two tributary principalities, i.e. old Moldo-Wallachian traditions, Ottoman habits or finally practices specific only to the tributary-protection relationship. In contrast, considering Wallachia and Moldavia as Ottoman tributary provinces, the sultans confirmed the above-mentioned practices by sultanal orders and laws (*hüküm*, *fermân*, *hatt-ı şerif*, *sened* or *kanunnâme*), i.e. documents regulating internal affairs of the empire.

Two notions were constantly used to depict the position of voivodes and inhabitants of the three principalities of Wallachia, Moldavia and Transylvania, according to the Ottoman official view built especially in the reign of Süleyman the Magnificent, i.e. tribute-payers (sing. *kharâdj-güzar*) and protected peoples (sing. *zimmî*).

After the victory of Mohaç (1526) and the victorious expedition against Moldavia (1538), the Ottoman political and legal view on their tributary principalities of Wallachia and Moldavia changed. Soon after 1541, this conception was extended to the recent tributary principality of Transylvania, too. Therefore, Süleyman the Magnificent (1520-1566) proclaimed himself as their landlord, considering the tributary principalities as parts of the Well-protected Dominions (*Memalik-i mahrusa*) and their inhabitants as sultan's subjects (*re'âyâ*). On the other hand, according to the new Ottoman official view inaugurated in the first part of the sixteenth century, the Wallachian, Moldavian and Transylvanian tributary princes were included in the hierarchy of Ottoman dignitaries, not inferior to other *Paşas,* being named *beys*, i.e. governors of Ottoman provinces, and having the privilege of at least two horsetails (*tuğ*) with the other standards and ornaments of the viziers. They were invested by imperial diplomas (*berât-ı hümayûn*) and ordered by *hükums*, like any Ottoman *sancakbeyi*, *beylerbeyi*, *kadı* etc.

Since the princes of Wallachia, Moldavia and Transylvania had accepted to pay tribute they became "tribute-payers" (*kharâdj-güzar*), a quality which required them to observe the imperial orders and accomplish all political, military and financial duties (*hizmet*) asked imperatively by the Porte. Relevant to the status of tributary prince were the *kharâdj* paying, which was also seen as "poll-tax collecting" (*djizyelerinin tahsili*) and the political-military duties, which were generally expressed by the phrase "be friend of our friends and enemy of our enemies" (*dosta dostumuza ve düşman düşmanımıza olub*). In the Ottoman view, starting with Süleyman the Magnificent's reign (1520-1566), to authorize or nominate a new tributary prince implied a transfer to him – on level of province governor – a part of the sultan's prerogatives, which were according to official documents as follows: "rule and govern of the country," "protection and safeguarding of the subjects," and "defending of the country."

Non-Muslims who had entered into a peace agreement with Ottoman sultans were called "covenant-people" (*ahl al-'ahd*), and accordingly the Wallachians, Moldavians and Transylvanians were regularly called *mu'ahidîn*, i.e. signatories or beneficiaries of covenant. According to the *şeriat*, there were two categories of "treaty-people": *müste'mins*, i.e. tolerated and protected non-Muslim foreigners, and *zimmîs*, i.e. non-Muslim Ottoman subjects, the latter being permitted to keep their religion and institutions upon the condition of paying of the poll-tax (*djizya*) and the land-tax (*kharâdj*). In the Ottoman legal view, if a *harbî* had accepted to pay tribute and to obey the sultan, he became a *zimmî*, i.e. non-Muslim protected subject. In the Ottoman sources, he is called also "tribute payer" (*kharâdj-güzar*) or "infidel who is not from the house of war" (pl. *kefere ki dâr al-harb'dan olmıya*). In the fifteenth and the first part of the sixteenth century, when travelling in Ottoman neighboring territories, the status of Wallachians and Moldavians were legally considered closer to that of *müste'mins*, even they are generally called *kharâdj-güzars*. Since Süleyman the Magnificent's reign, the sultans referred to both the Moldo-Wallachians and Transylvanians as their "protected peoples" (*zimmîs*), who constituted the non-Muslim part of "tax-paying subjects" (*re'âyâ*), and as a result of the *zimmîs* position they enjoyed basically similar rights as any other subjects of the empire, in regard of their life, liberty, possessions and religion, as opposed to their previous status of "enemies" (*harbî*).

Considering that the concept vassalage was specific to Western political language, and that of autonomy is a creation of modern historians and jurists, I have avoided the use of them in favor of the terms "tribute-payer" (*kharâdj-güzar*) and "protection" (*himâyet*), which were constantly used in fifteenth-eighteenth century Ottoman and non-Ottoman sources, being an intricate part of the legal and political language of that epoch. Therefore, I have preferred to define the political status of Wallachia, Moldavia and Transylvania towards the Porte using two expressions, tributary principalities and buffer-protectorates. The former originated in the voivodes' duties towards sultans. The latter considered both the protection-tribute exchange stipulated in imperial charters and diplomas granted to the tributary voivodes, and their status of buffer-protectorates defined in the peace agreements between the Porte and Christian neighboring powers, like Hungary, Poland, then the Habsburg Empire and Russia. This entire position can be given a single label, i.e. *tributary-protected principalities*.

What is necessary to point out is that no matter what concepts are used to define the legal and political status of the principalities of Wallachia, Moldavia and Transylvania, e.g. tributary states, tributary provinces, autonomous states, autonomous provinces, tributary principalities or buffer-protectorates, all of them should designate the manner of organizing the *pax ottomanica* system.

Contents

List of illustrations 8
Foreword 9
Abbreviations 15
Transliteration of Turkish-Islamic terms 19

Chapter 1. Juridical sources. Historical sources. 21
Juridical-religious sources 21
Diplomatic and narrative sources. 29

Chapter 2. Introduction to specific literature 50
Studies on the "holy war" doctrine and ideology. 50
Studies on the law of peace and the non-Muslims' status in Islam 54
Historiography of relations between the Romanian Principalities and the Ottoman Porte 58

Part I
War, Peace and Trade in the Ottoman Islam

Chapter 3. Ottoman law of nations, between Islamic tradition and custom. 71
Islam and the law of nations 71
Islamic law of nations 75
Islamic tradition, custom and the Ottoman law of nations. 82

Chapter 4. Ideology of the "holy war" at the Ottomans. 91
Law of war 91
Djihâd in Muhammad's time 93
A typology of *djihâd* 95
The Ottoman Empire, from "holy war" to "holy peace" 101

Chapter 5. Doctrine of the minor *djihâd*. Ottoman specificities 112
Fundamental disjunctions. "House of Islam" vs. "House of war". 112
Djihâd as *bellum justum*. Wars between Muslims 118
Djihâd, from collective duty to individual duty. 129
Stimuli of *djihâd*: booty, *ghazî*, and martyrdom 135
Summons (*da'vet*) 146

Chapter 6. Peace in the Islamic and Ottoman view 154
Pax Ottomanica 154
The Ottoman law of peace 157
Permanent peace. Converting to Islam. 159
Permanent peace. Submission to Islam (*djizya* and *zimmet*) 162
Temporary peace (*sulh*) 174

Chapter 7. Peace agreements in the juridical theory and Ottoman diplomatic practice..... 184
Safety and protection (*amân*)..... 185
Agreement (*'ahd*)..... 188
Imperial Charters (*'Ahdnâme-i hümayûn. Capitulations*)..... 192

Chapter 8. *Pacta sunt servanda* in Islamic-Ottoman vision..... 211
Islamic tradition..... 212
Pacta sunt servanda and Ottoman raison d'état..... 215
Legitimating the violation of an agreement (*nakz-ı 'ahd*)..... 220

Chapter 9. Western merchants in the Ottoman Empire..... 230
"The trade being the fruit of peace...".....230
The foreigner in Islamic law (*müste'min*)..... 232
The reciprocity régime..... 233
The "most-favored nation clause" régime..... 238
The *Capitulatory* régime..... 239

Part II
The Romanian Principalities and the Ottoman law of nations

Chapter 10. "Danube as a *ghazî* river"..... 265
The Danube as a frontier between the "House of Islam" and the "House of war"..... 265
"Holy campaigns" to the North of the Danube..... 269
"Either martyr, either victor"..... 273

Chapter 11. "And acknowledged their allegiance towards the sultan"..... 277
Accepting the tribute payment in South-Eastern Europe..... 277
"Acknowledgement of allegiance": terminology, ceremonial, and significations..... 282
"Acknowledgement of allegiance" towards the Porte, between myth and reality..... 286

Chapter 12. "And he has an agreement with the sultan"..... 298
The oath..... 299
The "covenants", between oral and written..... 306
"Covenants" and provisional protection..... 310
From "temporary peace" to "lasting peace"..... 311

Chapter 13. "Keep your agreement! Those who violate their agreement are responsible!"..... 315
Did the tribute paying princes respect the "covenants" with the Turks?..... 315
Did the Turks respect the "covenants" with the tribute paying princes?..... 320
Sanctions for violating the *'ahd*..... 324

Chapter 14. "As it was in practice since the days of yore"..... 329
"Usages" in the relations between the Porte and tributary Principalities..... 330
Customary practices: terminology, typology, and establishing mechanism..... 334
An evolution of custom. From "usages" to "Capitulations"..... 339

Chapter 15. "They were conquered and vanquished by my sword"..... 343
Rules of ceasing hostilities in Islam..... 343
Methods of conquests: "by force" or "willingly"..... 348
Süleyman the Magnificent and the tributary Principalities..... 353

Chapter 16. "Our reign is granted by the Turks"..... 361
Titles (*dominus*, *voyvoda*, *prince*)..... 361

Installing the tributary princes 364
Reinstatements, dethronements, executions 375

Chapter 17. "Dealing with the country's affairs at the Porte" 378

Appointment of the agents (*kapu-kethudaları*) 381
Organizing the representative offices at the Ottoman court 384
Functions of the agents 387

Chapter 18. "And he was my tribute-payer" 399

The timely payment of tribute 400
"To be friend of my friends and enemy of my enemies" 405

Chapter 19. "They are my tribute-paying subjects as other subjects" 413

Subjects and "protected people" (*zimmî*) 414
Safeguarding the *re'âyâ*'s life, liberty and possessions 417
Religious protection 421
Travelling in other Ottoman provinces 423

Chapter 20. "They belong to my well-protected dominions" 431

Ottoman methods of governing 433
The tributary Principalities in the *pax ottomanica* system 435
Wallachia, Moldavia, and Transylvania as tributary-protected Principalities 444

Conclusion 453

Table of correspondence 463

Glossary of Ottoman terms and expressions 473

Facsimiles 485

Bibliography 501

Index 543

Abstract 557

O lucrare de referinţă pentru istoria otomană şi a sud-estului Europei, distinsă cu Premiul „Nicolae Iorga" al Academiei Române

Principatele dunărene s-au aflat iniţial sub incidenţa „expediţiilor sfinte" declanşate de turcii otomani cu scopul de a le îngloba în „Casa Islamului". S-a discutat mult în istoriografia română despre „închinarea" domnilor moldo-valahi şi despre presupusele „tratate" („Capitulaţii") prin care statutul politico-juridic al Valahiei şi Moldovei faţă de Poarta otomană ar fi fost stabilit pe termen lung. S-a ignorat însă rolul practicilor cutumiare acceptate ca „lege" în relaţiile dintre otomani şi principatele tributare. Pe baza textelor juridico-religioase de natură islamică şi a izvoarelor istorice (documente de cancelarie, tratate de pace şi comerţ, corespondenţă diplomatică, cronici etc.), volumul analizează viziunea politică şi juridică otomană asupra războiului, păcii şi comerţului cu nemusulmanii – fie ei indivizi, comunităţi sau state. De la cadrul larg reprezentat de normele generale, analiza se restrânge la relaţiile dintre Poarta otomană şi principatele Valahia, Moldova şi Transilvania. Într-un veritabil „studiu de caz", sunt prezentate relaţiile de putere dintre voievozii tributari şi sultani, statutul juridic al muntenilor, moldovenilor şi ardelenilor ca supuşi ai padişahilor, precum şi locul principatelor de la nord de Dunăre în cadrul Imperiului otoman, toate aşa cum au prins contur în vremea lui Süleyman Magnificul şi cum au evoluat în secolele următoare.

Ideologia „războiului sfânt" la otomani • Înţelegerile de pace în teoria juridică şi practica diplomatică otomană • Dunărea, frontieră între „Casa războiului" şi „Casa Islamului" • „Închinarea" faţă de Poarta otomană, între mit şi realitate • De la „obiceiuri" la „Capitulaţii" • Principatele tributare în sistemul *pax ottomanica*

EDITURA POLIROM

ISBN 978-973-46-3247-3

www.polirom.ro

Carte publicată şi în ediţie digitală

Pe copertă: audienţă a sultanului Selim III în faţa Porţii fericirii, Palatul Topkapı, Istanbul